

MARIALUCREZIA LEONE

COSCIENZA E SINDERESI IN GOFFREDO DI FONTAINES

Jeder Mensch hat Gewissen, Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu erwachen, wo er als bald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es, in seiner äußersten Verworfenheit, allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören kann er doch nicht vermeiden.

(I. Kant)

ABSTRACT: In q. 2 of *Quodlibet XII*, discussed in 1295, the secular master of Theology Godfrey of Fontaines poses the question whether an erroneous conscience if acting against binds us to commit a mortal sin. As a matter of fact, it is one of the few texts in which the master from Liège deals with two fundamental concepts of medieval ethics, i.e., conscience and *synderesis*. Both are unanimously agreed by medieval philosophers to be the two inclinations of the soul that allow human beings to pursue the good and just and avoid evil. According to Godfrey, *synderesis* works on an universal level and, as habit of natural intellect, like the speculative principles, is innate, inextinguishable, and cannot be overcome by sin. Conscience is defined as a kind of practical knowledge (*notitia*) regarding particular decisions and as the result of a moral syllogism that takes its start from the will and ends in the will. However, because the will chooses always, according to Godfrey, based on the judgement of reason, conscience concerns mostly the way how reason acts. From the Godfreydian texts about conscience and *synderesis* emerges an optimistic view of the human being and his moral life, typical of many medieval authors. Although someone may be vicious and yield to sin, he remains, according to Godfrey, master (*dominus*) of his acts, owing to his psychic inclinations essentially related to reason. Thus Godfrey's clearly

betrays 'intellectualistic traits' in his ethics; possessing and exercising right reason, the human being can better develop his moral virtues.

SOMMARIO: Nella q. 2 del *Quodlibet* XII, discusso nel 1295, il maestro secolare di teologia Goffredo di Fontaines si interroga se una coscienza erronea abbia un valore così vincolante che, agendo contro di essa, si finisca con il peccare mortalmente. Si tratta di fatto di uno dei pochi testi in cui il pensatore di Liegi si occupa di due concetti fondamentali dell'etica medievale: quelli di coscienza e sinderesi, ovvero delle due inclinazioni dell'anima umana concordemente riconosciute all'epoca come quelle capacità che permettono a ogni individuo di seguire il bene e il giusto e di evitare il male. Secondo Goffredo la sinderesi opera a un livello universale e, in quanto abito dell'intelletto naturale, al modo dei principi speculativi, risulta innata, inestinguibile, senza poter essere mai scalfita dal peccato. La coscienza è invece definita come una conoscenza (*notitia*) pratica che opera nell'ambito della scelta particolare, e come il risultato di un sillogismo morale che prende avvio dalla volontà e termina nella volontà. Tuttavia, poiché la volontà sceglie sempre, secondo Goffredo, a partire dal giudizio della ragione, la coscienza riguarda innanzitutto il modo di agire della ragione. Un fattore interessante che emerge dall'analisi dei testi dedicati da Goffredo alla coscienza e alla sinderesi è la visione ottimistica dell'uomo e della vita morale, propria di molti autori medievali. Nonostante l'essere umano possa essere vizioso e cedere al peccato, egli rimane comunque il padrone (*dominus*) dei propri atti, grazie al caratterizzarsi di queste inclinazioni dell'anima, che lo spingono al bene, agendo innanzitutto in connessione all'esercizio della sfera razionale. In questa prospettiva, la dottrina di Goffredo finisce per colorarsi di 'tratti intellettualistici' a livello etico: possedendo ed esercitando una ragione retta, l'essere umano ha maggiori possibilità di sviluppare le sue virtù morali.

KEYWORDS: Godfrey of Fontaines; Conscience/Synderesis; Medieval Ethics; Will/Intellect; Moral Responsibility

Nella q. 2 del *Quodlibet* XII, discusso nel 1295, il maestro di teologia Goffredo di Fontaines¹ si chiede se una coscienza erronea abbia un valore così vincolante che, agendo contro di essa, si finisca con il peccare

¹ Goffredo di Fontaines è stato uno dei più importanti maestri di teologia dell'Università di Parigi dal 1285 al 1303-1304, e quindi canonico di Liegi, Colonia e Tournai. Tra la sua produzione vanno annoverate quindici *Dispute Quodlibetali*, diverse *Dispute Ordinarie* e un prezioso quaderno di appunti e annotazioni, che il teologo di Liegi compone durante il suo periodo di studi presso la Facoltà delle Arti. Sulle vicende biografiche e dottrinali relative a Goffredo cfr. J.F. Wippel, *Godfrey of Fontaines*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/godfrey/#LifWri/>; Id., *Godfrey of Fontaines at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century*, in J.A. Aertsen-K. Emery Jr.-A. Speer (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte; After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, Berlin-New York, de Gruyter, 2001 (Miscellanea Mediaevalia, 28), p. 359-389; Id., *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, Washington, The Catholic University of America Press, 1981.

mortalmente “Utrum conscientia erronea sic liget quod faciens contra eam mortaliter peccet”.²

Si tratta di fatto di uno dei pochi testi in cui Goffredo si occupa di due concetti fondamentali dell'antropologia e dell'etica medievale: quelli di coscienza e sinderesi, ovvero delle due inclinazioni dell'anima umana concordemente riconosciute dagli autori dell'epoca come quelle capacità che permettono a ogni individuo di desiderare e seguire il bene e di evitare il male. Se alla loro comparsa nell'Occidente latino i due termini vengono per lo più sovrapposti nel loro significato,³ col tempo la sinderesi viene sempre più ad acquisire un'accezione più circoscritta rispetto alla coscienza.⁴ Girolamo per primo denomina la sinderesi *scintilla conscientiae*

² Su questa questione e sul problema del valore obbligatorio della coscienza erronea cfr. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 voll., Gembloux-Louvain, J. Duculot - Abbaye du Mont César, 1942-1960, spec. vol. II/1, p. 267-269; 353-417. Goffredo tratta della sinderesi anche nella q. 12 del *Quodlibet* V (“Utrum ratione manente erronea per actus appetitus posset homo fieri virtuosus”), nella q. 18 del *Quodlibet* VII (“Utrum magister in theologia debet dicere contra articulum episcopi si credat oppositum esse verum”) e nella q. 5 del *Quodlibet* XIV (“Utrum sit amicitia aliqua generalis similis caritati”).

³ Girolamo, nell'interpretazione del passo biblico di Ez. I 4-14, traduce i termini ‘syneidesis’ e ‘synteresis’ con ‘conscientia’: cfr. Hieronymus, *Commentarium in Ezechielem*, Lib. I, cap. I (PL 25, 22).

⁴ Sui concetti di sinderesi e coscienza in generale e nel pensiero medievale in particolare cfr. J. de Blic, “Syndérèse ou conscience?”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 25, 1949, p. 146-157; L. Gabbi-V. U. Petruio (a cura di), *Coscienza: storia e percorsi di un concetto*, Roma, Donzelli Editore, 2000; D. Langston, <https://plato.stanford.edu/entries/conscience-medieval/>; O. Lottin, “La psychologie de l'acte humain chez s. Jean Damascène et les théologiens du XIII^e siècle occidental”, *Revue Thomiste*, 14, 1931, p. 631-661; Id., “La syndérèse chez Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin”, *Revue Néoscholastique de Philosophie*, 20, 1928, p. 18-45; Id., *Psychologie et morale*, spec. vol. II, 1, p. 103-349; A. Petzäll, “La syndérèse”, *Theoria*, 20, 1954, p. 64-77; M. Pangallo, *Legge di Dio, Sinderesi e Coscienza nelle Quaestiones di S. Alberto Magno*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1997; T. C. Potts, “Conscience”, in N. Kretzmann-A. K. Jan Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 687-704; J. Röhmer, “Syndérèse”, in *Dictionnaire de théologie catholique*, XIV, 1941; I. Sciuto, *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Torino, Einaudi, 2007, p. 308-317; Id., “Sinderesi, desiderio naturale e fondamento dell'agire morale nel pensiero medievale. Da san Tommaso a Meister Eckhart”, in C. Vigna (a cura di), *L'etica e il suo altro*, Milano, F. Angeli, 1994, p. 126-149; A. Solignac, “Synderesis”, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. XIV, Paris, 1990, coll. 1407-12; C. Trottmann, “La Syndérèse, sommet de la nature humaine dans l'*Itinerarium Mentis in Deum*”, *Dionysius*, 18, 2000, p. 129-150; Id., “*Scintilla synderesis*. Pour une auto-critique médiévale de la raison la plus pure en son usage pratique”, in J. A. Aertsen-A. Speer (Hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin-New York, de Gruyter, 2000 (Miscellanea Mediaevalia, 27), p. 116-130; G. Verbeke, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington, The Catholic University of America Press, 1983, in part. p. 53-70.

(ovvero la parte che illumina la coscienza); tuttavia è soprattutto nel XIII secolo, con Filippo il Cancelliere, che la *sinderesi*, intesa come *potentia habitualis*,⁵ inizia a distinguersi nettamente dalla coscienza, dalla ragione e dal libero arbitrio (che possono, diversamente dalla *sinderesi*, anche errare).⁶ In linea generale, si potrebbe affermare che gli autori del periodo sono concordi nel considerare la coscienza, in quanto svigorita dal peccato originale, non sempre e necessariamente buona e soggetta quindi a sbagliare; la *sinderesi*, oppure *sinteresi* (dal greco *syn-teréo*, ‘custodisco’, ‘preservo’ o da *syn-diaireo* ‘distinguo’), è invece prevalentemente intesa come la disposizione innata dell’anima tendente spontaneamente al bene che: 1) è presente anche in chi non crede o non segue i precetti divini; 2) non è macchiata dal peccato originale e nell’uomo non viene mai meno, nonostante le colpe più gravi; 3) produce il rimorso dopo lo sbaglio commesso; 4) opera in accordo o coincide con la legge naturale e divina.

Se coscienza e *sinderesi* vengono inizialmente per lo più indagate nell’ambito della mistica e in riferimento alla pratica della confessione, è con i diversi commenti operati dai maestri del XIII secolo sulle *Sententiae* di Pietro Lombardo, che queste due tendenze al bene e all’autoconservazione morale vengono discusse e poste al centro del dibattito universitario sulla morale.⁷

Delle discordanze significative tra i maestri medievali sorgono invece relativamente al quesito se ritenere la *sinderesi* e la coscienza delle facoltà oppure delle disposizioni (abiti) dell’anima, e quindi se esse abbiano a che vedere con la parte volitiva o con quella razionale dell’anima stessa. In realtà, nelle dottrine proposte dai pensatori dell’epoca, queste due problematiche arrivano ad intrecciarsi e sono motivo di interpretazioni diverse.

Nella storia del pensiero la questione dell’attribuzione di un valore conoscitivo oppure affettivo alla coscienza e alla *sinderesi* compare in nuce già con Filippo il Cancelliere,⁸ ma essa si afferma definitivamente con Bonaventura: quest’ultimo autore è di fatto uno dei primi a porsi il problema se la coscienza e la *sinderesi* riguardino la volontà oppure

⁵ Cfr. Lottin, *Psychologie et morale*, p. 211.

⁶ Cfr. Id., “La psychologie de l’acte humain”, p. 637.

⁷ Nel secondo libro delle sue *Sententiae* (Petrus Lombardus, *Libri IV Sententiarum*, Lib. 2, dist. 39) nel commentare il passo di Girolamo sulla visione biblica di Ezechiele, Pietro Lombardo si occupa della *sinderesi* e della coscienza; nel discutere se la volontà possa essere o meno cattiva, individua due significati di *voluntas*: una intesa come potenza, l’altra come l’esercizio di quella potenza.

⁸ Nel definire la *sinderesi* una *potentia habitualis*, Filippo relaziona questa inclinazione al bene al retto funzionamento delle due potenze dell’anima, ovvero della ragione pratica e della volontà.

l'intelletto.⁹ La conclusione di Bonaventura sarà di ritenere la sinderesi un'inclinazione naturale al bene, abito della volontà (*pondus voluntatis*). Bonaventura considera invece la coscienza come una tendenza al bene che riguarda piuttosto la parte cognitiva dell'anima (pur se connessa alla volontà), visto che ha per oggetto la conoscenza del bene morale da cui si ricavano le direttive per l'azione.¹⁰ Una parte della coscienza è poi intesa dal maestro francescano come la predisposizione innata a seguire le generali prescrizioni pratiche, un'altra parte, invece (che consiste nell'applicazione di questi principi generali alle situazioni contingenti) viene distinta, a sua volta, in coscienza generale e coscienza particolare. È soprattutto in quest'ultima parte della coscienza che, secondo Bonaventura, può nascere l'errore, a causa dell'insorgere più frequente dell'ignoranza o dell'influsso di una forte passione. Rispetto a questa tradizione francescana, rappresentata da Bonaventura, con Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, la coscienza e la sinderesi, da un lato vengono sottratte all'ambito della facoltà volitiva e sottoposte al dominio dell'intelletto,¹¹ dall'altro, alla luce della diffusione del *Corpus* aristotelico, vengono attribuite alla ragione pratica.¹² La sinderesi è ad esempio definita dall'Aquinate come l'*habitus* dei primi principi della legge naturale della ragione pratica, e come ciò che nell'essere umano non viene mai meno anche di fronte ai peccati più gravi. Proprio a partire da questa disposizione naturale delle regole morali, cioè la sinderesi, ogni uomo (anche il più incallito peccatore) può agire, con l'ausilio della grazia divina,¹³ mettendo in atto la sua conversione. Se la sinderesi è un abito innato dei principi morali più universali, la coscienza è invece, secondo Tommaso, l'atto della ragione, corrispondente all'abito speciale

⁹ Cfr. Potts, "Conscience", spec. p. 695-700. Cfr. ad esempio Bonaventura, *Commentaria in quatuor Libros Sententiarum*, II, d. 39.

¹⁰ Cfr. R. Pizzorni, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2000, p. 404-406.

¹¹ Tommaso d'Aquino si occupa della coscienza e della sinderesi principalmente in tre testi: cfr. Thomas de Aquino, *In II Sententiarum*, II, d. 24; 39; *De veritate*, qq. 10; 16-17; *Summa Theologiae*, I, q. 79, art. 12 e 13; I^a-II^{ae}, q. 94, art. 1. Cfr. spec. G. Borgonovo, *Sinderesi e coscienza nel pensiero di San Tommaso d'Aquino: Contributi per un "ridimensionamento" della coscienza morale nella teologia contemporanea*, Suisse, Editions universitaires Fribourg, 1996; C. Luna, "La teologia della grazia: Egidio Romano contro Tommaso d'Aquino nella lettura sul libro II delle *Sentenze*.", *Medioevo*, 18, 1992, p. 275-326; C. Steel, "The Effect of the Will on Judgement. Thomas Aquinas on Faith and Prudence", in T. Pink-M. W. F. Stone (eds.), *The Will and Human Action. From Antiquity to the Present Day*, London-New York, Routledge, 2004, p. 78-98.

¹² Cfr. Sciuto, *L'etica nel Medioevo*, spec. p. 314-317.

¹³ Cfr. Thomas de Aquino, *De veritate*, q. 17, a. 2, ad 3um.

che è la *sinderesi*, in grado di applicare in modo normativo i fondamenti etici generali alle situazioni concrete. Anche Tommaso, come Bonaventura distingue due modi della coscienza: una coscienza abituale (attraverso cui l'uomo è capace di percepire il proprio esistere) e una coscienza attuale (ovvero una coscienza attualizzata nella situazione concreta dell'agire).¹⁴ Contrariamente alla virtù della prudenza (la *phrónesis* aristotelica, che mette in atto il sillogismo pratico), coscienza e *sinderesi* sono tendenze dell'anima naturalmente note e hanno il potere di produrre il rimorso per le azioni sbagliate.¹⁵

Gli autori dell'epoca avallano alternativamente la tesi che tali tendenze dell'anima concernano la sfera volitiva o quella intellettiva. La posta in gioco è naturalmente capire se l'influsso della coscienza e della *sinderesi* consista, nella dinamica morale, esclusivamente nello stimolare al bene e nel destare rimorso per l'azione malvagia al solo livello del giudizio, oppure anche nell'indirizzare fattivamente all'atto buono in un risvolto esecutivo. Per quanto riguarda la coscienza, qualora questa tendenza al bene nell'ambito del contingente appartenesse alla sola sfera intellettiva, correrebbe il rischio di rimanere intrappolata nella valutazione razionale esercitata dalla prudenza, senza spazio alcuno per l'intervento della grazia divina.¹⁶

La questione del *Quodlibet* XII di Goffredo di Fontaines si inserisce anche in questo dibattito.¹⁷ Benché costituisca uno dei pochi luoghi testuali in cui il maestro di Liegi discute di coscienza e *sinderesi*, essa rappresenta una preziosa testimonianza nel panorama dottrinale dell'epoca. Il testo fa parte di alcune questioni, dedicate da Goffredo ad indagare le dinamiche psicologiche della condotta umana e, in particolare, lo sviluppo delle virtù morali (se queste ad esempio sorgono nella volontà o nell'intelletto e secondo quale modalità).

Nel dare la risposta al quesito se una coscienza erronea possa essere tanto vincolante, che agendo contro di essa si finisce con il peccare mortalmente,¹⁸ Goffredo comincia con il definire la coscienza come una

¹⁴ Cfr. *ibid.*, q. 10, art. 8.

¹⁵ Cfr. Steel, "The Effect of the Will".

¹⁶ Cfr. Lottin, *Psychologie et morale*, vol. I, 1, p. 349.

¹⁷ Nella lettura di questa questione è importante comunque tenere a mente che si tratta di un testo poco chiaro e molto spesso ambiguo. Più che della versione definitiva di Goffredo (come ritiene J. Hoffmans, che ne ha curato l'edizione nel 1932), si potrebbe invece trattare della *reportatio* di uno studente, che molte volte pare non aver ben capito la posizione del maestro.

¹⁸ Negli argomenti contrari all'assunto per cui si pecca agendo contro la coscienza, pur se erronea, Goffredo riporta la tesi per cui, essendo questa una conoscenza che detta

conoscenza (*notitia*) pratica che riguarda l'ambito del particolare e come un'attestazione (*testimonium*) della conferma o della negazione di ciò che giudichiamo da compiere oppure non compiere. La coscienza si ricava da un fine, desiderato dalla volontà, a partire dal quale la ragione pratica desume l'origine del suo processo nel compiere il sillogismo. Questa definizione già anticipa la localizzazione che Goffredo assegna alla coscienza: essa avrà a che fare sia con la sfera volitiva (visto che la coscienza procede innanzitutto da un fine che viene scelto dalla volontà e termina con un altro atto di volontà), sia con la sfera razionale, poiché, a sua volta, la volontà può soltanto operare a partire dalla valutazione, dalla *aestimatio* della situazione concreta su cui operare la scelta, tenendo in considerazione il bene e l'onesto *simpliciter* che le vengono proposti dalla ragione e dalla legge divina:

Dicendum quod per conscientiam intelligimus *notitiam practicam alicuius operabilis particularis per syllogismum practicum deductam ex aliquo fine voluto a quo ratio practica sumit initium sui processus in syllogizando*, ita tamen quod principium talis processus sit *aestimatio* de aliquo sub ratione boni simpliciter et honesti et legi divinae et mandatis eius convenientis. Et si ita sit secundum veritatem, est conscientia recta. Si non, sed secundum apparentiam, est conscientia erronea. Conscientia enim dicitur *testimonium* dare, ligare, instigare, accusare, remurmurare secundum quod *iudicamus* aliquid faciendum vel non faciendum, et illud quod est factum bene vel male esse factum¹⁹; quod non esset nisi tale iudicium ex aliquo fine sub ratione boni syllogizando procederet et sub ratione boni vel mali concluderet aliquid esse faciendum vel non faciendum.²⁰

Per Goffredo dunque la coscienza riguarda una conoscenza, nell'ambito del contingente, dal valore vincolante, che incita al bene e procura il rimorso

qualcosa nell'ambito del particolare ("*scientia dictans aliquid faciendum in particulari*"), al fine di non contraddire la legge divina, si potrebbe credere che, se non si possa agire contro coscienza in un determinato e particolare momento, si potrà tuttavia agire in opposizione a essa in un altro, finendo con il non peccare. La volontà, poi, non può desiderare o mettere in atto ciò che non è stato già conosciuto (*praecognitum*); possedendo allora la coscienza di qualcosa, essa è impossibilitata a volere o ad agire contro quella medesima cosa, altrimenti occorrerebbe porre nella stessa delle conoscenze contrarie riguardo a uno stesso assunto. Negli argomenti a favore invece della tesi proposta dalla questione, ovvero che si pecchi mortalmente nel non seguire una coscienza, pur se sbagliata, Goffredo sostiene che questa è l'opinione comune tra i maestri. Anche nei *pro* e *contra* della tesi sostenuta nella *quaestio* emergono evidentemente delle lacune e deficienze testuali.

¹⁹ Questa è una frase ripresa evidentemente da Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* I, q. 79, art. 13, resp.

²⁰ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XII, q. 2, in *Les Quodlibets onze-quatorze de Godefroid de Fontaines*, ed. J. Hoffmans, Louvain, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie (Les philosophes Belges, 5), 1932-1935, p. 83-84.

nei confronti di qualcosa che non va fatto (“ligare, instigare, accusare, remurmurare secundum quod iudicamus aliquid faciendum vel non faciendum”). Detto altrimenti, essa costituisce la parte finale del sillogismo morale, a sua volta risultato dalla dinamica psicologica tra facoltà volitiva e facoltà razionale. Nello specifico, se l’operazione di questo sillogismo è secondo la verità, la coscienza che agirà sarà retta; se, al contrario, questo processo rimane al solo livello dell’apparenza, avremo a che fare con una coscienza erronea. Goffredo chiarisce quindi il modo in cui si esplica un meccanismo nell’ambito morale rispetto alla coscienza retta e a quella erronea. Ad esempio, nella dinamica della scelta, se la volontà opta, a partire da una corretta premessa, di aderire al precetto divino ‘non fornicare’ e la ragione arriva, nella conclusione del processo, a decidere di non violare questa norma, la coscienza che opererà nel sillogismo morale relativa al precetto ‘non fornicare’ sarà retta. Nel momento in cui, invece, la volontà sceglie di fornicare, in base al giudizio sbagliato dell’intelletto, che erroneamente considera il fornicare come ciò che permette di conservare e assicurare del bene alla città, in perfetta consonanza con il precetto divino, allora la coscienza che agirà nel sillogismo pratico relativa all’atto del fornicare sarà di sicuro erronea:

... Verbi gratia, qui sic syllogizat: illud quod est contra divinum praeceptum non est faciendum; fornicatio est contra praeceptum divinum; ergo et cetera; constat quod sic syllogizans et per intellectum assentiens maiori, vult non violare praeceptum divinum, et ex hoc virtute minoris assentiens conclusioni vult non fornicari ne praeceptum Dei violetur; et in hoc dicitur talis habere conscientiam rectam de non fornicando. E contra, si aliquis habeat hanc aestimationem quod omne illud per quod potest bonum civitatis conservari est faciendum, et quod hoc est consonum praecepto Dei; deinde contingat quod per fornicationem cum aliqua potest bonum civitatis conservari et ex hoc concludatur quod bonum est fornicari cum ista, talis habebit conscientiam erroneam de fornicando.²¹

All’interno della dinamica psicologica, Goffredo specifica che, ad un livello universale, ciò che in modo efficace costituisce la premessa maggiore del sillogismo pratico, istigando l’essere umano a perseguire e interpretare correttamente il precetto divino di ‘non fornicare’ è la *sinderesi*. Sembra quindi che senza l’ausilio della *sinderesi* non vi possa essere coscienza (la coscienza, e tutto il meccanismo morale, in altre parole, dipendono dalla *sinderesi*): la volontà infatti, richiamandosi alla *sinderesi*, desidera seguire i precetti divini e, grazie all’azione valutativa dell’intelletto, individua il fine

²¹ Ibid., p. 84.

del suo volere. L'intelletto quindi aderisce esso stesso a questi precetti e mette in atto i mezzi per arrivare al fine. A termine di questo processo viene a generarsi la coscienza, impegnata ad approvare o a rimproverare la scelta della volontà nell'ambito del particolare. Nel testo, la sinderesi viene definita come l'abito dell'intelletto naturale (*habitus intellectus naturalis*), ovvero del giudizio razionale dei principi primi innati, che opera nella sfera dell'agire:

Unde omnis notitia quae conscientia dicitur efficaciam habet a primis principiis agibilium quae ad synderesim dicuntur pertinere, quae dicitur esse quidam *habitus intellectus naturalis qui est intellectus primorum principiorum in agibilibus*. Unde etiam synderesis dicitur instigare ad bonum vel remurmurare malo in quantum per huiusmodi principia procedimus ad inveniendum et iudicamus inventa. Unde conscientia semper dicit applicationem cuiusdam scientiae universalis rectae secundum rem vel secundum aestimationem ad aliquod particulare agibile.²²

Una precedente definizione della sinderesi era già stata fornita da Goffredo nella q. 12 del suo *Quodlibet V* ("Utrum ratione manente erronea per actus appetitus posset homo fieri virtuosus"). In quel contesto la sinderesi veniva pure descritta come un abito naturale che sprona l'essere umano a compiere il bene e a far nascere il rimorso di fronte al male:

Ergo oportet naturaliter nobis esse indita principia speculabilium, ita etiam principia operabilium oportet esse nobis indita, et haec dicuntur pertinere ad quemdam habitum naturalem quem dicimus synderesim, quae dicitur instigare ad bonum et remurmurare malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum et iudicamus inventa. Et sicut in potestate nostra est applicare principia speculabilium naturaliter innata ad conclusiones ordine convenienti, et ita fit nisi contingat impedimentum ut supra dictum est, et ex hoc ageneratur scientia, *ita etiam est in potestate nostra applicare huiusmodi principia agibilium ad conclusiones ordine convenienti, et ageneratur recta notitia quae est principium rectae operationis*, et ideo cum huiusmodi primorum principiorum maneat notitia semper in unoquoque, in potestate uniuscuiusque est ut fiat bonus, cum virtute habitus primorum principiorum possit se dirigere et regulare nisi negligens existat.²³

La sinderesi va allora intesa, secondo Goffredo, come un principio che concerne l'azione e che è innato nell'uomo, alla maniera dei principi che riguardano la speculazione. Così come è in potere dell'uomo applicare i principi innati speculativi (il vero e il falso) alle conclusioni convenienti, allo stesso modo è in suo potere (*in potestate sua*) applicare i principi primi

²² Ibid., p. 84.

²³ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet V*, q. 12, ed. Hoffmans, p. 55-56.

innati che riguardano le operazioni pratiche (il bene e il male) alle giuste conclusioni.²⁴ Queste affermazioni evidentemente finiscono per far emergere, nella dottrina di Goffredo, una visione ottimistica e positiva della natura umana, che si rinviene in molti altri pensatori medievali: ovvero quella di ritenere sempre possibile per l'uomo, su un piano morale, agire *naturaliter* bene; nonostante le colpe più gravi che può commettere e la sua inclinazione al male, l'essere umano conserva cioè sempre per natura la possibilità di poter tornare sulla strada retta.

Come tiene a ripetere Goffredo nel resto della q. 2 del *Quodlibet* XII, rispetto all'abito naturale della sinderesi, la coscienza è invece *per se et essentialiter* una *scientia particularis*, frutto del sillogismo pratico, in cui operano concordemente facoltà razionale e facoltà volitiva. Non a caso il termine *cum-scientia*, indica che si tratta di un'inclinazione che, pur riguardando la ragione, include comunque un atto precedente della volontà, e che quindi spinge a un successivo atto di volontà:

Et secundum hoc conscientia per se et essentialiter dicit scientiam talis particularis conclusionis supponentis actum voluntatis praecedentem quo voluntas vult finem et inclinantis voluntatem ad alium actum subsequentem quo voluntas vult id quod est ad finem, ut pro tanto dicatur conscientia cum alio scientia, id est notitia non simplicis intelligentiae obiectum solum includens in ratione cogniti, *sed notitia ultra haec includens actum voluntatis praecedentem et etiam inclinans in subsequentem.*²⁵

Nello spiegare il funzionamento del meccanismo psicologico della scelta morale, Goffredo sembra prendere di mira particolarmente la concezione della sinderesi e della coscienza, sostenuta dal suo maestro (e poi collega e rivale), Enrico di Gand.²⁶

Va qui brevemente ricordato che Enrico, nella q. 18 del suo *Quodlibet* I (“Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala”),²⁷ discusso nel

²⁴ Queste stesse affermazioni di Goffredo sono presenti anche in Tommaso d'Aquino (cfr. ad esempio *Summa theologiae* I, q. 79, art. 12-13).

²⁵ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XII, q. 2, ed. Hoffmans, p. 84.

²⁶ Sull'impiego di questo concetto in Enrico di Gand cfr. invece spec. R. Macken, “Sinderesi e coscienza nella filosofia di Enrico di Gand”, in B. d'Amore-A. Ales Bello (a cura di), *Metafisica e scienze dell'uomo*. Atti del VII Congresso Internazionale del Centro di Studi e Relazioni Culturali (Bergamo, 4-9 settembre 1980), Roma, Borla, 1982, II, p. 381-387; Id., “Synderesis and Conscience in the Philosophy of Henry of Ghent”, *Franziskanische Studien*, 70, 1988, p. 185-195.

²⁷ A parte questa q. 18 del *Quodlibet* I, nell'opera di Enrico si ritrovano altri brevi accenni ai due concetti di sinderesi e coscienza, come ad esempio nella q. 11 del *Quodlibet* XIII (“Utrum ad eliciendum actum volitionis sufficiat sola obiecti ostensio, an cum hoc requiratur aliqua influentia vel affectio”).

1276, definisce la sinderesi (che il pensatore fiammingo fa derivare da *cum electio*, dal greco *syn*, ‘con’, ed *heresis*, ‘scelta’) come un motore universale, una *electio naturalis* che si trova nella volontà e che spinge quest’ultima ad operare *sempre* secondo la legge naturale. Rispetto alla sinderesi, la coscienza è invece interpretata da Enrico come un abito acquisito e un motore particolare che spinge l’individuo, nelle scelte morali contingenti, ad operare in accordo al dettato della ragione retta: da qui il suo nome, appunto *cum-scientia*. Ancora più radicale di Bonaventura e della generale posizione francescana, Enrico oltre alla sinderesi, colloca pure la coscienza nella sfera affettiva e specificatamente nella volontà.²⁸ Con questa posizione il maestro di Gand spiega che nella dinamica psicologica si può arrivare a contraddire i giudizi della ragione (anche se errante), senza però giungere a contraddire pure la coscienza, perché appunto ragione pratica e coscienza non si identificano, pur concordando tra loro (“Hic est in principio sciendum, quod non sunt idem in operandis ratio recta et conscientia”²⁹). La *ratio recta* e la coscienza infatti, come Enrico chiarifica, pur riguardando entrambe il particolare, appartengono di fatto a due piani differenti: la prima ha a che fare con la parte cognitiva dell’anima, la seconda invece con quella affettiva. Nello specifico, va quindi detto che nella suddivisione enrichiana dell’anima tra una parte *cognitiva* e una *affettiva*, nel primo caso l’anima, per ciò che concerne l’universale, si caratterizza per la conoscenza della legge naturale; per il contingente, invece, per la *ratio recta*. Nel secondo caso (la parte affettiva), nella riproposizione tra universale e particolare, l’anima risulta piuttosto configurarsi, rispettivamente, grazie alla sinderesi, *universalis motor* che stimola ad operare sempre concordemente al dettato della legge di natura, e grazie alla coscienza, *motor particularis*, che porta a scegliere all’unanimità secondo il dettato della ragione retta (senza tuttavia essere l’atto di questa ragione). Con queste distinzioni Enrico riesce bene ad attribuire alla volontà la possibilità di opporsi liberamente alle conclusioni della ragione, ma non a quelle della coscienza; quest’ultima, pur *concordans* con l’intelletto, non giunge mai a coincidere con quello. L’esperienza quotidiana insegna infatti che l’uomo, pur sapendo cosa debba fare in virtù della retta ragione, non ha tuttavia la

²⁸ Cfr. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* I, q. 18, ed. R. Macken (Henr. de Gand. *Opera Omnia*, V), Leuven-Leiden, Leuven University Press-Brill, 1979, p. 152, ll. 26-28: “Unde e contra ratio erronea non est idem cum erronea conscientia, et hoc ideo quia conscientia ad partem animae cognitivam non pertinet, sed ad affectivam” (nell’edizione *effectivam*).

²⁹ Ibid., p. 151, ll. 16-17.

coscienza di farlo, agendo o precipitosamente senza ascoltare i dettami di quella, o seguendo la coscienza troppo passivamente, o addirittura scegliendo deliberatamente di agire contro di essa. Così accade che chi opera contro la ragione non ha il rimorso della coscienza (tutt'al più ne ha poco), ma conserva viceversa quello della sinderesi,³⁰ che rimane sempre radicata nell'uomo, anche nei peccati peggiori, in modo tale da permettere alla grazia divina di poter continuare ad operare.³¹ Per questo, specifica Enrico nella q. 18 del suo primo *Quodlibet*, non è la stessa cosa dire che se la volontà è contro la ragione errante lo è anche contro la coscienza errante (“Non est igitur idem quantum ad propositam quaestionem, voluntatem discordare a ratione erronea et a conscientia erronea”³²), perché “Unde e contra ratio erronea non est idem cum erronea conscientia”.³³ A partire da questi presupposti, Enrico ricava la conclusione che la volontà peccherà maggiormente agendo contro la coscienza, che non contro la ragione, in quanto finirà così per commettere un doppio errore.³⁴ In altri termini, nella interpretazione enrichiana della dinamica morale, la *voluntas*, opponendosi alla ragione errante, ne contrasta i giudizi, ma non contrasta le leggi morali universali della sinderesi; contraddicendo invece la coscienza, la volontà si contrappone alla ragione (a cui la coscienza si riferisce, senza tuttavia

³⁰ Ibid., p. 153, ll. 50-54: “Unde omnes tales agunt contra scientiam sine omni conscientia remordente aut modica, solum habentes remorsum synderesis, quae omnino exstingui non potest”.

³¹ Cfr. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* XIII, q. 11, ed. J. Decorte (Henr. de Gand. *Opera Omnia*, XVIII), Leuven, Leuven University Press, 1985, p. 124, ll. 35-36: “Sed istaabilitas multum reprimatur per habitus vitiosos, manet tamen in re naturaliter remurmurans malo, etiam in damnatis, et pertinet ad synderesim”.

³² Cfr. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* I, q. 18, ed. Macken, p. 153, ll. 54-55.

³³ Ibid., p. 152, ll. 26-27.

³⁴ Ibid., p. 153, ll. 63-67: “Agens enim contra conscientiam contemnit iudicium rationis et voluntatis inclinationem simul. Agens autem contra erroneam rationem tantum, non contemnit nisi iudicium rationis tantum, non inclinationem voluntatis, nisi quoad synderesim”. Come fa notare G. Alliney (*Il nodo del giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, Bari, Edizioni di Pagina, 2009, p. 355-356, nota 3) il testo enrichiano non è chiaro a proposito di questa conclusione: “Qui Enrico sembra incorrere in una certa incongruenza: infatti, chi agisce contro la ragione erronea in effetti, nel caso l'abbia sviluppata, agisce anche contro la coscienza erronea, ma non agisce contro la sinderesi, perché questa non può essere erronea (come invece può essere la coscienza) dato che non si forma da un accordo fra volontà e ragione, ma rappresenta la naturale pulsione (quasi scelta, dice Enrico) conforme alla legge di natura. Dunque la sinderesi è sempre buona, e allora chi agisce contro la ragione erronea può, se con questo compie un'azione migliore, opporsi alla coscienza erronea e allo stesso tempo seguire la sinderesi”. Il problema secondo Alliney risiede proprio nella congiunzione *nisi*, presente nel testo enrichiano dell'edizione critica e che due codici della questione invece non riportano.

identificarsi) e alla stessa sinderesi (a cui la coscienza corrisponde come il particolare rispetto alla sfera dell'universale della parte *affectiva* dell'anima), divenendo così malvagia. Il tentativo di Enrico è quello di prendere le distanze dalle posizioni di tutti quei maestri che, come Tommaso d'Aquino o Alberto Magno, avevano piuttosto posto coscienza e sinderesi nel solo ambito dell'intelletto; in tal modo essi erano arrivati alla conclusione che agire contro la ragione significa automaticamente agire contro coscienza e contro i precetti divini e naturali, che proprio nella ragione venivano collocati.³⁵ Nel testo uno degli obiettivi di fondo di Enrico è invece quello di mostrare che nel momento in cui si sbaglia moralmente, la causa principale è da imputare sempre e comunque alla volontà: l'errore deriva sì da un oggetto valutato male dalla ragione (che quindi è errante), caratterizzata da una forma di ignoranza; questa ignoranza, a sua volta, ha tuttavia la sua causa principale nell'azione della volontà. Sempre nella sua q. 18 del *Quodlibet* I, proprio nel contesto della trattazione della coscienza e della sinderesi, il maestro di Gand, nello spiegare l'origine di una ragione errante, presenta infatti una breve discussione sull'ignoranza. Questa viene definita come la costante causa dell'errore della ragione e distinta in 'involontaria' e 'volontaria': la prima (*ignorantia facti*) si verifica quando, come accade nei fanciulli, di fatto non si conoscono le cose e le circostanze; in questo caso non vi è alcuna colpa morale se la volontà segue la ragione errante perché l'errore è scusabile (Enrico precisa che la volontà va considerata come cattiva *simpliciter*, pur se buona *secundum quid*). L'ignoranza volontaria può invece essere sia una *ignorantia affectata* e sia una ignoranza frutto di negligenza (dovuta ad esempio ad un mancato studio). In entrambi questi due ultimi casi, l'errore della ragione non giustifica più quello della volontà che la segue, perché qui, in un certo senso, ci troviamo direttamente o indirettamente di fronte ad un errore che ha un inizio volontario:³⁶ in questo ultimo caso sarebbe preferibile che la volontà discordasse dalla ragione errante. Abbiamo qui certamente a che fare con le posizioni già espresse da Enrico nella q. 17 di questo stesso *Quodlibet* I sull'*incontinentia*: l'errore dell'intelletto e la sua ignoranza dipendono dalla volontà (Enrico qui usa proprio l'espressione *ignorantia voluntaria*). Si tratta di una prima forma di volontà, che pecca venialmente.

³⁵ Cfr. Thomas de Aquino, *In II Sent.*, d. 39, q. 3, a. 3.

³⁶ Cfr. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* I, q. 18, ed. Macken, p. 154, ll. 88-90: "...tunc error rationis non excusat voluntatem operantem secundum rationem, quia quodammodo est voluntarius. Ubi enim initium est voluntarium, et omnia sequentia".

Il peccato mortale si verificherà invece solo quando la volontà deliberativa concorderà con i giudizi sbagliati dell'intelletto, visto che questi ultimi sono provocati da una ignoranza consapevole. Detto altrimenti, secondo Enrico, l'errore dell'intelletto e la sua ignoranza dipendono fondamentalmente dalla volontà. Tuttavia, andando contro il giudizio dell'intelletto e sbagliando, l'individuo non perde i due motori dell'azione, che spingeranno la volontà a seguire i principi primi universali e a dotarla della capacità di correggere l'errore della ragione (visto che coscienza e sinderesi ricadono proprio sotto il dominio della volontà) nel caso questo si verificasse. Con queste affermazioni per Enrico di Gand è senza dubbio importante chiarire che il merito o il demerito dell'azione morale risiede nella facoltà volitiva, luogo autentico della libertà: la volontà è capace di ribellarsi al consiglio della ragione e di rettificare il suo giudizio sbagliato, grazie all'attitudine di orientare sempre il proprio agire al bene, sia a livello universale che particolare, rispettivamente, con la sinderesi e la coscienza (di cui si caratterizza).

La lettura che Goffredo propone della sinderesi e della coscienza sembra contraddire da una parte questa 'interpretazione volontaristica' proposta da Enrico di Gand e, dall'altra, quella ad esempio tomista di collocare esclusivamente sinderesi e coscienza nella parte razionale dell'anima, sganciandola dalla volontà. Nel resto del testo, Goffredo infatti spiega meglio in che senso la coscienza include sia un atto della ragione, che della volontà. Anche se la coscienza è la parte finale di un sillogismo pratico, che prende avvio da un fine scelto dalla volontà e che poi spinge a sua volta l'agire della volontà, di fatto ogni cosa che la facoltà volitiva vuole, non può non desiderarla se prima non è stata giudicata buona e conveniente dalla ragione:

Quamvis ergo conscientia isto modo includat actum voluntatis, male tamen dicitur a quibusdam quod essentialiter sit actus voluntatis arguentibus hoc eo quod aliqui habentes magnam scientiam de agibilibus, conscientiam modicam habent de eisdem, quia per talem scientiam modicam inclinationem habent ad bene agendum; e contra habentes modicam scientiam de agibilibus magnam conscientiam videntur habere de illis, quia ad bene agendum efficaciter inclinantur; haec autem non sic se haberent, ut dicunt, si conscientia esset actus intellectus. Praeterea actus conscientiae dicuntur ligare, remordere, stimulare, et sic de aliis, quae videntur ad actus voluntatis pertinere. *Sed dicendum quod istae rationes non valent*; quia duplex habetur notitia de agibilibus, scilicet in universali et secundum regulas universales, alia in particulari et secundum regulas particulares. Conscientia vero proprie non pertinet ad notitiam primo modo dictam, sed secundo modo quae includit voluntatem finis, prout Philosophus dicit, sexto *Ethicorum*, quod bonum intellectus practici est veritas

*confesse se habens appetitui recto; et de ista verum est quod qui plus habet de scientia plus habet de conscientia; ista enim, ut dictum est, includit actum voluntatis finis et inclinatur ad actum voluntatis eius quod est ad finem; et sic habens talem scientiam habet inclinationem ad agendum; talis etiam scientia pro eo quod includit voluntatem finis ex hoc habet efficere actus praedictos, videlicet ligare; et cetera. Cum ergo secundum praedicta conscientia includat assensum intellectus iudicantis aliquod particulare agibile esse agendum, voluntas non poterit, ut videtur, contrarium eligere et agere nisi habeat contrarium iudicium de eodem, cum voluntas nihil velit nisi secundum quod est a ratione iudicatum.*³⁷

Come spiega Goffredo, evidentemente contro la lettura della coscienza ‘a favore della volontà’ di Enrico di Gand, nel momento in cui si parla di coscienza, ci stiamo occupando dell’ambito del particolare, ovvero proprio di quella sfera di azione dove il giudizio razionale non può in alcun modo essere omesso, né tanto meno essere tenuto in second’ordine, visto che la volontà è vincolata al giudizio estimativo della ragione. Poiché dunque è soprattutto nel dominio del contingente che la ragione deve vagliare e giudicare, è sbagliato e non valido (“*istae rationes non valent*”) sostenere che la coscienza abbia a che fare con la sola sfera affettiva. Al contrario, per Goffredo, proprio in virtù del nesso tra ambito del particolare e razionalità, e tra sfera affettiva e sfera razionale (nel momento in cui la prima dipende dalla seconda), si ricava l’assunto per cui chi possiede più conoscenza, possiede automaticamente più coscienza morale (“*qui plus habet de scientia plus habet de conscientia*”) e viceversa.³⁸

Diversamente da Enrico allora, per Goffredo, nel momento in cui la volontà si oppone alla ragione, sia retta sia erronea, finisce così con l’agire anche contro la coscienza, visto che sia la coscienza, che opera nel contingente, che la scelta della volontà medesima, necessitano del giudizio razionale. È falso quindi sostenere, secondo Goffredo, che si possa sbagliare razionalmente per ignoranza, senza tuttavia contraddire la coscienza retta o erronea (che continua a permanere come disposizione nell’essere umano) con la possibilità di poter ancora agire moralmente bene. Se si opera contro la ragione, si opera automaticamente anche contro la coscienza e la legge divina e naturale, senza più alcuna possibilità di poter eseguire un’azione buona. Nel momento in cui non ascolta una coscienza che è erronea, l’individuo crede infatti per ignoranza che stia agendo contro una coscienza retta; in questo senso il suo peccato permane, visto che il suo agire è mosso

³⁷ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XII, q. 2, ed. Hoffmans, p. 84-85.

³⁸ Cfr. Lottin, *Psychologie et morale*, p. 269.

dall'intenzione di trasgredire ciò che avverte essere giusto (pur di fatto sbagliando):

Praeterea si sic agens peccaret, cum non peccaret secundum quod agens secundum conscientiam quam habet in actu, immo potius recte secundum hoc ageret, simul in eodem actu aliquis peccaret et recte ageret. Sed ista positio non potest stare nisi sane exponatur; quoniam, secundum quod illa videtur praetendere, nullus posset agere contra conscientiam proprie loquendo, sed magis ageret ex ignorantia actuali eius quod dictat conscientia remanens in habitu; *quod tamen est falsum*. Qui enim agit secundum conscientiam erroneam, ille potest dici agere ex ignorantia, quia iudicat esse bonum simpliciter et agendum illud quod agit. Sed qui agit contra conscientiam sive rectam sive erroneam non iudicat illud quod agit esse bonum simpliciter et legi divinae consonum; immo potius contrarium. Item nullus sic agere peccare simpliciter diceretur; quod est contra communem doctrinam sacrorum doctorum dicentium quod qui agit contra conscientiam aedificat ad gehennam.³⁹

Detto altrimenti, nella dottrina enrichiana, la volontà, in quanto luogo della sinderesi e della coscienza può, non solo liberamente contraddire il giudizio della ragione (sia retta che erronea⁴⁰), conservando in essa immutati i principi primi universali, ma anche, proprio in base a questi principi, correggere la ragione e compiere una scelta eticamente giusta. Per Goffredo, viceversa, la volontà, opponendosi alla ragione, finisce di conseguenza anche con il contraddire la coscienza, che alla ragione è specialmente connessa. La coscienza, pur infatti costituendo il frutto della dinamica psicologica tra facoltà volitiva e razionale, riguarda innanzitutto la sfera intellettuale: essa ha a che vedere con il contingente, ovvero con quell'ambito dove viene massimamente richiesto l'impiego valutativo

³⁹ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XII, q. 2, ed. Hoffmans, p. 85.

⁴⁰ In realtà va ricordato che anche per Enrico la volontà che si discosta dalla ragione errante pecca: poiché infatti la scelta della volontà dipende dall'oggetto, nel modo in cui viene presentato dalla ragione, nel momento in cui decide di andare contro la ragione, essa nasconde l'intenzione di deviare da un consiglio che in apparenza le risulta buono, anche se nei fatti è cattivo (cfr. ad esempio Henricus de Gandavo, *Quodlibet* I, q. 18, ed. Macken, p. 154, ll. 90-3). Tuttavia, Enrico qui sta parlando di una prima forma di volontà, che nel momento in cui non segue la ragione, pur se errante, ricade in una forma di peccato veniale; per non incorrere nel peccato mortale invece, la volontà deliberativa (ovvero la seconda forma di volontà) dovrebbe disgiungersi dalla valutazione razionale. Enrico sta qui accennando per la prima volta a due 'tipi' di volontà distinti *secundum intentionem* all'interno della volontà stessa: si tratta dei concetti di *voluntas ut natura* (ovvero della volontà portata naturalmente a seguire il bene) e *voluntas ut libera* (la volontà in grado anche di peccare, contravvenendo ai giudizi della ragione), che verranno definitivamente elaborati a partire dalla q. 22 del *Quodlibet* IV in poi. Cfr. a proposito Alliney, *Il nodo del giunco*, p. 57; M. Leone, *Filosofia e teologia della vita attiva. La sfera dell'agire pratico in Enrico di Gand*, Bari, Edizioni di Pagina, 2014, spec. p. 54-105.

razionale; la stessa volontà inoltre non è in grado di volere o desiderare niente che non sia stato stimato dalla ragione.

La questione 2 del *Quodlibet* XII di Goffredo di Fontaines, oltre a inserirsi nella controversia a proposito della collocazione della sinderesi e della coscienza nella sfera della volontà oppure in quella della ragione, si innesta altresì in altri due dibattiti (tra loro connessi), ampiamente discussi tra i maestri dell'epoca in campo morale, relativi alla coscienza: quello sul valore obbligatorio e normativo della coscienza e quindi quello relativo alla coscienza errante. Per quanto riguarda il primo problema, si deve ricordare che molti dei maestri medievali, come Goffredo, si pongono il quesito se anche la coscienza abbia, proprio come accade con la sinderesi, un valore obbligatorio (infatti gli autori dell'epoca impiegano la forma verbale latina *ligare*, ovvero 'legare'): dato che essa viene considerata come lo specchio della legge divina e naturale nelle azioni particolari,⁴¹ contraddirla significherebbe nei fatti peccare mortalmente. Tuttavia, nel modo in cui è già emerso, se la sinderesi come disposizione naturale è sempre buona, la coscienza invece, in quanto abito acquisito e poiché debilitata dal peccato, è facilmente soggetta allo sbaglio. Il ruolo della coscienza nella scelta morale è allora quello di obbligare, oppure solo quello di consigliare? Molti dei contemporanei di Goffredo, da Bonaventura, a Tommaso d'Aquino, a Enrico di Gand, si chiedono poi come possa sorgere una coscienza errante e in che modo questa, nell'ambito del particolare, possa arrivare ad obliare e rinnegare la presenza della sinderesi, a livello universale. Un'altra domanda ricorrente è la seguente: se è vero che si pecca mortalmente quando si contraddice la coscienza (nel momento in cui si stabilisce che la coscienza comporta infatti un'obbligatorietà nella scelta), cosa succede quando si ha a che fare con una coscienza sbagliata e inefficace, che risulta in conflitto con il diritto naturale e divino?

Secondo Goffredo, si devono distinguere tre modi, in base a cui ci si può chiedere se si possa agire contro coscienza:⁴² il primo è quando la coscienza permane nell'individuo solo come abito; il secondo modo è quando la coscienza si attualizza nel sillogismo pratico che riguarda la scelta contingente, ma in modo imperfetto e incompleto; e il terzo è quando la coscienza si attualizza in modo completo e perfetto. In altri termini, può

⁴¹ Cfr. Lottin, *Psychologie et morale*, p. 374ss. Cfr. ad esempio Thomas de Aquino, *De veritate*, q. 17, art. 2.

⁴² Tommaso d'Aquino del *De veritate* (q. 17, art. 1) discute sul fatto che la coscienza possa essere considerata in tre modi: come atto, potenza o come abito.

esistere una coscienza che come abito ci spinge o meno a compiere una scelta, e quindi una coscienza che agisce nell'atto dell'azione compiuta, o in modo imperfetto oppure in uno perfetto. L'opinione del maestro di Liegi è che è possibile agire contro coscienza quando questa costituisce soltanto una disposizione, un abito (ovvero la coscienza del primo tipo); non sarà invece possibile agire contro una coscienza che si attualizza in modo completo e perfetto (terzo modo).⁴³ Soprattutto quindi in questo ultimo caso, infatti, ovvero quello di una coscienza che si attualizza in modo perfetto, sembra che la coscienza *ligat*; l'individuo, in altri termini, non ha possibilità di contraddirla senza peccare:

Et ideo videtur in proposito distinguendum quod, cum quaeritur utrum aliquis possit agere contra conscientiam, sic videlicet quod conscientia manente agat contra illud quod dicat illa conscientia, conscientiam manere potest intelligi uno modo sic quod illa remaneat in habitu solum; alio modo sic quod remaneat in actu aliquo incompleto et imperfecto; tertio modo sic quod illa remaneat in actu omnino perfecto et completo. Quod autem aliquis contra conscientiam agat manentem primo modo, hoc est possibile; et sic concedit praedicta positio quod contingit aliquem agere contra conscientiam. Sed quod aliquis agat contra conscientiam tertio vero modo, hoc est impossibile.⁴⁴

Goffredo chiarisce che nel meccanismo morale può verificarsi la circostanza che contro una coscienza che agisce, si possieda un'altra coscienza in atto, che in qualche modo prescrive cosa c'è da fare o non fare. Questo succede perché nell'essere umano possono sussistere allo stesso tempo due notizie, ovvero due coscienze (*notitiae*) contrarie su uno stesso aspetto dell'agire. Ciò si spiega proprio con il fatto che la coscienza dipende pure dalla volontà (intesa come termine iniziale e quindi come finale del sillogismo pratico): questa facoltà può caratterizzarsi di diverse e contrapposte affezioni, che possono fare vedere una medesima cosa sotto aspetti differenti, come conveniente oppure sconveniente.⁴⁵ Può così accadere che,

⁴³ Stranamente nel testo non compare alcun riferimento alla coscienza intesa nel secondo modo.

⁴⁴ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XII, q. 2, ed. Hoffmans, p. 85-86.

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 86: "Et secundum hunc intellectum verum est, prout etiam dicta positio dicit, quod nullus potest agere contra conscientiam nec peccare. Secundum hunc enim intellectum solum valent quae circa haec in dicta positione dicuntur. Sed non sic communiter dubitatur circa articulum praesentem, sed supponitur quod *contra conscientiam agens habeat aliam conscientiam in actu aliquo modo dictantem de aliquo quod sit vel quod non sit agendum: et simul cum hoc habeat notitiam aliquo modo contrariam de eodem quod sit vel non sit agendum. Et ideo declarandum est quomodo duae tales notitiae possunt simul stare. Et ad huiusmodi evidentiam est intelligendum quod homo sic potest*

in una determinata condizione, qualcuno sia disposto all'onestà e a seguire le leggi divine; e invece in un'altra può accadere l'opposto. L'incontinente appunto, pur possedendo la *notitia* che l'atto di fornicare sia ingiusto e contro la legge divina, può ad esempio in un particolare momento, a causa dell'insorgere di una forte passione, giudicare e possedere la *notitia* che l'atto di fornicare è conveniente, perché piacevole. Nel caso dell'*incontinentia* infatti, come afferma anche Aristotele nel III Libro del *De anima*, l'intelletto mostra all'individuo il giudizio sul risultato futuro dell'azione, ma questo rimane nella situazione presente, cedendo al peccato.⁴⁶ Goffredo fa a tal proposito l'esempio del malato: nonostante la ragione gli mostri le conseguenze negative che possono ricadere sulla sua salute nel caso in cui bevesse del vino, egli decide comunque di berlo, visto che nel momento presente il vino gli procura piacere. È ovvio che in una situazione di questo tipo è possibile che nell'individuo vi siano simultaneamente due *notitiae* contrarie:

Haec autem videtur intentio Philosophi, tertio *De anima*, dicentis quod contrarii fiunt appetitus in hoc cum ratio et concupiscentia contrariantur; quia intellectus aliquando ab aliquo concupiscibili retrahere iubet propter alicuius futuri considerationem; sicut cum febricitanti ex iudicio rationis videtur abstinendum a vino ne febris inualescat in futuro; sed concupiscentia nititur ad accipiendum propter ipsum iam, id est propter id quod est in praesenti. Videtur enim quod in praesenti est delectabile et bonum ex eo quod non sic attenditur ad futurum absens quod non sic movet ad retrahendum, sicut attenditur ad delectabile praesens quod vehementius movet ad agendum existente passione.⁴⁷

Nel meccanismo psicologico, a partire dalle due considerazioni contrarie (*contrarias aestimationes*) che possono trovarsi simultaneamente nella volontà (considerata come termine iniziale), la ragione pratica riconosce quindi due fini, da cui si desumono due premesse maggiori, e si formano due sillogismi caratterizzati da due diverse conclusioni. Quando l'intelletto in un momento apprende una di queste conclusioni come maggiormente conveniente e maggiormente buona, spinge e causa a sua volta la volontà

esse dispositus secundum diversas affectiones voluntatis vel appetitus quod aliquid unum potest sibi videri conveniens secundum condicionem unius affectionis et disconveniens secundum condicionem alterius affectionis⁷.

⁴⁶ Detto altrimenti, sembra quindi che nel sillogismo pratico ancora una volta a rivestire un ruolo importante rimane per Goffredo la ragione: benché si possa essere travolti dalle passioni e dai giudizi contrari che possono sovrastare la volontà, l'intelletto, in base alle esperienze passate vissute dall'individuo, può far avvertire che quello che al momento presente risulta dilettevole e buono, nel futuro non lo sarà.

⁴⁷ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XII, q. 2, ed. Hoffmans, p. 86-87.

(intesa come termine finale) a scegliere, concludendo definitivamente il sillogismo pratico. La volontà a quel punto non può volere qualcosa di contrario a ciò che è stato proposto dall'intelletto e opera di conseguenza la sua scelta.⁴⁸ Goffredo, nel resto della questione, passa a spiegare come possa tuttavia accadere che, in un determinato momento, l'intelletto individui come conveniente un fine spingendo a questo la volontà (considerata come termine del sillogismo), e in un altro, invece, ne individui uno differente, che sembra essere addirittura opposto al primo.⁴⁹

Goffredo precisa che nella ragione⁵⁰ possono sussistere insieme due *notitiae*: si tratta in realtà di due atti che solo apparentemente sono contrari, ma che nei fatti costituiscono una stessa *notitia* considerata però in rapporto all'universale e quindi al particolare. Goffredo fa due esempi, il mentire in comparazione al bene della verità, e il dovere di preservare la propria vita. Di fatto, a ben vedere, queste *notitiae* presenti nell'atto dell'intelletto non sono né plurime e né tantomeno contraddittorie. Come afferma anche Aristotele nel VII Libro dell'*Etica Nicomachea*, vi possono essere più modi di conoscere (*scire*) e ciò può accadere perché una cognizione concerne un livello universale e l'altra invece un livello

⁴⁸ Ibid., p. 87: "Unde in omnibus talibus processibus intellectus practici apprehendetur quasi duo fines a quibus sumuntur duo principia sive duae maiores propositiones et formantur duo syllogismi duas conclusiones concludentes. Sed quia alterum finium talium magis vult voluntas, quia intellectus in hora illud apprehendit sub ratione magis convenientis et magis boni, ideo conclusionem quae ex tali fine deducitur voluntas eligit et acceptat et movet ad agendum illud quod sic conclusum est. Ex quo etiam patet quod, cum electio inter aliqua duo requirat quod ambo simul apprehendantur, oportet praedicta iudicia intellectus aliquo modo contraria simul esse ad hoc quod voluntas alterum illorum praeeligat".

⁴⁹ Ibid., p. 88: "Nec tamen propter hoc potest dici quod huiusmodi quod voluntas sic eligit conclusum per syllogismus pratum nec potest non eligere tali syllogismo manente in intellectu, sit causa ipsa voluntas finis et non intellectus, quia nec ipsa voluntas potest esse in actu volendi finem nisi apprehendatur prius ab intellectu ipse finis sub ratione convenientis; et sicut non potest non eligere conclusum deductum ex huiusmodi fine stante tali apprehensione, scilicet quod ex aestimatione sumpta a voluntate finis deducitur, ita etiam stante tali apprehensione de fine, quia scilicet sub ratione convenientis simpliciter apprehenditur, non potest voluntas illum non velle nisi apprehendatur alius finis sub ratione magis convenientis qui finem illum excludat, prout patet per Anselmum ubi supra, ita quod *semper actus intellectus per se e directe habet causalitatem super actum voluntatis, et non e converso. Sed unde hoc veniat quod intellectus nunc talem finem sic sub ratione convenientis apprehendit et voluntas ex consequenti appetit, et in alia hora alium finem sub ratione magis convenientis apprehendit; et quomodo haec potestati nostrae subiacent specialem requirit inquisitionem*".

⁵⁰ Anche in questo punto il testo dell'edizione di Hoffmans appare poco chiaro e ambiguo.

particolare. Goffredo prende il caso della menzogna e della verità. Pur se a livello universale l'atto della ragione considera (*aestimat*) che si deve evitare la menzogna e scegliere sempre la verità, in una circostanza contingente, come ad esempio quella di aver salva la vita corporale, l'atto della ragione (la coscienza) può arrivare a considerare preferibile mentire per conservare la vita, piuttosto che dire la verità:

Hoc idem etiam, scilicet quod tales notitiae non sunt simpliciter plures nec contrariae, patet ex hoc quod una dicitur cognitio alicuius in universali, alia vero dicitur cognitio illius in particulari [...] verbi gratia, in proposito consideratio mendacii comparati ad hoc quod est exclusivum veritatis solum et sic ipsum esse fugiendum; vel ad hoc quod est conservativum vitae solum et sic ipsum esse faciendum, dicatur consideratio mendacii universalis vel in universali; consideratio vero eiusdem comparati ad utrumque simul dicatur consideratio eius in particulari. Si ergo aliquis sit sic dispositus quod magis vult conservare vitam quam veritatem, licet utrumque secundum se et absolute velit considerando et iudicando quod non est mentiendum, quia malum est in quantum consideratur solum ut est exclusivum veritatis, sic habetur de mendacio non faciendo cognitio in universali. Considerando vero quod, quantumcumque sit malum, quia veritatis exclusivum, quia tamen simul cum hoc consideratur etiam quod est vitae conservativum quod aestimatur melius in sic disposito, et ideo isto malo et exclusione illius boni non obstante propter hoc bonum vitae iudicatur faciendum, sic habetur de mendacio faciendo cognitio in particulari simul cum iudicio de non faciendo in universali. Haec enim iudicia, ut dictum est, non repugnant.⁵¹

In tal caso, l'atto della ragione, ovvero la coscienza dell'uomo giusto (*vir iustus*), a livello dell'universale, consisterà nel considerare e nell'aver la *notitia* che la bugia è un vizio da evitare. Per salvaguardare la propria vita tuttavia, la ragione dell'uomo giusto potrebbe invece far valere la *notitia* (apparentemente contraria all'altra), di non evitare la bugia, visto che, nel caso contingente, il bene (la salvaguardia della vita) esclude la verità. Con questo esempio è evidente che ci troviamo di fronte a due *notitiae* della ragione (*conscientiae*) che sembrano contraddittorie, ma che in realtà si diversificano perché hanno a che vedere con due ambiti diversi, cioè quello universale (che rimane solo un abito) e quello contingente, che attualizzandosi deve avere di volta in volta a che fare con la situazione contingente (“una est sic in habitu quod nullo modo est in actu, alia vero est in actu”):

Et secundum hoc, distinctio Philosophi in septimo *Ethicorum*, ubi dicit quod aliquis potest dici scire aliquid dupliciter: in universali vel in particulari, item in habitu vel

⁵¹ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XII, q. 2, ed. Hoffmans, p. 89-90.

actu, uno modo potest sic intelligi quod ista membra ad cognitiones diversas in actu referentur; alio vero modo oportet quod ad diversas cognitiones referantur quarum una est sic in habitu quod nullo modo est in actu, alia vero est in actu. Nam cum scire mendacium in actu fugiendum quidem sic quod solum in universali et non in actu sic quod in particulari sit scire in habitu respectu huius quod est scire mendacium fugiendum in actu, sic scilicet quod in particulari secundum hoc idem est scire aliquid in universali et scire illud in habitu, et scire aliquid in particulari et scire illud in actu; et sic intelligitur quod aliquid potest sciri in actu dupliciter vel in actu completo vel in actu incompleto; si autem accipitur scire mendacium fugiendum in habitu sic quod nihil de hoc cogitetur in actu propter vehementiam passionis vel tentationis, sic distinguitur scire in habitu a scire in actu tam universali quam in particulari; et sic non sunt idem scire in universali et scire in habitu, quia scire in habitu sic est nullo modo scire in actu, scire autem in universali est scire in actu quodam incompleto et invalido ad agendum.⁵²

Pertanto, secondo Goffredo, conoscere le regole universali non è la stessa cosa che conoscerle in atto, avere conoscenza di qualcosa nell'abito non è la stessa cosa che avere conoscenza di quella medesima cosa nell'atto. Da questo ragionamento il maestro di Liegi ricava la conclusione che si può agire contro una coscienza sia retta, che erronea, visto che rispetto alla *notitia* della ragione a livello universale (la coscienza come abito), ve ne può essere un'altra in atto, che riguarda appunto la coscienza che opera nel particolare e che spinge a fare l'opposto rispetto alla coscienza come abito, proprio come accade nel caso di mentire per aver salva la vita.⁵³ Tuttavia, agendo contro coscienza, l'individuo finisce sempre con il peccare.

⁵² Ibid., p. 90-91.

⁵³ Va ricordato che Goffredo di Fontaines, insieme a Enrico di Gand è uno tra i primi autori nella storia del pensiero ad abbozzare una originaria teoria di diritti personali e umani degli individui, come quello della salvaguardia della vita materiale e della difesa del proprio corpo (*Quod.* IV, q. 16; *Quod.* VIII, q. 11; *Quod.* XII, qq. 16; 19; 20). Cfr. V. Mäkinen, *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Leuven, Peeters, 2001 (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales, Bibliotheca, 3), p. 120-123; Id., "Rights and Duties in the Scholastic Discussion on Extreme Necessity", in V. Mäkinen-P. Korkman (eds.), *Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse*, Dordrecht, Springer, 2006, p. 37-62; S. G. Swanson, "The Medieval Foundations of John Locke's Theory of Natural Right: Rights of Subsistence and the Principle of Extreme Necessity", *History of Political Thought*, 18, 1997, p. 404-414; B. Tierney, "Natural Rights in the Thirteenth Century. A Quaestio of Henry of Ghent", *Speculum*, 67, 1992, p. 58-68; Id., *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Atlanta, Scholars Press, 1997, spec. p. 78-89; Id., "Tuck on Rights: Some Medieval Problems", *History of Political Thought*, 4, 1983, p. 429-441; R. Tuck, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Rispondendo all'interrogativo della questione, Goffredo chiarisce infatti che la coscienza ha sicuramente un valore vincolante e che si pecca sempre agendo contro di essa, sia che si configuri come erronea, che retta: senza ricadere in giochi di parole, la coscienza in atto, poiché si attualizza nella situazione contingente, può riconoscere attraverso la ragione pratica di seguire qualcosa che a livello universale (la coscienza come abito) non andrebbe fatto (ad esempio il mentire per avere salva la vita). Tuttavia, secondo Goffredo, si peccherà maggiormente andando contro una coscienza erronea, che non agendo secondo quella, poiché nel primo caso si terrà in scarsa considerazione l'attualizzazione nell'ambito del particolare, di chi, ad esempio, nella situazione concreta di perdere la propria vita materiale, decide, secondo una coscienza erronea, di omettere di seguire la verità e di andare contro il precetto universale di non mentire. In tal senso, se si decidesse di andare contro la coscienza erronea che incita a mentire, si finirebbe per non tenere in considerazione la condizione particolare del pericolo di perdere la vita che, invece, il non dire la verità aiuterebbe a conservare.

Con questo ragionamento Goffredo riesce apertamente pure a prendere le distanze dai sostenitori del ruolo egemone della volontà nella vita morale (ad esempio Enrico di Gand), ricavando la conclusione che la facoltà volitiva, per quanto concerne il suo atto, non è né buona e né malvagia; tutto quello per cui la volontà opta è basato sul giudizio valutativo della ragione. È vero che, nel modo in cui è emerso, il sillogismo morale ha il suo inizio e il suo fine nella volontà, tuttavia la bontà e la malvagità dell'azione della volontà, non si riferiscono al bene o al male come sono nella realtà (*secundum rem*), ma come questi sono appresi e considerati dalla ragione pratica (*per accidens*) rispetto all'ambito del contingente:

Patet ergo quod aliquis potest agere contra conscientiam et sic agens peccat sive sit recta conscientia sive erronea. Immo agens contra conscientiam erroneam gravius peccat quam agens secundum eam, quia in actu magis contemnit. Ex quo enim voluntas in actu suo non est bona vel mala praecise, quia illud in quod fertur secundum suam naturam est tale, sed in quantum sub tali ratione apprehenditur, quia obiectum voluntatis est aliquid secundum quod apprehensum quantum ad bonitatem vel malitiam voluntatis in actu suo, non refert utrum illud in quod fertur sit bonum vel malum secundum rem, sed secundum quod apprehensum. Quia ergo illud quod est bonum simpliciter potest apprehendi sub ratione mali et sic habet rationem mali licet per accidens, scilicet propter apprehensionem rationis, voluntas autem fertur in illud secundum quod est apprehensum et sic sub ratione mali: ideo voluntas illa est mala simpliciter, quia vult malum, non quidem illud quod est malum

per se, sed illud quod est malum per accidens, scilicet propter apprehensionem rationis.⁵⁴

Questo ovviamente significa che per Goffredo la coscienza, pur riguardando la volontà, non si identifica con la volontà, né va a collocarsi esclusivamente in essa. Pertanto, secondo Goffredo: 1) l'errore della volontà dipende da quello della ragione, e non il contrario; quando la volontà opta per il male, avremo a che fare con un male *per accidens* e non con un male *per se*, visto che la volontà sta seguendo il giudizio sbagliato della ragione;⁵⁵ 2) per questo suo dipendere nella scelta morale dalla ragione, la volontà non può assolutamente essere considerata il luogo esclusivo della coscienza, ovvero dei principi primi universali nell'ambito del particolare.

Se allora la coscienza corre il rischio di sbagliare, sia perché può dipendere da un giudizio razionale sbagliato e sia perché ha sempre a che vedere con l'ambito particolare dove opera maggiormente l'influsso della passione, bisogna chiedersi cosa possa saldamente assicurare l'esecuzione di una condotta moralmente buona. Questo qualcosa è rappresentato, secondo Goffredo, proprio dalla *sinderesi* che, costituendo l'abito dell'intelletto naturale a livello dell'universale, non viene mai meno. A tal proposito, nella q. 5 del *Quodlibet* XIV, Goffredo, discutendo delle virtù dell'amicizia e della carità, ad un certo punto si interroga se i peccati veniali possano in qualche modo diminuire e ridurre la carità. Egli a riguardo spiega che ad un livello universale, l'individuo si caratterizza di principi primi che sono naturalmente noti, senza che alcun discorso o investigazione razionali servano a dimostrarli. Nel campo dell'agire questi principi riguardano proprio la *sinderesi*. Anche se può accadere che nella sfera del contingente (dove opera la coscienza, che in questo testo tuttavia non viene menzionata) si possono commettere degli errori a causa dell'insorgere della passione, i principi primi universali rimangono comunque *naturaliter* radicati e immutati nell'uomo, incitandolo ad agire bene e destandogli il rimorso per le azioni malvagie:

⁵⁴ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XII, q. 2, ed. Hoffmans, p. 91.

⁵⁵ Tutto ciò accade nel comportamento dell'incontinente, che sbaglia a motivo di una volontà che segue una ragione erronea: nel momento in cui la volontà si lascia trasportare dalle passioni, di fatto essa sta seguendo il *bonum per accidens* dettato dalla ragione errante, non il *bonum simpliciter secundum rem*. La distinzione tra una coscienza erronea *per accidens* e una coscienza vera *per se* si ritrova nella q. 17 del *De veritate* di Tommaso d'Aquino.

Ergo oportet *naturaliter* nobis esse indita principia speculabilium, ita etiam principia operabilium oportet esse nobis indita, et haec dicuntur pertinere ad quemdam habitum naturalem quem dicimus synderesim, quae dicitur instigare ad bonum et remurmurare malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum et iudicamus inventa [...] ita etiam est in potestate nostra applicare huiusmodi principia agibilium ad conclusiones ordine convenienti, et ageneratur recta notitia quae est principium rectae operationis, et ideo cum huiusmodi primorum principiorum maneat notitia semper in unoquoque, in potestate uniuscuiusque est ut fiat bonus, cum virtute habitus primorum principiorum possit se dirigere et regulare nisi negligens existat. Quia etiam in potestate uniuscuiusque remanet notitia istorum.⁵⁶

Se allora la coscienza gioca un ruolo fondamentale nella dinamica psicologica della morale, ma non basta a stimolare sempre l'essere umano verso un'azione eticamente valida, per agire bene all'individuo rimane il contributo significativo della sinderesi.

Sinderesi e coscienza tuttavia anche per Goffredo, come per altri maestri medievali, servono solamente a dirigere e a spingere verso un'azione moralmente buona, ma non costituiscono, né tanto meno determinano, il merito dell'azione, che rimane piuttosto nel campo del libero arbitrio. A questo riguardo, va ricordato che, per Goffredo, il libero arbitrio appartiene innanzitutto alla ragione e alle sue decisioni. Per il maestro di Liegi, infatti, la ragione non è solo la facoltà egemone dell'anima umana a motivo del suo atto e del suo oggetto, ma essa è pure la sola facoltà autenticamente libera, visto che la libertà della volontà risiede invece solo nella sua operazione in relazione all'intelletto (la volontà non possiede un pieno controllo dei propri atti e dell'oggetto di questi atti⁵⁷). In tal modo, sia l'abito naturale della sinderesi, sia la coscienza (come abito e come atto) lavorano reciprocamente a destare nell'individuo la vocazione al bene, operando principalmente e innanzitutto con la ragione (sotto il cui dominio ricade il libero arbitrio). In questa prospettiva Goffredo può sostenere che è in potere dell'uomo peccare per ignoranza dell'intelletto e per la negligenza

⁵⁶ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* V, q. 12, ed. Hoffmans, p. 55-56.

⁵⁷ Come spiega Goffredo nella q. 10 del *Quodlibet* VI, in realtà la volontà è anche libera: e questo sia a motivo della immaterialità della sua natura, sia perché dipende, nell'esecuzione dei suoi atti e del suo oggetto, dall'intelletto (dall'*arbitrio*), che è pure libero; in altri termini la libertà della volontà si spiega perché essa è in grado di raggiungere rettamente il fine a cui è chiamata, e non perché può operare una scelta indipendentemente dai dettami della ragione. Cfr. M. Leone, "Non quaecumque necessitas excludit libertatem: Goffredo di Fontaines e la libertà della volontà e dell'intelletto", *Medioevo*, 2017, in corso di pubblicazione.

della volontà, e di essere in grado di agire virtuosamente attraverso l'esercizio retto della conoscenza:

*Ideo sumus causa ignorantiae in intellectu et malitiae in voluntate per negligentiam, et scientiae rectae et virtutis per diligentiam. Sed verum est quod sicut dictum est quod homo impeditur ne ad suam perfectionem attingat, ad quam habet praedicta principia a natura, et huiusmodi impedimenti non est aliquid unum per se causa, sed ex pluribus concurrentibus causaliter potest contingere, ita etiam in agibilibus huiusmodi negligentiae per quam homo impeditur circa agibilia non est dare causam unam per se et determinatam, sed ex diversis hoc contingere potest. Sed quia, ut dictum est, etiam ipsa impedimenta subsunt potestati nostrae, ideo etiam omnia quae ex his contingunt, hominibus merito imputantur.*⁵⁸

In questa interpretazione della sinderesi e della coscienza non va quindi dimenticato il 'tratto intellettualista' di fondo della dottrina etica di Goffredo: ovvero che la responsabilità morale appartiene sempre alla ragione dell'individuo, visto che la volontà non è in grado da sola di valutare e di agire contro il giudizio di quella. Le inclinazioni a seguire i principi primi morali (soprattutto la coscienza), pur originandosi dall'azione reciproca di volontà e intelletto, dovranno, per risultare efficaci, stimolare soprattutto la ragione. La prospettiva in cui si muove Goffredo in ambito etico è infatti sempre caratterizzata dall'idea che l'uomo è padrone dei propri meriti e demeriti (in collaborazione con l'azione inderogabile della grazia divina), nella misura in cui, rispettivamente, esercita o non esercita la propria razionalità.⁵⁹

Conclusioni

Alla stregua degli altri pensatori medievali, Goffredo di Fontaines riconosce nella sinderesi e nella coscienza i due principi dell'anima umana che stimolano e istigano l'individuo a perseguire il bene e il giusto e a evitare il male. In particolare, la sinderesi opera a un livello universale e, in quanto abito dell'intelletto naturale, al modo dei principi speculativi, risulta

⁵⁸ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* V, q. 12, ed. Hoffmans, p. 57-58.

⁵⁹ Cfr. Leone, "Non quaecumque necessitas"; Lottin, *Psychologie et morale*, spec. vol. I; F.-X. Putallaz, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Fribourg-Paris, Éditions Universitaires-Éditions du Cerf, 1995 (Vestigia, 15); A. San Cristóbal Sebastian, *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300. Estudio histórico-doctrinal*, Madrid, Editorial y Librería CO. CUL. S. A., 1958; W. Schöllgen, *Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Hervaeus Natalis. Ein Beitrag zur Geschichte des Kampfes zwischen Augustinismus und Aristotelismus in der Hochscholastik*, Düsseldorf, Schwann, 1927.

inestinguibile, senza poter essere mai scalfita dal peccato. La coscienza è invece intesa come una tendenza a seguire i primi principi morali, con cui si applica la conoscenza (della sinderesi e della ragione) all'esercizio di una potenza: in questo senso essa è definita come una conoscenza (*notitia*) pratica che opera nell'ambito del particolare, e come il risultato di un sillogismo morale che prende avvio dalla volontà e termina nella volontà. Tuttavia, poiché la volontà sceglie sempre, secondo Goffredo, a partire dal giudizio della ragione, allora la coscienza riguarda innanzitutto il modo di agire della ragione. La coscienza è pure definita da Goffredo come *testimonium*, in quanto essa serve per sapere se un atto compiuto o da compiere è retto o meno.

Nel meccanismo morale coscienza e sinderesi, pur non potendo forzare, ma solo inclinare il libero arbitrio dell'individuo ad agire rettamente (esse cioè non hanno alcun valore meritorio), giocano un'opera fondamentale nell'architettura della scelta morale: la volontà (intesa come primo termine del sillogismo), ascoltando i dettami della sinderesi, desidera seguire i precetti divini e, grazie al giudizio valutativo della ragione, individua il fine della sua scelta. La ragione a sua volta aderisce essa stessa a questi precetti e mette in atto i mezzi per arrivare al fine, spingendo la volontà (considerata come termine finale); proprio al termine di questo processo psicologico viene a generarsi la coscienza. Secondo Lottin, la lettura della coscienza e della sinderesi proposta da Goffredo è intermedia tra l'interpretazione che connette queste due inclinazioni dell'anima alla volontà (come abbiamo visto tipica, ad esempio, dei francescani e di Enrico di Gand) e l'interpretazione che le connette all'intelletto (propria ad esempio di Tommaso d'Aquino).⁶⁰ Nonostante la coscienza sia una *notitia* che nasce dal rapporto tra facoltà volitiva e facoltà intellettiva, credo tuttavia che Goffredo elabori una teoria della coscienza e della sinderesi comunque a favore della facoltà intellettiva. Nel modo in cui è emerso dall'analisi dei testi appena svolta, la posizione del maestro di Liegi si muove innanzitutto contro la dottrina di coscienza e sinderesi sostenuta da Enrico di Gand e lungo le linee dell'interpretazione tomista. In tal senso per Goffredo: 1) è vero che la coscienza dipende pure dalla volontà (come termine iniziale e finale del sillogismo pratico), ma questa facoltà non può scegliere niente senza una previa valutazione della ragione. La coscienza è dunque fondamentalmente un atto della ragione e non della volontà. Nel caso della fornicazione ad esempio, astenersi da questa pratica è

⁶⁰ Cfr. Lottin, *Psychologie et morale*, p. 268.

sicuramente un bene; tuttavia la volontà non può perseguire questo bene se non in base a quanto le consiglia la ragione. Se quindi l'oggetto del desiderio viene presentato dalla ragione erronea come un male, viene individuato dalla volontà sotto l'aspetto di male. In tal senso la volontà risulta sicuramente cattiva, poiché vorrebbe un male; tuttavia si tratta di un male che è tale non per se stesso (*per se*), ma *per accidens*, cioè in forza del giudizio della ragione. Nel momento in cui la ragione presenta invece questo oggetto di desiderio come un male, la volontà non può volerlo se non appunto come un male: non perché sia un male per se stesso, ma perché è un male nella considerazione della ragione. 2) Goffredo quindi arriva alla conclusione che ogni qual volta la volontà discorda dalla ragione, sia retta che erronea, finisce sempre con il sempre peccare; 3) la volontà nel momento in cui si opporrà la ragione (sia buona che errante), andrà di fatto anche ad agire contro la coscienza. Non è possibile, come aveva ad esempio sostenuto Enrico di Gand, che la volontà possa distaccarsi dalla ragione e persino correggere un giudizio sbagliato di questa, perché ospita in sé, sia a livello universale, che particolare, i principi primi naturali e divini (sinderesi e coscienza); 4) la volontà non può essere il luogo esclusivo della coscienza perché proprio la coscienza ha a che fare con l'ambito del contingente, dove serve soprattutto il giudizio valutativo razionale.

L'aspetto interessante della dottrina di Goffredo è poi il fatto che egli, sulla scorta di alcuni autori precedenti, come Bonaventura o Tommaso d'Aquino, distingue due tipi di coscienza (*notitiae*): la coscienza come abito (che si potrebbe denominare 'coscienza potenziale') e la coscienza come atto (che potremmo definire 'coscienza applicata'⁶¹). Proprio a livello della coscienza come atto può sorgere l'errore, visto che si tratta di avere a che fare con la situazione concreta dell'agire: vi sarà pertanto una coscienza che si attualizza in modo perfetto ed una coscienza che si attualizza in modo imperfetto e sarà erronea. Per il fatto che la coscienza è una *notitia* che concerne soprattutto la ragione (è di fatto un atto della ragione), questa ragione, stando a quanto afferma Aristotele nel VII Libro dell'*Etica Nicomachea*, può riguardare diversi tipi di conoscenze. Nei fatti, non si tratta di *notitiae* contraddittorie e incompatibili, in quanto, a seconda del piano a cui si riferiscono (universale e particolare), sono entrambe vere e

⁶¹ Le definizioni di 'potential conscience', 'applied conscience' sono impiegate da Langston per designare, rispettivamente, il primo e il secondo tipo di coscienza (quella relativo all'abito e quindi all'atto) di Bonaventura: cfr. D. Langston, "The Spark of Conscience: Bonaventure's View of Conscience and Synderesis", *Franciscan Studies*, 53, 1993, p. 79- 95, in part. p. 81.

valide. Può tuttavia accadere che proprio nella distinzione tra una prospettiva contingente e una universale, queste *notitiae* dell'intelletto possono entrare in contraddizione tra loro: ad esempio, se a livello universale si ha la *notitia* che bisogna evitare di mentire, nella sfera del contingente, nel momento in cui l'individuo si trova nella condizione di salvaguardare la propria vita materiale, potrebbe riconoscere come bene il mentire. Questo spiega, secondo Goffredo, il fatto che la coscienza ha sempre, come la sinderesi, un valore normativo e vincolante (*liget*), pur se si caratterizza di diversi e opposti giudizi: essa va sempre seguita per quello che detta, ed è comunque un peccato della volontà contraddirla.

Ciò accade non solo nel caso di una coscienza che è retta, ma pure in presenza di una coscienza che si attualizza in modo erroneo, visto che la volontà pensa per ignoranza, a motivo di un suggerimento sbagliato della ragione, di avere a che fare con una coscienza retta. In quest'ultimo caso poi, trasgredendo una coscienza erronea, l'individuo non andrebbe a tener conto dell'attualizzazione della coscienza nella situazione concreta dell'agire: nell'esempio del mentire e del dire la verità riguardo alla salvezza corporale, la volontà è tenuta e vincolata a seguire la coscienza erronea (che pure *liget*), per cui si deve mentire, perché in quel caso particolare, andando contro quella coscienza sbagliata, si metterebbe a repentaglio la vita materiale dell'individuo.

Un altro fattore ad emergere dall'analisi dei testi dedicati da Goffredo alla coscienza e alla sinderesi è la visione ottimistica dell'uomo e della vita morale, propria di molti autori medievali. Nonostante l'essere umano possa essere vizioso e cedere al peccato, egli rimane comunque, secondo Goffredo, il padrone (*dominus*) dei propri atti, grazie al caratterizzarsi di queste disposizioni naturali (soprattutto della sinderesi), che lo inclinano al bene e che agiscono in connessione alla sfera razionale. In questa prospettiva, possedendo una ragione retta, si crescerà nell'esercizio delle virtù; mentre sarà totalmente impossibile caratterizzarsi di virtù intellettuali e morali in presenza di una ragione erronea:

Et est dicendum quod quaestio videtur quaerere de modo acquirendi virtutes morales, quia argumenta procedunt de virtute quae ex assuefactione operum acquiritur. Est tamen considerandum quod, cum virtutes intellectuales consistant essentialiter in rectitudine rationis, morales autem essentialiter consistant in rectitudine appetitus participantis ratione, sive rectitudine rationis qua actus ipsius appetitus per eorum conformitatem ad ipsam rectificantur, *impossibile est habere virtutem sive intellectualem sive moralem, ratione erronea existente* [...] Per praedicta patet responsio ad obiecta, quia, prout declaratum est, non solum est in potestate

hominis fieri bonum, quia in potestate eius est agere operationes per appetitum quae ad hoc requiruntur, sed etiam est in potestate hominis recte iudicare per intellectum et per hoc operationes recte informare.⁶²

Per Goffredo la presenza di questi principi naturalmente noti dell'agire servono ovviamente ad aiutare e a contribuire all'azione influente della grazia divina. Rispetto ad altri suoi colleghi, la posizione di Goffredo pare tuttavia ricadere in un maggiore 'intellettualismo' a livello etico, visto che la sua dottrina sembra del tutto a favore dell'autonomia morale dell'uomo: affinché attualizzi un'azione virtuosa e meritoria, l'individuo deve innanzitutto e semplicemente esercitare la rettitudine della ragione; solo a questo punto e in questo modo potrà umilmente collaborare all'opera della grazia divina:

Quamvis ergo in aliquo sit talis dispositio naturalis, et ex hoc etiam tale iudicium contra rectam rationem in particulari, quia tamen, ut dictum est, in eodem remanent praedicta principia, scilicet et notitia principiorum generalium et inclinatio in bonum secundum se, et haec etiam insunt homini *naturaliter et est in potestate sua* illis uti, et se iuvare contra praedicta duo, scilicet contra iudicium circa particularem finem et contra inclinationem in illum – sicut enim homo per huiusmodi iudicium etiam circa particularem finem contra rectam rationem et per huiusmodi inclinationem appetitus in illum potest seipsum quasi impedire renitendo rationi rectae et voluntati sic in generali remanentibus, - ita etiam remanet in potestate eius ut per huiusmodi rectam rationem et inclinationem voluntatis rectam in bonum secundum se, possit se mutare reprimendo et frenando appetitum qui natus est etiam contra suam propriam inclinationem obedire rationi, secundum illud *Genesis*: subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius. *Sic ergo semper est in potestate hominis quod fiat bonus, supposito adiutorio gratiae divinae semper parato ex parte Dei, nisi ex parte nostra obicem ponamus, sed quod in nobis est faciamus et ad hoc diligentes simus utendo videlicet bonis praedictis nobis naturaliter a Deo secundum intellectum et appetitum insertis.*⁶³

Nel suo ottimismo Goffredo è dunque convinto che è sempre nel dominio dell'uomo la possibilità di agire rettamente, tenendo presente l'influsso naturale e continuamente presente della sinderesi, la connessione particolare di sinderesi e coscienza con la ragione e quindi l'azione indiscussa della grazia di Dio. Per quanto l'uomo possa comportarsi in maniera perversa, rimane quindi in lui la vocazione morale a seguire la legge naturale, punto di partenza per la sua conversione. Avendo a che fare con la sfera della volontà, ma soprattutto con quella dell'intelletto, queste due

⁶² Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* V, q. 12, ed. Hoffmans, p. 46, 60.

⁶³ Ibid., p. 57.

tendenze al bene eserciteranno tuttavia un'influenza maggiore nel momento in cui l'essere umano impiegherà al meglio la propria razionalità. Per compiere opere eticamente valide, insieme all'aiuto imprescindibile della grazia divina, all'uomo basterà umilmente progredire nella conoscenza e contribuire così alla sua salvezza:

Ad evidentiam quaestionis est intelligendum, quod cum habens erroneam rationem et existens vitiosus moraliter sit in peccato mortali, supponendum est quod nullo modo talis poterit resurgere nec effici virtuosus simpliciter et perfecte, *sine gratia Dei operante et cooperante. Et ideo supposita generali influentia Dei qua, quantum est ex parte sua, paratus est influere et influit adiutorium gratiae, si ex parte nostra obicem non ponamus, sed id quod ad nos pertinet facientes, nos humiliter disponamus*, est intelligenda quaestio quomodo ex parte hominis potest fieri quod ad virtuosum statum revertatur, ipso ut positum est existente in errore rationis ...⁶⁴

REFERENCES:

- Alliney, Guido, *Il nodo del giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, Bari, Edizioni di Pagina, 2009.
- Borgonovo, Graziano, *Sinderesi e coscienza nel pensiero di San Tommaso d'Aquino: Contributi per un "ri-dimensionamento" della coscienza morale nella teologia contemporanea*, Suisse, Editions universitaires Fribourg, 1996.
- De Blic, Jacques, "Syndérèse ou conscience?", *Revue d'ascétique et de mystique*, 25, 1949, p. 146-157.
- Gabbi, Luca-Petruio Vittor U. (a cura di), *Coscienza: storia e percorsi di un concetto*, Roma, Donzelli Editore, 2000.
- Langston, Douglas C., "The Spark of Conscience: Bonaventure's View of Conscience and Synderesis", *Franciscan Studies*, 53, 1993, p. 79-95.
- Langston, Douglas C., *Medieval Theories of Conscience*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/conscience-medieval/>.
- Leone, Marialucezia, *Filosofia e teologia della vita attiva. La sfera dell'agire pratico in Enrico di Gand*, Bari, Edizioni di Pagina, 2014.
- Leone, Marialucezia, "Non quaecumque necessitas excludit libertatem: Goffredo di Fontaines e la libertà della volontà e dell'intelletto", *Medioevo*, 2017, in corso di pubblicazione.
- Lottin, Odon, "La syndérèse chez Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin", *Revue Néoscholastique de Philosophie*, 20, 1928, p. 18-45.
- Lottin, Odon, "La psychologie de l'acte humain chez s. Jean Damascène et les théologiens du XIIIe siècle occidental", *Revue Thomiste*, 14, 1931, p. 631-661.
- Lottin, Odon, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 voll., Gembloux-Louvain, J. Duculot-Abbaye du Mont César, 1942-1960.

⁶⁴ Ibid., p. 45-46.

- Luna, Concetta, "La teologia della grazia: Egidio Romano contro Tommaso d'Aquino nella lettura sul libro II delle *Sentenze*", *Medioevo*, 18, 1992, p. 275-326.
- Macken, Raymond, "Sinderesi e coscienza nella filosofia di Enrico di Gand", in B. d'Amore-A. Ales Bello (a cura di), *Metafisica e scienze dell'uomo*. Atti del VII Congresso Internazionale del Centro di Studi e Relazioni Culturali (Bergamo, 4-9 settembre 1980), Roma, Borla, 1982, II, p. 381-387.
- Macken, Raymond, "Synderesis and Conscience in the Philosophy of Henry of Ghent", *Franziskanische Studien*, 70, 1988, p. 185-195.
- Mäkinen, Virpi, *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Leuven, Peeters, 2001 (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales, Bibliotheca, 3).
- Mäkinen, Virpi, "Rights and Duties in the Scholastic Discussion on Extreme Necessity", in V. Mäkinen-P. Korkman (eds.), *Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse*, Dordrecht, Springer, 2006, p. 37-62.
- Pangallo, Mario, *Legge di Dio, Sinderesi e Coscienza nelle Quaestiones di S. Alberto Magno*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1997.
- Petzäll, Ake, "La syndérèse", *Theoria*, 20, 1954, p. 64-77.
- Pizzorni, Reginaldo M., *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2000.
- Potts, Timothy C., "Conscience", in N. Kretzmann-A. K. Jan Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 687-704.
- Putallaz, François-X., *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Fribourg-Paris, Éditions Universitaires-Éditions du Cerf, 1995 (Vestigia, 15).
- Röhmer, Jean, "Syndérèse", in *Dictionnaire de théologie catholique*, XIV, 1941.
- San Cristóbal Sebastian, Antonio, *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300. Estudio histórico-doctrinal*, Madrid, Editorial y Librería CO. CUL. S. A., 1958.
- Schöllgen, Werner, *Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Hervaeus Natalis. Ein Beitrag zur Geschichte des Kampfes zwischen Augustinismus und Aristotelismus in der Hochscholastik*, Düsseldorf, Schwann, 1927.
- Sciuto, Italo, "Sinderesi, desiderio naturale e fondamento dell'agire morale nel pensiero medievale. Da san Tommaso a Meister Eckhart", in C. Vigna (a cura di), *L'etica e il suo altro*, Milano, F. Angeli, 1994, p. 126-149.
- Sciuto, Italo, *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Torino, Einaudi, 2007.
- Solignac, Aimé, "Synderesis", in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. XIV, Paris, 1990, coll. 1407-12.
- Steel, Carlos, "The Effect of the Will on Judgement. Thomas Aquinas on Faith and Prudence", in T. Pink-M. W. F. Stone (eds.), *The Will and Human Action. From Antiquity to the Present Day*, London-New York, Routledge, 2004, p. 78-98.
- Swanson, Scott G., "The Medieval Foundations of John Locke's Theory of Natural Right: Rights of Subsistence and the Principle of Extreme Necessity", *History of Political Thought*, 18, 1997, p. 404-414.
- Tierney, Brian, "Tuck on Rights: Some Medieval Problems", *History of Political Thought*, 4, 1983, p. 429-441.

- Tierney, Brian, "Natural Rights in the Thirteenth Century. A Quaestio of Henry of Ghent", *Speculum*, 67, 1992, p. 58-68.
- Tierney, Brian, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Atlanta, Scholars Press, 1997.
- Trottmann, Christian, "La Synderèse, sommet de la nature humaine dans l'*Itinerarium Mentis in Deum*", *Dionysius*, 18, 2000, p. 129-150.
- Trottmann, Christian, "*Scintilla synderesis*. Pour une auto-critique médiévale de la raison la plus pure en son usage pratique", in J. A. Aertsen-A. Speer (Hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin-New York, de Gruyter, 2000 (*Miscellanea Mediaevalia*, 27), p. 116-130.
- Tuck, Richard, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Verbeke, Gerard, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington, The Catholic University of America Press, 1983.
- Wippel, John F., *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, Washington, The Catholic University of America Press, 1981.
- Wippel, John F., *Godfrey of Fontaines at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century*, in J.A. Aertsen-K. Emery-Jr.-A. Speer (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte; After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, Berlin-New York, de Gruyter, 2001 (*Miscellanea Mediaevalia*, 28), p. 359-389.
- Wippel, John F., *Godfrey of Fontaines*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/godfrey/#LifWri/>

MARIALUCREZIA LEONE
Sapienza Università di Roma
marialucrezia.leone@uniroma1.it