



La rettitudine della ragione e la colpa di Adamo: Filippo il Cancelliere e la sinderesi

di

MARIALUCREZIA LEONE

ABSTRACT: This article examines the notion of synderesis in Philip the Chancellor (c. 1160-1236). Philip is one of the first and few thinkers who, in order to explain that the *scintilla conscientiae* never dies out, used the figure of Adam and not only, as is typical for the texts of the time, that of Cain. This happens because the aim of the author of *Summa de bono* is to show, with Aristotelian categories, that the synderesis, as part of the original righteousness of human being, is a *potentia habitualis*. Unlike Peter Lombard, Philip holds that synderesis is not a gift of divine grace to compensate for the increase of evil in man, after the original sin. On the contrary, as the power (part of the same substance of the soul) of an innate habit (not acquired or infused, but natural), synderesis was already present in Adam, and remained uncontaminated in the postlapsarian human beings, surviving the first guilt. Synderesis is therefore not a gift from God, but a part of human nature itself.

KEYWORDS: Philip the Chancellor, Synderesis, Medieval Ethics

ABSTRACT: Questo studio prende in considerazione la nozione di sinderesi in Filippo il Cancelliere (c. 1160-1236). Filippo è uno dei primi e pochi pensatori che, per spiegare il concetto della inestinguibilità della *scintilla conscientiae*, impiega la figura di Adamo e non solo, come è tipico per i testi dell'epoca, quella di Caino. Questo accade perché la finalità dell'autore della *Summa de bono* è di mostrare, con categorie aristoteliche, che la sinderesi, in quanto parte della rettitudine originaria dell'uomo, è una *potentia habitualis*. Diversamente dall'opinione di Pietro Lombardo, per Filippo la sinderesi non è una concessione della grazia divina per compensare l'accrescere del male nell'uomo, a seguito del peccato originale. Al contrario, in quanto potenza (parte della stessa sostanza dell'anima) di un abito innato (non acquisito o infuso, ma naturale), la sinderesi era già presente in Adamo, ed è rimasta incontaminata (pur se depotenziata) nel genere umano successivo sopravvivendo alla prima colpa. La sinderesi non è quindi un dono di Dio, ma è parte della stessa natura umana.

ARTICOLI

Syzetesis VI/2 (2019) 371-392

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzetesis.it>

371

KEYWORDS: Filippo il Cancelliere, sinderesi, etica medievale

Introduzione

Per gli autori del Medioevo la sinderesi è quell'attitudine insopprimibile dell'anima in grado sempre e in ogni caso di spingere al bene e far evitare il male; in quanto tale, è una delle parti più nobili dell'uomo ed una delle principali condizioni del comportamento morale¹. Definita di volta in volta enfaticamente *apex mentis*, *scintilla conscientiae*, *pondus voluntatis*, la sinderesi di fatto nasconde l'ottimismo che caratterizza l'etica medievale, per cui nell'essere umano c'è sempre una connaturata capacità di schierarsi dalla parte del bene.

Nei testi dell'epoca la parola compare sotto una doppia dicitura, ovvero come la traslitterazione del greco "suntêrêsis", che deriva da συντηρέω, che significa "preservo", "fisso lo sguardo"; in tal senso sinderesi sarebbe la conservazione, una specie di memoria delle verità morali. Un'altra espressione è "synderesis" che potrebbe invece provenire da "συνδιαρέω" ("distinguo, scegliere insieme"), ed in questa accezione la sinderesi sarebbe una sintesi dei principi morali². Addirittura, secondo

¹ Sui concetti di sinderesi e coscienza in generale e nel pensiero medievale cfr. spec. J. de Blic, *Syndêrèse ou conscience?*, «Revue d'ascétique et de mystique» 25 (1949), pp. 146-157; M. Colish, *Synderesis and Conscience: Stoicism and its Medieval Transformations*, in E. A. Matter-L. Smith (eds.), *From Knowledge to Beatitude: St. Victor, Twelfth-Century Scholars, and Beyond*, University Notre Dame, Notre Dame (IN) 2012, pp. 229-246; W. D. Davies, *Conscience*, in G. A. Buttrick (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Abingdon Press, Nashville 1962, vol. I, pp. 671-676; O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 voll., J. Duculot-Abbaye du Mont César, Gembloux-Louvain 1942-1960, spec. vol. II/1, pp. 103-349; A. Petzall, *La syndêrèse*, «Theoria» 20 (1954), pp. 64-77; T. C. Potts, *Conscience*, in N. Kretzmann-A. K. Jan Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 687-704; I. Sciuto, *Letica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi*, Einaudi, Torino 2007, pp. 308-317; Id., *Sinderesi, desiderio naturale e fondamento dell'agire morale nel pensiero medievale: Da san Tommaso a Meister Eckhart*, in C. Vigna (ed.), *Letica e il suo altro*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 126-149; C. Trottmann, *La Syndêrèse, sommet de la nature humaine dans l'Itinerarium Mentis in Deum*, «Dionysius» 18 (2000), pp. 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 (eds.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, de Gruyter, Berlin-New York 2000, pp. 116-130; M. Waldmann, *Synderesis oder syneidesis? Ein Beitrag zur Lehre vom Gewissen*, «Theologische Quartalschrift» 119 (1938), pp. 332-371.

² Cfr. M. B. Crowe, *The Term Synderesis and the Scholastics*, «Irish Theological Quarterly» 23 (1956), pp. 151-164.

un'altra interpretazione, il termine *sinderesi* nascerebbe da un banale errore di trascrizione di "syneidesis" del testo di Girolamo al *Commento di Ezechiele*³. Pur se la parola sembra comparire nel tardo ellenismo, dove si ritrova appunto il termine τήρησις (da τηρέω, "osservo") e dove essa acquista il significato di "osservazione teoretica"⁴, va specificato che la *sinderesi* è una nozione morale che riguarda soprattutto e primariamente gli autori medievali cristiani dell'Occidente latino.

Ciascuna delle diciture della parola "*sinderesi*" sopra esposte allude in ogni caso a quella attitudine che rende capace, anche chi non crede o non segue i precetti divini: a) di distinguere il bene dal male; b) di avvertire il rimorso dopo il peccato commesso, nonostante le colpe più gravi; c) di relazionarsi alla coscienza⁵.

Tutte queste accezioni della *sinderesi* si ritrovano più o meno esplicitamente già nella citata Glossa di Girolamo a *Ezechiele* I, 5-10, di fatto uno dei primi testi in cui il concetto di *sinderesi* viene teorizzato e discusso nella storia del pensiero⁶. In queste pagine il *doctor ecclesiae*

³ Cfr. S. J. Leiber, *Name und Begriff der Synteresis*, «Philosophisches Jahrbuch» 25 (1912), pp. 372-392. Sul concetto di *syneidesis* cfr. A. Cancrini, *Syneidesis: Il tema semantico della «conscientia» nella Grecia antica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970. Più in generale cfr. C. A. Viano, *La scintilla di Caino: Storia della coscienza e dei suoi usi*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

⁴ Cfr. G. Verbeke, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, The Catholic University of America Press, Washington 1983, spec. pp. 53-70; C. Trottmann, *Syndérèse et contemplation: problèmes de sources et enjeux philosophiques à l'entrée dans la Renaissance*, in C. Trottmann (ed.), *Vers la contemplation: Études sur la syndérèse et les modalités de la contemplation de l'Antiquité à la Renaissance*, Honoré Champion Éditeur, Paris 2007, pp. 193-213, spec. pp. 207-208.

⁵ Cfr. M. G. Baylor, *Action and Person: Conscience in Late Scholasticism*, Brill, Leiden 1977; D. C. Langston, *Conscience and Other Virtues from Bonaventure to MacIntyre*, Penn State University Press, University Park 2001; O. Lottin, *Psychologie et morale*, cit., pp. 103-350; T. C. Pott, *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1980; Id., *Conscience*, cit., pp. 687-704.

⁶ Hieronimus, *Commentarium in Ezechielem*, I I, 6-8, ed. F. Glorie, Brepols, Turnhout 1964, CCSL 25, pp. 11-12: «Plerique, iuxta Platonem, rationale animae, et irascentium et concupiscentium, quod ille λογικόν et θυμικόν et ἐπιθυμητικόν vocat, ad hominem et leonem ac vitulum referunt: rationem et cogitationem et mentem et consilium eandem virtutem atque sapientiam in cerebri arce ponentes, feritatem vero et iracundiam atque violentiam in leone, quae consistit in felle, porro libidinem, luxuriam et omnium voluptatum cupidinem in iecore, id est in vitulo, qui terrae operibus haeret; quartumque ponunt quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συνείδησιν – quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam eiectus est de paradiso, non extinguitur, et, victi voluptatibus vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus –, quam proprie aquilae deputant,

connette le quattro creature bibliche della visione di Ezechiele (ovvero l'uomo, il leone, il bue e l'aquila) sia ai quattro evangelisti e sia, rispettivamente, alle tre parti dell'anima platonica – razionale, irascibile e concupiscibile – e quindi alla *sinderesi*. Questa *vis*, definita da Girolamo *scintilla conscientiae*, è intesa come l'attitudine dell'anima che sprona sempre al bene e dissuade dal male. Nel brano di Girolamo la *sinderesi* si presenta quindi come un termine che si affianca strettamente alla coscienza, purtuttavia distinta da essa; proprio questo aspetto metterà in difficoltà gli autori medievali successivi che saranno in qualche modo costretti a trovare alla *sinderesi* una collocazione all'interno della sfera morale. Per spiegare la natura indistruttibile della *sinderesi*, che permane costantemente nell'uomo, anche di fronte ai peccati più gravi, Girolamo prende in considerazione il caso di Caino il quale, dopo l'omicidio di suo fratello Abele, continua ad essere comunque caratterizzato da questa scintilla della coscienza⁷.

In tutto il periodo medievale, soprattutto a partire dalla fine del XII secolo, il testo di Girolamo è spesso citato⁸, anche e soprattutto a motivo del fatto che viene ripreso da Pietro Lombardo (c. 1100-1160) nel suo *Liber Sententiarum*⁹. A tal proposito basta brevemente ricordare

non se miscentem tribus sed tria errantia corrigentem, quam in scripturis interdum vocari legimus spiritum, qui *interpellat pro nobis gemitibus ineffabilibus*. Nemo enim scit ea quae hominis sunt, nisi spiritus qui in eo est, quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens cum anima et corpore servari integrum deprecatur. Et tamen hanc quoque ipsam conscientiam, iuxta illud quod in Proverbiis scriptum est: *Impius cum venerit in profundum peccatorum, contemnit*» (CCSL, LXXV). A proposito cfr. P. Antin, *Les idées morales de S. Jérôme*, in A. Paul (ed.), *Recueil sur saint Jérôme*, Latomus, Bruxelles 1968, p. 334; G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, Études Augustiniennes, Paris 1974, pp. 125-127; D. Kries, *Origen, Plato, and Conscience (Synderesis) in Jerome's Ezekiel Commentary*, «Traditio» 57 (2002), pp. 67-83. Il testo di Girolamo gode di ampia fortuna nel Medioevo, aprendo la strada a diverse interpretazioni e interrogativi, tra cui: a) quale è l'esatto rapporto che esiste tra *sinderesi* e coscienza (visto che la *sinderesi* è definita, appunto, una "scintilla della coscienza"); b) che connessione sussiste tra questa e le altre potenze dell'anima, soprattutto con la parte razionale; c) cosa la *sinderesi* sia veramente, ovvero se un abito, una facoltà o uno spirito.

⁷ Come osserva Potts, questo esempio è molto singolare, considerato il fatto che mai nella Bibbia Caino mostra pentimento per l'omicidio di Abele: cfr. T. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, cit., p. 10.

⁸ Potts spiega che, per motivi didattici, il testo di Girolamo sulla *sinderesi* finisce con l'essere commentato da circa duecento autori medievali: il *Commento alle Sentenze* di Pietro Lombardo era infatti una tappa fondamentale dell'insegnamento teologico: cfr. T. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, cit., p. 90.

⁹ Petrus Lombardus, *Sent II.*, d. 39, c. III, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas,

che Pietro tratta della sinderesi (la cui parola non menziona letteralmente nel testo) nell'ambito di un discorso dedicato al peccato. Pur riprendendo il *Commento* di Girolamo, Pietro, rispetto a quest'ultimo: 1) connette, tuttavia, la sinderesi alla ragione e non tanto alla coscienza, nominandola *superior scintilla rationis*, invece che *scintilla conscientiae*¹⁰; 2) L'aspetto forse più interessante per il nostro contributo è che Pietro interpreta la sinderesi come la parte di volontà buona e retta, elargita in abbondanza dalla grazia divina, al fine di controbilanciare il movimento della volontà malevola, divenuta sempre più presente nell'uomo a seguito del peccato originale. Nello specifico Pietro Lombardo, alla luce della tendenza a considerare benigna la natura umana prelapsaria, attribuisce ad Adamo, *in prima conditione*, il libero arbitrio ed una *voluntas* naturalmente retta. La distinzione XXXIX del II *Libro delle Sentenze* spiega che, a motivo della colpa originale, nel genere umano è invece accresciuto il movimento della volontà malvagia (connessa al libero arbitrio). Questo aspetto negativo regna potentemente nell'uomo fino a quando non interviene la grazia divina: come rimedio e controbilanciamento al *malus motus*, Dio libera nell'anima il moto volontario naturalmente buono. Soltanto con l'intervento divino l'attività volitiva benevola dell'anima raggiunge quindi una sua efficacia, visto che la volontà retta risulta sempre priva dell'effetto se non è supportata ed aiutata dalla grazia («sed voluntas haec semper caret effectum, nisi gratia Dei adiuvet et liberet»):

[...] Alii enim dicunt, duos esse motus: unum, quo vult bonum naturaliter. Quare naturaliter? et quare naturalis dicitur? Quia talis fuit motus naturae humanae in prima conditione, in qua creati sine vitio sumus, quae proprie natura dicitur. Fuit enim homo creatus in voluntate rectus [...] Unde in *Ecclesiasticis dogmatibus* scriptum est: "Firmissime tene, primos homines bonos et rectos esse creatos cum libero arbitrio, quo possent, si vellent, propria voluntate peccare; eosque non necessitate, sed propria voluntate

Grottaferrata 1971, pp. 555-556. A proposito cfr. spec. M.-D. Chenu, *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Institut d'Études Médiévales, Montréal 1969, pp. 17-32.

¹⁰ Con la sua interpretazione il *magister sententiarum* apre la strada alla correlazione che alcuni autori medievali proporranno tra sinderesi e facoltà razionale; in più egli dà avvio alla riflessione che metterà in connessione la sinderesi al concetto di natura (intesa come natura morale o legge naturale). Come già detto, quando, per motivi di insegnamento, i maestri delle università medievali dovranno commentare l'opera di Pietro Lombardo saranno in qualche modo costretti ad affrontare la discussione sulla sinderesi, che viene quindi ampiamente trattata.

peccasse”. Recte igitur dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in bona et recta voluntate conditus est. Superior enim scintilla rationis, quae etiam, ut ait Hieronymus, “in Cain non potuit extinguui”, bonum semper vult et malum odit». Alium autem dicunt motum esse mentis, quo mens, relicta superiorum lege, subicit se peccatis eisque oblectatur. Iste motus, ut aiunt, antequam alicui adsit gratia, dominatur in homine et regnat, alterumque deprimit motum. Uterque tamen ex libero arbitrio. Veniente autem gratia, ille malus motus eliditur, et alter naturaliter bonus liberatur et adiuvatur ut efficaciter bonum velit. Ante gratiam vero, licet naturaliter velit homo bonum, non tamen absolute concedi oportet bonam habere voluntatem, sed potius malam¹¹.

Il testo delle *Sentenze* spiega chiaramente che la *voluntas naturaliter recta* (ovvero la *sinderesi*), *in nuce* in Adamo prima della disobbedienza, può agire efficacemente nella generazione successiva alla colpa originaria unicamente con il supporto divino. Questa affermazione, da una parte significa che, senza l'intervento della grazia, l'uomo nella condizione postlapsaria rimane schiavo del libero arbitrio e della volontà cattiva e, dall'altro, che, pur essendo corrotta dal peccato, la discendenza di Adamo, grazie alla concessione di Dio di liberare e supportare il *bonum naturaliter*, conserva ancora la possibilità di perseguire il bene ed evitare il male.

Nel commentare la Glossa di Girolamo e le *Sentenze* di Pietro Lombardo, al fine di spiegare il carattere ineludibile ed indistruttibile della *sinderesi*, nei testi medievali si allude spesso all'esempio di Caino¹². Si tratta di un caso esemplare importante, visto che Caino è il primo uomo che, subito dopo l'atto di disobbedienza del progenitore, finisce con il commettere un peccato mortale, uccidendo suo fratello. Caino diventa in altri termini il prototipo della volontà umana in generale che cede facilmente al male nella condizione decaduta, ma che comunque continua a caratterizzarsi della capacità innata di distinguere il bene dal male¹³. Molti autori, rifacendosi all'esempio di Caino, trovano così il modo di spiegare come e a che livello, dopo la colpa di Adamo e la cesura tra la natura innocente e la natura decaduta, la

¹¹ Petrus Lombardus, *Sent. II*, d. 39, c. III, ed. cit., p. 556.

¹² Proprio citando Girolamo, anche Pietro spiega l'ineinguibilità della *sinderesi* rifacendosi all'esempio del peccato di Caino: la *sinderesi*, operante con la ragione, non viene corrotta da nessuna colpa; per questo non è estinta neppure in Caino.

¹³ In alcuni casi, contrariamente ai dannati e al diavolo: cfr. ad esempio Pietro di Poitiers e Goffredo di Poitiers (cfr. O. Lottin, *Psychologie et morale*, cit., pp. 112-114).

sinderesi sia sopravvissuta nel genere umano¹⁴.

Questo studio è dedicato ad esaminare il concetto di sinderesi in Filippo il Cancelliere (c. 1160-1236), uno dei primi e pochi pensatori a teorizzare questa nozione morale anche in relazione alla figura di Adamo e non solo a quella di Caino. La scelta di Filippo di discutere della sinderesi rifacendosi anche al “caso Adamo” risulta singolare. In realtà va detto che, significativamente, nel testo di Girolamo (riportato *supra*, n. 6), a proposito del passo dove si dice che la sinderesi è quella scintilla che non si è estinta nemmeno in Caino, in una nota nell’apparato critico, si trova un riferimento ad Adamo: «Videatur Adam qui ejectus de paradiso est, legendum pro Cain»¹⁵. Sta di fatto però che, nella storia del concetto di sinderesi, tranne che per Filippo e qualche altro autore¹⁶, il valore inestinguibile dell’azione della sinderesi viene spiegato considerando quasi sempre l’esempio della colpa di Caino e quasi mai di quella di Adamo.

Questo ovviamente rende ancora più interessante l’operazione di Filippo di indagare la funzione della sinderesi anche in relazione alla disobbedienza del primo uomo. Perché, allora, rispetto agli altri pensatori medievali, nell’ambito della discussione sulla sinderesi, Filippo sente il bisogno di alludere pure ad Adamo?

Il fine di questo contributo è cercare di comprenderlo.

1. La trattazione della sinderesi nella *Summa de bono*

Le trattazioni sulla sinderesi compaiono nella *Summa de bono*¹⁷ nell’ambito dell’angelologia e a proposito della discussione sulle potenze dell’anima umana¹⁸.

¹⁴ Cfr. R. Mellinkoff, *The Mark of Cain*, University of California Press, Berkeley 1981.

¹⁵ Hieronimus, *Commentarium in Ezechielem*, I, 1, 7, PL 25, col. 22.

¹⁶ Come ci ricorda Lottin, un primo riferimento tra la sinderesi e il peccato di Adamo si trova già in Alessandro Neckam: cfr. O. Lottin, *Psychologie et morale*, cit., pp. 119-122.

¹⁷ La *Summa de bono* è considerata uno dei primi trattati dedicati al problema dei trascendentali e uno dei primi testi a risentire dell’influsso dei nuovi testi avicenniani e aristotelici giunti nell’Occidente latino.

¹⁸ Sul concetto di sinderesi in Filippo il Cancelliere cfr. spec. O. Lottin, *Psychologie et morale*, cit., pp. 138-157; T. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, cit., pp. 12-31; N. Wicki, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2005, pp. 84-114. Alla maniera di molti dei suoi contemporanei e successori, anche Filippo il Cancelliere nella *Summa de bono*, ogni volta che si occupa della sinderesi, cita spesso il passo di Girolamo.

Nella *quaestio* IX del II Libro del testo, Filippo è chiamato a rispondere al quesito «Si in angelis sit synderesis». Sembrerebbe che gli angeli posseggano *naturaliter* la *sinderesi* e che questa *vis*, che fa continuamente avvertire il rimpianto per le colpe commesse, persista sempre nella ricerca del bene, senza essere corrotta dal peccato. Il problema si pone, tuttavia, per gli angeli ribelli, che volontariamente si sono allontanati dal bene e hanno scelto il male: si può allora affermare che gli angeli decaduti provino rammarico, proprio grazie a ciò che il profeta Isaia definisce “verme della coscienza” (i.e. la *sinderesi*)? Se la *sinderesi* è connessa alla razionalità, e l'*intellectus* degli angeli è per natura più retto di quello degli uomini, si può forse supporre che la *sinderesi* provochi in queste creature un rimorso maggiore di quello avvertito dagli esseri umani? Filippo risponde al quesito spiegando che la scintilla della coscienza va intesa come correlata all'intelletto o all'affezione (ovvero alla volontà). Si tratta però ancora di capire se questa *vis* presente negli angeli sia connessa all'intelletto o all'affezione in riferimento al libero arbitrio, oppure se questa *vis* si rapporti all'intelletto o all'affezione nella *sinderesi*. Se per scintilla della coscienza si intende la *vis* correlata al libero arbitrio in riferimento all'intelletto, allora essa non è estinta nel diavolo. Se, invece, per questa scintilla si allude alla *vis* connessa al libero arbitrio fondato sulla affezione, bisogna ulteriormente verificare se essa si riferisca al male o al bene. Nel primo caso, l'*affectus* non può estinguersi negli angeli ribelli, nel secondo invece sì (in queste creature si estingue cioè il debito dell'affezione del bene), in quanto non viene più desiderato il bene con il libero arbitrio della volontà. Detto altrimenti, negli angeli decaduti, a livello del libero arbitrio, il ruolo della *scintilla conscientiae* si esplica nella pena e non nella ricerca del bene. Ciò succede per il fatto che, restando nell'ambito del libero arbitrio della volontà, per queste creature è dilettevole il male, senza nessun pentimento per il peccato commesso (diversamente dal dannato, che si duole per la colpa operata). Questo spiega il perché, per quanto riguarda il diavolo, tenendo conto della sua volontà connessa al libero arbitrio, egli non prova alcun istinto in direzione del bene, visto che si diletta nel male. Ciò nonostante il demonio prova afflizione per il male della pena che deve sopportare e non può eludere (in questo opera la scintilla della coscienza). Allo stesso modo, nel dannato, la scintilla della coscienza risulta estinta per quanto riguarda la parte razionale, ma perdura in quella legata alla volontà, poiché l'*affectus* del bene permane in lui *secundum quid*¹⁹. La scintilla che invece non si spegne mai,

¹⁹ Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. N. Wicki, Francke, Berna 1985, vol. I,

considerando sia l'intelletto e sia l'affetto del bene in generale, è la scintilla superiore che è la *sinderesi*; questa scintilla non è estinta nemmeno nel diavolo e nei dannati, pur se la sua efficacia perde ovviamente in purezza a causa del peccato:

Ad aliud respondeo quod in dampnato scintilla que est secundum liberum arbitrium, licet extincta sit secundum quid quantum ad intellectum ex parte liberi arbitrii, tamen plus viget quantum ad intellectum quam quantum ad affectum. Intelligit bonum et malum ut primum, sed non ita pure. Affectus etiam boni remanet secundum quid, ut apparet in divite epulone, Luc. XVI, qui volebat bonum fratribus. Item in dampnatis remanet scintilla superior, scilicet *synderesis*, quantum ad intellectum et affectum boni generaliter, tamen non ita pura sicut primum, quia lesa sunt naturalia tam in angelo quam in homine per peccatum²⁰.

Da questa prima discussione sulla *sinderesi* emerge come la tendenza della posizione di Filippo sia quella di distinguere una *vis* che è connessa al libero arbitrio e che nelle pagine successive verrà identificata con la coscienza vera e propria, da una *vis* superiore, disconnessa dal libero arbitrio, riguardante l'intelletto e la volontà del bene in generale, che è la *sinderesi*. La prima forma di *vis* ha un carattere deontico e, nel momento in cui si relaziona alla parte volitiva dell'anima, perdura nel diavolo e nei dannati in riferimento al male, ma non al bene. Contrariamente a questa, la *vis* superiore rappresentata dalla *sinderesi* permane sempre e comunque nelle creature (sia umane che angeliche) anche dopo il peccato; tuttavia essa non opera a livello puro, in quanto sono ormai lese le qualità naturali delle creature che hanno ceduto alla colpa.

Nella *Summa de bono* un'altra breve trattazione sulla *sinderesi* compare nella *quaestio* II del IV Libro (*De bono quod est ex corporali et intellectuali creatura*), a proposito della discussione sulle potenze dell'anima umana. Tra queste Filippo cita sia le potenze sensibili (*sensus*, *sensualitas*, *phantasia* e *memoria*) sia quelle spirituali, tra cui egli annovera, accanto alla *ratio*, *estimatio*, *intellectus*, *liberum arbitrium* e *voluntas*, anche la *sinderesi*²¹:

pp. 102-103.

²⁰ Ivi, p. 103, ll. 48-55.

²¹ Stando a Wicki, Filippo in questa classificazione delle potenze dell'anima si rifà a Giovanni Damasceno, nella traduzione di Burgundio da Pisa: cfr. N. Wicki, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers*, cit., pp. 84-85.

Similiter de sensibus habetur tum corporalibus tum spiritualibus; similiter sunt eius ratio, estimatio et intellectus et liberum arbitrium et voluntas et synderesis, de quibus inquirere oportet convenientiam et differentiam. [...] Similiter oportet cognoscere voluntatem propter meritum et demeritum quod in voluntate attenditur; liberum vero arbitrium propter gratie infusionem et heresim illorum qui dicebant gratiam sine libero arbitrio vel liberum arbitrium sine gratia proficere ad salutem. Synderesim etiam in sacris Scripturis accipimus, ut in Ez. I per aquilam ibi: "Facies aquile" etc., de qua dicitur quod non errat, in quibusdam tamen precipitatur et extinguitur; intellectum autem tamquam oculum mentis quo ad eterna deflectitur et propter eos quibus sunt visiones intellectuales²².

In questo testo ad emergere è soprattutto l'inclusione della sinderesi tra le potenze spirituali, e la sua differenziazione sia dalla volontà (a cui spetta il merito e la colpa per l'azione commessa) e sia dal libero arbitrio, che coopera con la grazia divina. Rispetto all'intelletto ("occhio della mente"), la sinderesi ("faccia dell'aquila") non sbaglia; tuttavia essa in alcuni individui sembra decaduta ed estinta.

Nelle pagine successive, la sinderesi è identificata in una potenza naturale ed è ancora distinta, oltre che dal libero arbitrio, sia dalla volontà naturale (*thelisis*)²³ sia dalla volontà come appetito razionale (*bulisis*):

Ex hiis perpendi potest comparatio predictarum divisionum pertinentium ad motivas, hoc adiecto ut intelligatur de thelisi, que est voluntas naturalis, et de synderesi et libero arbitrio et bulisi. Et propter hoc intelligendum est quod liberum arbitrium dividitur contra synderesim; secundum synderesim enim est determinatio ad bonum et remurmuratio quantum ad iudicium. Illa enim est ex parte superiori trahens ad bonum et declinans a malo; liberum arbitrium quod in nobis est flexibile ad utrumque, quemadmodum concupiscibilitas in parvulis et concupiscentia in adultis sive fomes peccati, trahit ex parte inferiori. Voluntas autem naturalis dividitur contra voluntatem deliberativam, hoc commune voluntas, quemadmodum synderesis et proheresis, iudicium antecedens et deliberativum [...] Ad sextum respondeo quod liberum arbitrium dividitur contra synderesim ut potentia

²² Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. cit., p. 158, ll. 6-9; 11-18.

²³ Tuttavia nelle pagine successive Filippo spiegherà che la sinderesi non si identifica pienamente con la volontà naturale, perché quest'ultima è solo una potenza; la sinderesi è invece una potenza abituale, capace di agire senza impedimenti: cfr. Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. cit., p. 199.

contra potentiam; proheresis autem dividitur contra synderesim, prout synderesis est habitus, ut infra dicitur. Item synderesis dividitur contra liberum arbitrium prout est motivum naturale in bonum, liberum arbitrium in bonum et in malum. Item synderesis dividitur contra proheresim, prout synderesis est iudicium naturale de bono, proheresis deliberativum²⁴.

Nel passo: 1) riemerge la distinzione tra libero arbitrio e sinderesi: la prima potenza, dal carattere flessibile, è il *motivum naturale* che ha a che vedere con la scelta tra bene e male, la sinderesi è invece il *motivum naturale* che concerne soltanto la scelta del bene; 2) la sinderesi è definita *potentia*, ma anche *habitus*²⁵ e *iudicium naturale de bono*, differente dalla *proheresis*, che ha invece a che fare con la deliberazione.

Fino a questo momento, nonostante il passo in avanti di trattare la sinderesi anche attraverso una terminologia aristotelica, facendo riferimento alla scelta deliberata (*proheresis*), alla volontà naturale (*thelisis*), all'intelletto (*intellectus*), all'appetito razionale (*bulisis*), etc..., Filippo sembra tuttavia seguire le interpretazioni dei suoi predecessori sulla sinderesi: questa *vis* morale è un attributo naturale dell'uomo che, differentemente dal libero arbitrio, è teso alla scelta del solo bene; sotto il profilo della moralità essa sembra inestinguibile.

Nella *Summa de bono* la trattazione più completa sulla sinderesi si ritrova nel IV Libro, nell'articolo 3 della *quaestio* II (interamente incentrata su questo concetto morale). Alla discussione, che fa seguito a quella sul libero arbitrio, sono dedicati quattro interrogativi: se la sinderesi sia una potenza o un abito («Utrum sit potentia vel habitus»); se la sinderesi appartenga al libero arbitrio o alla ragione («Utrum sit eadem libero arbitrio aut rationi»); se per mezzo della sinderesi sia possibile peccare («An secundum eam contingit peccare»); se la sinderesi possa mai estinguersi («An possit extingui»)²⁶. Questi quattro quesiti relativi alla natura della sinderesi, alla sua collocazione nella sfera intellettiva o in quella affettiva, alla sua infallibilità e distruttibilità, sono molto importanti per la storia stessa del concetto di sinderesi visto che, ogniqualvolta gli autori successivi discuteranno di questa nozione morale si porranno proprio le stesse domande di Filippo²⁷. Se gli ultimi

²⁴ Ivi, p. 162, ll. 91-100; p. 164, ll. 162-167.

²⁵ Come vedremo, Filippo definirà la sinderesi una "potenza abituale" (Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, IV, q. II, art. 3).

²⁶ Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. cit., pp. 192-205.

²⁷ Condivido l'opinione di Cunningham, quando afferma che Filippo il Cancelliere

due problemi, riguardanti la possibilità o meno di peccare e di estinguersi della sinderesi, sono presenti anche nelle riflessioni dei pensatori precedenti, per lo più teologi e canonisti, Filippo, nel modo in cui è già emerso, è uno dei primi a porsi domande “filosofiche” su questa capacità morale, indagando la sua natura e la collocazione nell’anima, e confrontandosi con i nuovi testi etici e psicologici di Aristotele giunti nell’Occidente latino.

Non a caso, il primo interrogativo a cui il nostro autore è chiamato a rispondere è dedicato a comprendere, con categorie aristoteliche, se la *vis* di cui Girolamo parla commentando il passo di *Ezechiele* appartenga veramente alla stessa sostanza dell’anima (ovvero sia una potenza) o piuttosto sia una disposizione (acquisita o innata) dell’anima (cioè un abito).

Poiché Girolamo (nel testo nominato Gregorio) elenca la sinderesi insieme alle *vires anime* razionale, irascibile e concupiscibile, sembra voler suggerire che anche la sinderesi sia una potenza. Ciò è avallato dal presupposto che essa è identificabile, stando a diverse *auctoritates*, allo *Spiritus* di cui parla Paolo nelle sue *Lettere* (e lo Spirito è appunto una potenza dell’anima). La sinderesi sembra inoltre essere l’opposto, per quanto riguarda l’inclinazione morale, della *sensualitas* (*vis anime motiva*): così come la sensualità indirizzerebbe la ragione verso il male, allo stesso modo la sinderesi, come *vis motiva*, spingerebbe la ragione al bene. La sinderesi pare identificarsi con la volontà naturale (che è una potenza), distinta da Giovanni Damasceno dalla volontà deliberata.

D’altro canto, però, ci sono altri motivi che fanno supporre che la sinderesi sia un abito, una disposizione dell’anima: la sinderesi sembra essere l’abito della volontà naturale, in quanto agisce all’opposto della *proheresis* (che è appunto l’abito della volontà deliberativa). Seguendo molto probabilmente quanto affermato da Pietro Lombardo²⁸ (pur se non citato nel testo), Filippo spiega che la sinderesi pare essere un dono all’uomo elargito dalla grazia divina; in tal senso essa sarebbe un impulso al bene, antitetica all’incitamento al male, accresciuto nel genere umano dopo il peccato originale. Da ciò deriverebbe che, poiché il *fomes peccati* (letteralmente il “fuoco del peccato”) non fa parte della sostanza dell’anima, come sua controparte, anche la sinderesi,

è di fatto il primo autore medievale a dedicare un’analisi tecnica al problema della sinderesi: S. B. Cunningham, *Reclaiming Moral Agency: The Moral Philosophy of Albert the Great*, The Catholic University of America Press, Washington 2008, pp. 220-223.

²⁸ Cfr. T. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, cit., p. 28.

di conseguenza, non appartiene alla sostanza dell'anima; dunque la sinderesi sarebbe un abito²⁹:

Preterea, cum non destituta sit anima a creatore suo ut non habeat adiutorium in bonum, sicut habet fomitem peccati inclinans liberum arbitrium in peccatum aut in malum, erit ergo aliquod adiutorium semper dirigens quantum est de se in bonum et retrahens a malo, quemadmodum fomes peccati opposito modo se habet. Sed quid aliud erit a synderesi? Erit ergo synderesis quoddam adiutorium preter substantiam anime, quemadmodum fomes non est de substantia anime³⁰.

La risposta di Filippo al quesito se la sinderesi sia una potenza o un abito è di compromesso: egli definisce la sinderesi come a metà tra l'essere un abito e una potenza; la sinderesi è infatti una "potenza abituale" (*potentia habitualis*)³¹:

Ad quod dicendum est quod synderesis, licet secundum formam nominis magis sonare videtur habitum quam potentiam, tamen est nomen potentie habitualis, non dico de habitu acquisito sed innato, et ita ratione habitus potest opponi ei quod per modum habitus se habet, ratione potentie ei quod per modum potentie se habet. Unde habet quamdam disparationem a libero arbitrio, quamdam a fomite et sensualitate et quamdam a proheresi que est in libero arbitrio; secundem rationem potentie disparationem habet a libero arbitrio et sensualitate, secundum rationem habitus disparationem habet a proheresi et fomite. Si ergo queratur utrum sit potentia aut habitus respondendum est accipiendo medium: potentia habitualis³².

Benché il nome sembra suggerire che la sinderesi sia un abito più che una potenza³³, Filippo spiega che la sinderesi si può definire una *potentia*

²⁹ Questa opzione viene rifiutata da Filippo, in quanto questo *fomes peccati* sarebbe una tendenza dell'appetito corporeo, non totalmente sotto controllo dalla parte razionale, e conseguenza del peccato originale. Intesa in tal senso, la sinderesi, come controparte di questo impulso al peccato, risulterebbe estranea ad Adamo, Cristo e alla Madonna: cfr. T. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, cit., pp. 24, 27-28.

³⁰ Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. cit., p. 194, ll. 55-60.

³¹ Si ricordi, tuttavia, che precedentemente Filippo aveva definito la sinderesi anche un abito.

³² Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. cit., pp. 194-195, ll. 65-74.

³³ Cfr. T. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, cit., p. 30: «The reference to the etymology of *synderesis* is, of course, that it is a compound of *oida*, and that knowledge

di un abito innato, e quindi di una disposizione che non è acquisibile, né perdibile con nessun intervento umano (nel bene e nel male), neppure come vedremo, con il peccato di Adamo. Come chiarirà il nostro autore nelle pagine successive, in quanto potenza abituale, la *sinderesi* è poi facilitata nella sua operazione e risulta più facilmente predisposta ad eseguire il proprio atto, contrariamente alla ragione (*potentia habitualis sed non in tantum*) che, invece, incontra numerosi ostacoli e difficoltà nell'esercitare i giudizi³⁴.

2. La potenza abituale e la colpa di Adamo

Timothy Potts spiega che, nel distinguere tra potenza e abito, gli autori medievali finiscono con il voler separare tutto ciò che ha a che vedere con la natura originaria dell'uomo (che fa cioè parte della sua *potentia animi*), da quello che, fuori dalla sostanza stessa dell'anima, è acquisibile o perfezionabile tramite la volontà, e che è dunque un abito³⁵. Quello che appartiene all'anima stessa come sostanza sembra dunque indicare ciò che non viene intaccato nemmeno dal peccato di Adamo e, in quanto tale, un attributo sempre trasmettibile al genere umano, indipendentemente dal contributo divino. Come vedremo, proprio conferendo alla *sinderesi* la definizione di «potenza di un abito innato», Filippo finisce con l'assegnare questa *vis* alla parte originale dell'uomo, presente per natura già in Adamo, sopravvissuta (anche se in parte) nella discendenza umana decaduta³⁶.

Nel secondo quesito relativo alla *sinderesi*, presente nella q. 2 del Libro IV, Filippo continua a porsi interrogativi filosofici attraverso un linguaggio aristotelico: egli va quindi a chiarire se questa *potentia*

is a disposition».

³⁴ Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. cit., p. 199, ll. 116-121: «Potentia habitualis dicitur que facilis est ad actum. Et sic synderesis dicitur potentia habitualis, quia non impeditur ab actu suo quantum in se est, sed hoc, scilicet impediri, contingit per inobedientiam rationis. Ipsa ratio dicitur potentia habitualis sed non in tantum, quia etsi impediri non possit quantum ad actum faciendi quod vult interiori facere, tamen quantum ad actum iudicii in difficilibus». Cfr. A. Celano, *Aristotle's Ethics and Medieval Philosophy: Moral Goodness and Practical Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 63-65; O. Lottin, *Psychologie et morale*, cit., p. 139.

³⁵ T. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, cit., pp. 23-24.

³⁶ Nel modo in cui è emerso, anche la ragione è definita da Filippo una *potentia habitualis (sed non in tantum)*.

habitualis coincide con il libero arbitrio, oppure con la stessa ragione («Utrum sit eadem libero arbitrio aut rationi»).

Stando al testo di Girolamo³⁷, la *sinderesi* sembrerebbe non identificarsi con la ragione, visto che la *sinderesi* viene collocata accanto alla parte razionale dell'anima (principio di vita), senza coincidere con essa. Seguendo quanto affermato da Agostino poi, esistono due tipi di ragione, una superiore (tipica degli uomini) ed una inferiore (tipica delle donne). Ora, in quanto *vis* che produce il rimorso contro il peccato, la *sinderesi* non può essere assimilata alla ragione, che invece, appunto, nelle due versioni, superiore e inferiore, è causa di peccato (nel primo caso per consenso, nel secondo per diletto). D'altro canto, però, la *sinderesi* è identificabile con lo Spirito di cui parla Paolo, attraverso cui noi viviamo e pensiamo; in quanto *vis motiva*, essa pare cioè coincidere con la ragione.

Provando a concordare le varie posizioni dei predecessori³⁸, la risposta di Filippo al quesito è di attribuire sicuramente la *sinderesi* alla ragione. Egli identifica quattro significati del termine *ratio*³⁹: se per ragione si intende ogni potenza motrice dell'anima razionale in contrasto con l'anima interpretata come principio di vita (vita degli esseri vegetali, sensibili ed intelligibili), allora la *sinderesi* sarà senza dubbio una parte della ragione, identificabile con lo Spirito delle *Lettere* paoline. Se, invece, per ragione ci si riferisce ad ogni parte motrice dell'anima, non soltanto alla facoltà cognitiva, ma anche a quella concupiscibile ed irascibile, la *sinderesi* riguarderà solo la parte conoscitiva. Nel momento in cui per ragione si intendono invece le facoltà razionali, la *ratio* e la *voluntas* (l'appetito razionale), si può dire che esse ospitino la *sinderesi*? Secondo Filippo in questo caso la *sinderesi* coincide con il nucleo, il sostrato delle facoltà razionali: in particolare, questa *potentia* costituisce la parte di rettitudine originale dell'uomo in riferimento all'intelletto e alla volontà (*pars rectitudinis prime virium*). Come Filippo tiene a chiarire, la *sinderesi* intesa come *rectitudo* naturale delle facoltà razionali caratterizzava già Adamo nello stato di innocenza, ed è rimasta nel primo uomo, pur come lume fioco, anche dopo il peccato. Se, infine, per ragione viene inteso ciò che è l'opposto dell'*intelligentia* e come ciò che comprende sia la parte cognitiva, che appetitiva ed emotiva dell'anima (dove a giocare

³⁷ Ancora una volta nel testo chiamato Gregorio.

³⁸ O. Lottin, *Psychologie et morale*, cit., pp. 143-144.

³⁹ Ivi, p. 143.

un ruolo fondamentale sono anche l'immaginazione e la percezione), la *sinderesi* non va identificata con la ragione, visto che quest'ultima, come sostiene Agostino, induce al peccato.

Rispetto al tema della questione (ovvero se la *sinderesi* debba identificarsi con il libero arbitrio o con la ragione), la risposta di Filippo consiste quindi nell'attribuire quasi sempre la *sinderesi* alla sfera razionale (tranne nell'accezione di ragione comprendente anche le parti più basse dell'anima umana) e nel distinguerla dal libero arbitrio. Questo concetto è soprattutto ribadito nella parte finale del testo, dove Filippo aggiunge un'appendice per approfondire se la *sinderesi* sia ciò che produce il rimorso nei peccatori:

Dico quod synderesis movet liberum arbitrium dictando bonum et cohibendo a malo et movet in bonum commune quod invenitur in isto bono aut in illo. Non ergo est in bonum particulare secundum se, sed in commune inventum in eo. Item, non est iudicium deliberationis apud synderesim, sed executionis; determinatum enim est bonum in particolari bono apud ipsam sine omni deliberatione⁴⁰.

Il passo contribuisce evidentemente a definire la *sinderesi* e per rovescio anche il libero arbitrio: la *sinderesi* è una *vis* razionale ed esecutiva, ma senza alcun valore deliberativo (come è invece il libero arbitrio); la *sinderesi*, pur non coincidendo con il libero arbitrio, può comunque influenzare il libero arbitrio, inclinando la scelta morale verso il bene e facendola deviare dal male. Il bene verso cui la *sinderesi* spinge è inoltre un bene generale e non un bene particolare, che invece, come vedremo nelle pagine successive della *Summa de bono*, caratterizza la coscienza (connessa al libero arbitrio).

Come si è appena avuto modo di constatare, Filippo prende in considerazione il peccato di Adamo per spiegare uno dei legami tra *sinderesi* e ragione: la *sinderesi* è un *iudicium naturale de bono* ed è di fatto la parte rimanente della rettitudine originale dell'uomo, che funge da sostrato alle facoltà razionali, spingendo queste verso il bene. Adamo nel momento della creazione ha ricevuto la rettitudine della grazia, la rettitudine della volontà e del giudizio razionale. A seguito della sua disobbedienza ha perso la *rectitudo gratie*, ma ha continuato ad essere caratterizzato da una parte della rettitudine delle facoltà razionali (appunto la *sinderesi*). Si tratta ovviamente di una *rectitudo* depotenziata

⁴⁰ Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. cit., p. 199, ll. 105-110.

che, purtuttavia, continua ad agire nel genere umano anche dopo il peccato originale:

Si vero accipiatur ratio in divisione contra concupiscibilem et irascibilem ita quod hee etiam anime rationalis vires dicantur, tunc synderesis erit pars rectitudinis prime virium quam habebat Adam in statu innocentie, que remansit tamquam modicum lumen in Deum ductivum, ut non esset ex toto ratio ad temporalia inclinata vel incurvata, rectitudo autem gratie est ex toto deperdita per lapsum peccati. Constat enim quod Adam habuit rectitudinem a principio iudicii et voluntatis et irascentie naturalem; hec rectitudo non est toto sublata est. Quod ergo remansit synderesis dici potest⁴¹.

Ai fini della nostra indagine, va notato che Filippo chiarisce la teoria della permanenza del sostrato della rettitudine morale in Adamo, anche successivamente alla sua disobbedienza, subito dopo aver affermato che la sinderesi è una potenza di un abito innato, riguardante la parte razionale più elevata. Il riferimento alla sopravvivenza della sinderesi rispetto alla colpa adamitica serve allora evidentemente al nostro autore per spiegare meglio questo concetto morale. Diversamente dall'opinione di Pietro Lombardo⁴², per Filippo la sinderesi non è infatti un dono della grazia divina al fine di compensare l'accrescere del male nell'uomo, a seguito del peccato originale. Al contrario, in quanto potenza (parte della stessa sostanza dell'anima) di un abito innato (non acquisito o infuso, ma naturale), la sinderesi era già presente in Adamo, ed è rimasta incontaminata (pur se depotenziata) nel genere umano successivo sopravvivendo alla prima colpa. Detto altrimenti, se per Pietro Lombardo, la sinderesi, come movimento volitivo naturale era sí presente in Adamo, ma di fatto solo dopo il peccato originale è stata liberata e potenziata dalla grazia divina, per Filippo la sinderesi non è un dono di Dio, ma una potenza abituale che fa parte naturalmente dell'uomo. È vero che la sinderesi costituisce il nucleo originale, ormai depotenziato, della rettitudine naturale umana, ma si tratta comunque di una *vis* in possesso di ogni uomo, non solo di chi riceve la grazia. In questa prospettiva, proprio con il riferimento al caso di Adamo, Filippo

⁴¹ Ivi, pp. 197-198, ll. 64-71. Cfr. O. Lottin, *L'Influence littéraire du Chancelier Philippe sur les théologiens préthomistes*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 2 (1930), pp. 311-326; N. Wicki, *Die Philosophie Philipps der Kanzlers*, cit., pp. 84-114, p. 164.

⁴² T. C. Potts, *Conscience*, cit., p. 694.

sembra cioè delineare la possibilità di un'etica morale che si fonda su un principio normativo indipendente da Dio o da una legge rivelata.

3. *La coscienza e la sinderesi*

Dopo aver spiegato che la sinderesi è una potenza di un abito innato, distinta dal libero arbitrio, ma non dal carattere razionale, Filippo passa a spiegare la differenza tra coscienza e sinderesi. Questo avviene nel rispondere al terzo quesito («An secundum eam contingit peccare»), ovvero se, ascoltando la sinderesi, si possa peccare:

Ad id vero quod obicitur quod conscientia tum potest esse recta, tum erronea et si erronea demereatur, si recta mereatur, dicendum est quod conscientia est ex coniunctione syndereseos ad liberum arbitrium et non est ipsa synderesis et se habet sicut scientia in agere medio modo se habet ad scientiam in universali et scientiam in propria ratione [...] Quod erat syndereseos erat immutabile et non dictabat nisi bonum, sed illud coniunctum cum eo quod erat rationis dictabat peccatum. Sic ergo synderesis cum ratione liberi arbitri facit conscientiam rectam vel erroneam et conscientia magis se tenet ex parte rationis. Ipsa tamen synderesis non est erronea que est scintilla conscientiae⁴³.

Filippo distingue tra sinderesi e coscienza, spiegando che la prima capacità è ciò che non può mai incitare al peccato e può produrre il rimorso, mentre la seconda, in quanto operante in relazione al libero arbitrio, come ciò che può anche errare. Una conclusione importante di questo ragionamento è che se la coscienza è talvolta retta e talvolta erronea, la sinderesi è sempre e solo retta. Come attitudine naturale al bene e rettitudine originale della ragione e della volontà, la sinderesi può pertanto aiutare la coscienza (caratterizzata dalla flessibilità verso il bene e verso il male) nella deliberazione; in quanto tale essa può definirsi “scintilla della coscienza”.

Rispondendo alla domanda della questione, Filippo chiarisce che nella sinderesi non vi è pertanto alcuna possibilità di sbagliare, con in più l'opportunità di guadagnare, ascoltando la sua spinta, il merito morale (essa è infatti definita «adiutorium ad meritum»). In altri termini è vero che, operando indipendentemente dalla deliberazione, la sinderesi

⁴³ Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, ed. cit., p. 201, ll. 46-50; 52-56.

non è causa della colpa e viceversa del merito morale (virtù e vizio, così come i doni della grazia divina risiedono invece nella ragione e nella volontà, e non nella *sinderesi*⁴⁴); purtuttavia questa *vis* è un supporto fondamentale per il merito. In quanto funzione ad intuire immediatamente i principi morali inalienabili, senza dover deliberare, la *sinderesi* risulta essere sempre un mezzo per l'azione meritoria, ma mai uno per la colpa:

Ad id vero quod queritur utrum synderesis sit vis secundum quam insit peccatum ipsi anime et similiter utrum secundum eam insit meritum, dicendum est quod si synderesis est vis eadem anime cum predictis viribus secundum modum differens, tunc est dicendum quod secundum synderesim in quantum talis est non est peccatum, sed est adiutorium ad meritum, sicut sensualitas inordinata est alliciens ad demeritum; secundum illam tamen potentiam altero modo se habentem contingit esse meritum et demeritum; hoc est in quantum ipsa est flexibilis ad bonum et ad malum⁴⁵.

Rispetto a quanto emergerà dalle pagine successive, qui la distinzione tra coscienza e *sinderesi* non è operata da Filippo in riferimento al particolare e generale, ma tenendo invece conto del fatto che la prima *vis* è connessa alla deliberazione (e per questo può essere origine di virtù e vizio), mentre l'altra no ed è, perciò, solo fonte di virtù.

4. *L'instinguibilità della sinderesi: gli eretici e i dannati*

Il quarto interrogativo della questione dedicata interamente da Filippo alla *sinderesi* concerne la tematica della instinguibilità di questa potenza abituale. Può accadere che questa *vis* si spenga, tanto da soffocare uno dei suoi effetti, ovvero quello di rimproverare per il male commesso? Cosa accade nel caso degli eretici e dei dannati? Riprendendo la questione precedente, Filippo spiega che, proprio per il suo essere una potenza abituale, disconnessa dal libero arbitrio, la *sinderesi* rimane intatta nell'uomo, al contrario della coscienza, che

⁴⁴ Ivi, p. 202, ll. 63-66: «Ad id vero quod obicitur sapientiam donum esse in synderesi cum sit in suprema vi anime, dicendum est quod dona et virtutes sunt in ratione et voluntate, ut proprie loquamur, et sapientia donum est in superiori parte rationis et in ea potest esse peccatum, cum non videatur esse sine gratia et luce».

⁴⁵ Ivi, p. 201, ll. 30-37.

può venir meno e può quindi sbagliare. Nel caso specifico degli eretici poi, la *sinderesi* in quanto potenza naturale non è estinta; essa è soltanto paralizzata per la mancanza di fede. In tale circostanza l'effetto della *sinderesi* di rimproverare per il male compiuto è cioè sedato. Il motivo per cui la *sinderesi* in questi uomini continua a sussistere, pur se atrofizzata, è perché essa concerne l'ambito del generale e non del particolare. Proprio perché, pur se impossibilitata ad agire, la *sinderesi* in questi individui non è spenta, ma debilitata nei suoi effetti, gli eretici continuano sempre a rifiutare il male e l'errore in generale. L'effetto della *sinderesi* in questo caso è paragonabile a quello che succede nei paralitici, che sono incapaci di muoversi, pur fruendo ancora della piena funzione del cuore e dei polmoni⁴⁶. La colpa degli eretici risiede quindi in un difetto della ragione e non nello spegnimento della *sinderesi*. Ciò spiega perché essi sono pronti a convertirsi, nel momento in cui riconoscono, attraverso l'esercizio della ragione, il proprio errore:

Ad solutionem eorum que dicta sunt distinguendum est quod aliud est de dampnatis et aliud de viatoribus. Unde ad hoc quod obicitur de heresiarchis, utrum in eis remurmuret synderesis peccato, cum eis dictat conscientia de debere subire martyrium pro fide sua defendenda, dicendum est secundum supradicta quod in hiis debilitatur effectus syndereseos per se sumpte propter privationem fidei que est fundamentum omnium bonorum, sed in hiis conscientie actus viget ratione cuius paratus est ipse subire martyrium; supponit enim hanc quam credit esse fidem. Hec autem non facit synderesis, sed ea que sunt liberi arbitrii aut rationis. Tamen non est in tali extincta synderesis; licet erret in particulari, tamen in generali displicet ei malum, displicet ei error, et hoc est secundum synderesim. Quod apparet quia cognito errore plerique revertuntur⁴⁷.

In questo quarto quesito sulla *sinderesi* emergono alcune considerazioni interessanti: 1) la distinzione tra coscienza e *sinderesi* emerge considerando il livello generale e particolare della scelta: negli eretici la *sinderesi* rimane al livello generale, ma in modo passivo. Diversamente

⁴⁶ Ivi, p. 205, ll. 76-79: «Tamen per hoc non probatur quod actus synderesis tollatur; dolor enim de peccato et timor et cautela liberi arbitrii sunt et hec licet tollantur, potest remanere actus synderesis, sicut viribus que sunt in membris paralictis debilitatis viget interius motus cordis et spiratio pulmonis».

⁴⁷ Ivi, pp. 203-204, ll. 42-52.

accade per la coscienza che, come applicazione dei principi universali nell'ambito del particolare, può sbagliare e, in quanto tale, risulta attiva anche in chi abbandona la fede autentica. In altri termini, nel caso degli eretici l'istinto per il bene continua a sussistere, pur se si tratta di un "falso bene". Questo succede perché gli eretici, pur caratterizzandosi di una *sinderesi* "passiva" e "non attiva", hanno tuttavia ancora una coscienza che è efficiente; è proprio questa coscienza (che opera con il libero arbitrio) a spingerli al sacrificio della propria vita, facendo credere loro come autentica la fede che sono pronti a difendere.

2) Interessante è anche la distinzione (che si ritrova nella risposta al terzo argomento della questione) degli effetti della *sinderesi* attraverso l'*instinctus boni*, che possono riguardare la colpa oppure la pena. Filippo distingue gli effetti della *sinderesi* che portano istintivamente a raggiungere il bene facendo evitare il male, e gli effetti della *sinderesi* che spingono a riconoscere ed accettare la giustizia della punizione. Se si considera la *sinderesi* come ciò che inclina al bene e che fa evitare il male, allora si deve nello specifico concludere che la *sinderesi* deve essere ritenuta di fatto estinta nel diavolo e nei dannati. Se, al contrario, il lavoro dell'*instinctus boni*, portato avanti dalla *sinderesi*, è attuato mediante il riconoscimento della colpa, allora la *sinderesi* continua a permanere nel demonio e nei dannati:

Ad illud vero quod obicitur de divite et Lazaro, distinguendum est quod sunt quidam effectus syndereseos quantum ad instinctum boni et alii quantum ad displicentiam mali; et hoc dupliciter: vel in collatione ad penam vel preter. Dicendum est ergo quod quantum ad instinctum boni, et quantum ad displicentiam mali culpe absolute extincta est synderesis in diabolo et in dampnatis, secundum vero tertium modum non est extincta et hec remanet ad penam [...] Habent ergo displicentiam mali in collatione ad penam [...] Et sic est opus syndereseos, cui displicet peccatum, in collatione ad penam⁴⁸.

Come già emerso nelle pagine precedenti della *Summa de bono*, anche nel caso degli angeli ribelli, la *sinderesi* non risulta spenta: essa tuttavia agisce non come anelito al bene ma, piuttosto, come consapevolezza del giusto castigo meritato per la colpa commessa.

⁴⁸ Ivi, p. 205, ll. 80-85; 89; 92-93.

Conclusioni

Nella *Summa de bono*, per la prima volta nella storia del pensiero, il concetto di *sinderesi* viene indagato non soltanto secondo problematiche di mistica e di teologia morale (relativamente alla sua inestinguibilità, alla possibilità di peccare etc.), ma anche attraverso categorie filosofiche aristoteliche: se questa attitudine debba essere considerata una potenza, oppure un abito, quale è la sua collocazione nell'anima (se appartenente alla sfera razionale o a quella volitiva).

Molto probabilmente, proprio a motivo del fatto che Filippo, differenzialmente dagli altri autori precedenti, non è solo interessato al fattore mistico-teologico, ma anche e soprattutto a quello filosofico della *sinderesi*, sente il bisogno di riferirsi al “caso di Adamo”. L'allusione al primo uomo serve cioè per spiegare che cosa sia questa “scintilla della coscienza”: ovvero una *vis* di un abito innato, dal carattere razionale, che fa naturalmente parte della sostanza dell'anima. Come norma naturale della moralità, essa non è un dono della grazia divina, elargita per controbilanciare le conseguenze nefaste del peccato originale sull'uomo (come aveva sostenuto Pietro Lombardo), ma qualcosa che riguarda la stessa struttura della creatura. In quanto tale, essa è rimasta come sostrato indelebile ad operare anche nel progenitore dopo la sua disobbedienza. Per delucidare la natura di questa rettitudine originale, connaturata all'anima umana da sempre, non basta perciò solo il riferimento a Caino: la *sinderesi*, potenza di un abito innato, non solo non è stata scalfita nell'uomo dal primo peccato effettuato dalla natura umana corrotta, ma neppure dal peccato stesso che ha causato la cesura tra umanità innocente ed umanità lapsa. La colpa di Adamo ha sicuramente creato una differenza tra una rettitudine completa e piena delle facoltà razionali, ed una meno efficace. Purtuttavia l'uomo conserva ancora la possibilità di operare il bene con le proprie forze, proprio attraverso la *sinderesi*, ciò che rimane dopo la disobbedienza edemica di questa *rectitudo* originale e naturale della sua anima.

Thomas-Institut der Universität zu Köln
marialucrezia.leone@virgilio.it