

Introduzione

Elisabetta Cattanei

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, Italia

Stefano Maso

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Un secondo volume

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I contributi

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Gennaio 2025,
Milano e Venezia