

-465- (131-1)

SECONDA PARTE

la libertà umana

Dopo aver messo in risalto l'azione divina infallibile e di per sé efficace su tutte le cause seconde e, in un modo particolare, anche sulla stessa causa libera, occorre esaminare con maggiore precisione le caratteristiche essenziali della libertà umana, il suo moto in genere e nel caso specifico della giustificazione.

Spesso infatti si ritiene che la dottrina tomista rispetti bene le esigenze metafisiche del principio della causalità (al quale dev' essere sottomessa anche l'azione a volontà umana), secondo il quale principio ogni mozione passiva di un ente esige un motore attivo diverso da esso e, in ultima analisi, un motore immobile assolutamente primo che è Dio. La critica rivolta ai tomisti invece si basa sull'obiezione di non aver rispettato bene le esigenze antropologiche o psicologiche del soggetto umano, il quale risulterebbe troppo "passivo" sotto l'influsso divino e così l'accentuazione della causa prima porterebbe con sé una diminuzione dell'autonomia dovuta alle cause seconde e, in un modo particolare, alla causa libera.

E' assai chiaro che una tale obiezione deve essere respinta per motivi metafisici, in quanto suppone una specie di antagonismo "alla pari" tra la causa prima e le cause seconde, mentre di fatto le cause seconde sono subordinate alla causa prima come gli analogati lo sono rispetto al sommo analogato.

In tal modo l'ammissione di una vera e propria opposizione tra Dio e l'uomo risulta assurda e l'obiezione fondata su di essa priva di significato. La concezione tomista infatti sostiene che l'influsso della causa prima non solo non diminuisce, ma aumenta l'attività propria delle cause seconde, in quanto l'azione della causa prima trascende la divisione tra il necessario e il contingente e per conseguenza la mozione passiva ricevuta nell'agente secondo si adatta sempre alla sua natura propria. Come l'essere non distrugge le proprietà essenziali, ma le mette in atto, così l'influsso infallibile di Dio raggiunge immediatamente l'effetto delle cause seconde, ma lo raggiunge proprio in quanto è causato da esse secondo il loro proprio modo di causare.

Vedremo ora che non solo la metafisica tomista esige un'autonomia entitativa ed operativa delle cause seconde nel loro ordine proprio, ma anche la psicologia o antropologia del Santo Dottore accentua l'autonomia del tutto particolare della causa volontaria e libera. In tal modo l'antropologia non contraddice la metafisica, ma si inserisce perfettamente in essa. La metafisica infatti dimostra la rispettiva autonomia degli agenti (132-1) subordinati sotto la mozione del primo agente. Invece l'antropologia (cioè quella parte di essa che tratta dell'anima umana comunemente chiamata "psicologia") mette in evidenza le caratteristiche particolari dell'agente umano libero e per conseguenza il modo tutto particolare in cui si realizza la sua autonomia sotto la mozione divina.

-466-

I. Il libero arbitrio

A. Il fondamento della libertà umana

Prima di tutto bisogna chiedersi come è possibile che vi sia tra le cause una vera e propria causa libera, cioè una causa che domina perfettamente i termini opposti di una alternativa senza essere determinata ad uno di essi, ma determinando se stessa alla scelta concreta dell'uno piuttosto che dell'altro. L'ordine causale infatti, proprio come un ordine, si presenta immediatamente come qualcosa di ben determinato e se esaminiamo con attenzione l'azione vicendevole dei corpi (i quali poi costituiscono l'oggetto proprio della conoscenza umana), ci accorgiamo di leggi meccaniche ineccepibili.

Ora, se si parte dal presupposto che ogni tipo di causalità deriva dall'interazione tra i corpi, necessariamente ne risulta una concezione deterministica del mondo e allora la libertà sarà soltanto un'illusione. In una prospettiva più differenziata invece si ammette anche la libertà come un dato immediato di coscienza umana, ma allora si ha la tendenza a sottrarla alla causalità concepita appunto in un modo deterministico. Così nasce una concezione dualistica, che fa sussistere due mondi uno accanto all'altro: quello fenomenico delle cause determinate, quello noumenico della libertà morale, senza una possibilità di comunicazione tra di loro.

Nel sistema tomista invece il principio di analogia permette di attribuire alla causa libera una vera e propria causalità differenziandola allo stesso tempo dalle cause determinate, necessarie, che producono il loro effetto secondo il modo unico dato dalla loro forma intrinseca. Se però la causa libera è una vera e propria causa, ne segue che non tutti gli effetti sono causati necessariamente, ma vi sono degli effetti tali che, posta la causa, possono seguire, ma possono anche non seguire (effetti contingenti "ad utrumlibet").

Per conseguenza, oltre alle cause necessarie, vi devono essere delle cause contingenti ed indeterminate, cioè tali che il loro effetto non ne segue con necessità, ma in un modo tale che potrebbe anche non esserci. La condizione della libertà è perciò l'esistenza di enti contingenti accanto ad enti necessari : ciò che non può non essere, il necessario, non è oggetto di scelta libera e se tutti gli enti fossero necessari, la libertà sarebbe superflua e vana. (133-1)

Il necessario è un ente che esiste sempre secondo lo stesso modo e quindi, in quanto è necessario, non può cambiare, non è in potenza ad un altro modo di essere. Il contingente invece è soggetto di cambiamenti e pertanto è in potenza ad un altro modo di essere. La contingenza è fondata nella potenza "all'altro".¹ 1) L'effetto libero dev' essere in potenza al non essere -467- o ad essere diverso da quello che è. Alla potenza passiva dell'effetto corrisponde la potenza attiva della causa. La volontà libera è in potenza a produrre o non produrre l'effetto e a produrre un tale effetto piuttosto che un altro.

Sotto questo aspetto del dominio perfetto del suo atto, la volontà si presenta solo come attiva, ma allo stesso tempo, essendo a sua volta un ente finito, essa si presenta anche come una potenza passiva che ha bisogno di un'attuazione ulteriore. Così la volontà umana è in potenza passiva ad un atto che è la sua stessa potenza perfettamente attiva.² 2) Questa potenza attiva della

¹ 1) Cfr. P.G.M MANSER., *Das Wesen des Thomismus*, p. 463. Nel poter essere altro(NdC).

² 2) Cfr. J.B.GONET., OP, *Clypeus*, p.348 a: "duplex solet in voluntate distingui indifferentia: una potentialis et privativa seu suspensiva, quae cum importet potentialitatem, et suspensionem ac carentiam actus, dicitur imperfectionem; nec reperitur formaliter in Deo, sed tantum eminenter. Alia actualis et positiva, qua voluntas actu eligit et se determinat,

volontà costituisce il fondamento del suo dominio sul proprio atto. L'atto della volontà è per conseguenza una potenza attivamente aperta a due o più termini alternativi.

1. La volontà libera come una potenza ordinata ad una pluralità di termini alternativi

La volontà libera nel suo atto di scelta è in potenza attiva rispetto ad oggetti diversi. Infatti, se vi è una potenza attiva rispetto a termini contrari, ne segue necessariamente che una tale potenza non è necessaria. Se infatti fosse necessaria sarebbe determinata “ad unum” e così i due termini opposti dovrebbero essere realizzati contemporaneamente nello stesso soggetto “ad modum unius” e questo è in contrasto con il principio di non-contraddizione.

Per conseguenza, la volontà libera, proprio in quanto è una potenza attiva rispetto ai contrari, produce il suo effetto senza necessità.³ 3) La difficoltà invece non sussiste se si ammette una potenza attiva ordinata ai contrari, perchè l'esistenza di una tale potenza esige la possibilità dell'uno e dell'altro termine senza però implicare la loro coesistenza simultanea e per conseguenza la loro compossibilità nello stesso soggetto.

La volontà è in potenza ai contrari come lo è un qualsiasi altro soggetto, ma allo stesso tempo (134-3) presenta delle caratteristiche proprie speciali. Ogni soggetto infatti è passivamente in potenza rispetto ad accidenti contrari, in quanto può ricevere delle forme accidentali diverse; anche la volontà può ricevere degli accidenti contrari e -468- questo è comune al libero arbitrio e a tutti gli altri soggetti naturali. Ma la volontà, oltre a poter ricevere accidenti diversi, può dare attivamente a sè delle azioni diverse e quindi, oltre ad essere in potenza passiva rispetto ad esse, è anche in potenza attiva ad esse sotto un altro aspetto.⁴ 4)

Le forme naturali infatti sono determinate ad un'unica azione con un unico effetto; invece la volontà può scegliere la sua propria azione con un tale o tal altro effetto. Così la volontà non è solo un soggetto passivo rispetto a diverse forme accidentali, ma è un soggetto attivo di diverse azioni con effetti opposti, le quali azioni poi, una volta prodotte, ritornano ad essere ricevute nella volontà come determinazioni accidentali. La volontà produce e riceve la sua azione e lo può fare proprio perchè è in potenza a diverse azioni e non solo a diverse forme operative con un'unica azione determinata per ciascuna di esse.

E' importante notare il rapporto analogico di somiglianza e differenza tra la volontà e le cause naturali. La somiglianza è costituita dalla potenza passiva a ricevere diverse forme accidentali; la differenza invece consiste nel privilegio della volontà di essere in potenza attiva rispetto alla sua propria azione e non solo rispetto ad un determinato effetto.

La volontà libera è in potenza agli opposti non in tutte le cose, ma solo in quelle che sono soggette al suo dominio. Bisogna perciò distinguere quello che vi è di naturale e determinato e

retinendo potentiam ad oppositum, et haec est perfectio simpliciter simplex, et convenit Deo formaliter, et non tantum eminenter”. Cfr. T.de LEMOS, OP, *Panoplia gratiae*, p.122 a: “aliud est voluntatem esse potentiam indifferentem, seu ad utrumlibet, et aliud esse in potentia ad utrumlibet / con riferimento al Ferrarese /”.

³ 3) *De Malo*, q.6, a. un. ad 16: “potentia activa ad contraria se habens non ex necessitate producit suum effectum. Hoc enim posito manifeste sequeretur quod contradictoria essent simul”.

⁴ 4) ³ *De Verit.*, q.26, a.3 ad 7: “potentia rationalis se habet ad contraria aliquo modo sibi proprio, et aliquo modo communi sibi et omnibus aliis. Quod enim potentia rationalis sit subiectum contrariorum accidentium, hoc sibi et aliis commune est, quia omnium contrariorum idem est subiectum; sed quod se habeat ad contrarias actiones, istud est sibi proprium; naturales enim potentiae sunt determinatae ad unum. Et sic loquitur Philosophus quod rationales potestates sunt ad opposita”.

quello che vi è di formalmente volontario e libero nella stessa volontà. Sotto il primo aspetto la volontà non si distingue da qualsiasi altro ente naturale; (135-4) invece sotto il secondo aspetto si presenta come un ente particolare distinto dagli altri enti naturali. Ora la volontà è determinata rispetto alla volizione del fine ultimo in genere e qui non è in potenza rispetto ad alternative opposte; è invece indeterminata rispetto alla scelta dei mezzi ordinati al fine ultimo e qui è il luogo proprio della sua potenzialità attiva rispetto agli opposti.⁵ 5) La volontà domina l'atto di scelta dei mezzi al fine, non la volizione del fine come fine e perciò è determinata rispetto alla volizione del fine ultimo in genere, ma è libera e aperta "agli opposti" rispetto ai mezzi. - 469-

In questo modo anche la prudenza come virtù dell'intelletto pratico che illumina le scelte libere della volontà umana non riguarda i fini determinati delle singole potenze operative e dei loro rispettivi abiti virtuosi, bensì i mezzi ordinabili a tali fini.⁶ 6) Il fine infatti non è più "agibile"⁷ dalla volontà libera, perché è già stabilito dalle tendenze naturali dell'uomo. Invece, l'ordine dei mezzi al fine è oggetto di scelta libera e pertanto richiede un giudizio previo della prudenza.

Un segno della libertà come potenza "ad multa" è l'esistenza degli abiti operativi, cioè delle disposizioni abituali non ad una forma, bensì ad una operazione. Negli agenti naturali non vi sono abiti operativi perché tali agenti sono determinati "ad unum" per mezzo della loro forma operativa; negli agenti volontari e liberi invece vi sono degli abiti operativi, che inclinano l'agente ad una determinata azione perfezionandolo così rispetto al suo proprio atto. Una tale inclinazione avviene evidentemente senza necessitazione perché ogni soggetto libero si serve dei suoi abiti operativi quando e come vuole e nei singoli atti può anche contrastarli oppure, ripetendo simili atti contrari ad un abito, creare un altro abito opposto al primo.

La presenza di una tale inclinazione perfezionante una potenza operativa rispetto al suo atto denota chiaramente la sua indeterminazione. Nelle forme naturali determinate non solo non vi è bisogno di una simile inclinazione aggiunta alla potenza, ma non v'è nemmeno un posto per essa, in quanto l'atto segue immediatamente e secondo un modo perfettamente determinato dalla causa efficiente dotata di una determinata forma operativa naturale. Nella volontà invece si formano per ripetizione di atti liberi delle disposizioni abituali, che inclinano la volontà senza necessitarla, appunto perché la volontà non è determinata al suo atto e perciò vi può essere una disposizione intermedia tra la facoltà operativa e il suo atto. Ma anche nella volontà come potenza particolare, l'abito può avere un luogo solo là dove vi è uno spazio per la libertà. Siccome poi la volontà ha un ordine naturale e determinato al bene come tale, non v'è in essa un abito rispetto -470- al bene in genere, ma soltanto rispetto ad un bene che oltrepassa le sue capacità naturali (la carità infatti riguarda Dio sotto l'aspetto strettamente soprannaturale) oppure ad un bene connaturale, ma particolare e quindi difficilmente riconoscibile, che è ciò che è dovuto agli altri uomini singoli (e questo è l'oggetto proprio della giustizia).⁸ 7) Ad ogni modo l'abito operativo può essere solo là dove si trova la libertà come una vera e propria apertura "ad multa". Così, prendendo coscienza di

⁵ 5) ⁴⁾ IV *Sent.* d.49, q.1, a.3, q.1a 2 ad 1: "potentia rationalis se habet ad opposita in his quae ei subsunt; et haec sunt illa quae per ipsam determinantur: non autem potest in opposita illorum quae sunt ei ab alio determinata".

⁶ 6) Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q.47, a.6 c.a.

⁷ Il fine non è sottomesso all'azione della volontà, perché è già dato (NdC).

⁸ 7) Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q.50, a.1 c.a.: "habitualis dispositio requiritur ubi subiectum est ad multa" e *De Virt. in com.*, q.un., a.5 c.a.: "per habitum virtutis potentia quae ei subiicitur, respectu sui actus complementum acquirit. Unde ad id ad quod potentia aliqua se extendit ex ipsa ratione potentiae, non est necessarius habitus virtutis".

determinate inclinazioni che agevolano le nostre azioni, ci accorgiamo di avere delle potenze operative non determinate ad un unico effetto, ma aperte ad una pluralità di alternative.

La potenza “ad opposita” si limita strettamente all’ambito di quelle realtà alle quali l’intelletto o la volontà non sono naturalmente ordinati. In questo senso l’intelletto non può non accettare i primi principi e la volontà non può non desiderare il bene perfetto. La libertà, l’indeterminazione, l’apertura “ad opposita” rimangono invece nell’ambito di tutto ciò che è ordinato all’oggetto naturale di una determinata potenza.

L’oggetto naturale della volontà è il bene e per conseguenza la volontà non è libera nei confronti del bene in genere; rimane però libera nei confronti di tutto ciò che è ordinato al suo bene connaturale. Allo stesso tempo però la volontà non vuole i mezzi in se stessi, ma appunto in quanto sono ordinati al fine e così volendo i mezzi vuole anche il fine e volendo ciò che è ordinato al suo bene, lo vuole in vista di questo suo bene.

La volontà può volere i termini contrari dell’alternativa solo in quanto sono ordinati al bene e al fine. Tutto ciò che la volontà vuole, lo vuole “sub ratione boni”.⁹ 8) Per conseguenza la volontà non vuole mai il male come tale, anche se può volerlo sotto l’apparenza del bene. Così ogni peccato morale implica non già un errore di ordine speculativo come pensava Socrate, bensì un errore pratico, in quanto l’intelletto presenta alla volontà un oggetto realmente cattivo sotto l’apparenza del bene. La libertà -471- non è in nessun modo il potere di scegliere il male, perchè il male concepito formalmente come male (136-6) non è oggetto di desiderio e per conseguenza nemmeno di scelta da parte della volontà, anche in un essere defettibile come può essere un uomo. La stessa scelta del male che è alla base del peccato e della colpa morale può essere fatta soltanto “sub ratione boni” rispetto al soggetto.

S. Tommaso distingue nell’uomo due tendenze connaturali proprie delle due parti dell’anima: la parte inferiore tende al bene sensibile; la parte superiore tende al bene di ragione e solo quest’ultimo è il vero bene dell’uomo in quanto è uomo. Se l’uomo seguisse in tutte le sue scelte il desiderio fondamentale dell’appetito intellettuale, le sue azioni sarebbero moralmente ordinate, perchè rispecchierebbero perfettamente il *bonum rationis*. Purtroppo però l’uomo si lascia spesso guidare dal desiderio di un bene inferiore, che non è specificamente suo e così anche le sue scelte risultano moralmente alienate, soprattutto se si tiene conto del fomite che inclina le potenze inferiori dell’anima al disordine.¹⁰ 9)

La complessità antropologica dell’essere umano, e in modo particolare la pluralità delle sue tendenze appetitive, rende comprensibile la sua instabilità morale, la sua capacità di rifare continuamente le sue scelte senza impegnarsi mai fino in fondo. Una tale “labilità costituzionale” non fa parte dell’essenza della libertà, ma nell’uomo costituisce un segno di essa. Essendo una simile mutevolezza di scelte un’imperfezione, non si trova negli esseri puramente spirituali: gli

⁹ 8) ⁵ *Summa Theologiae* I, q.62, a.8 ad 2: “virtutes rationales se habent ad opposita in illis ad quae non ordinantur naturaliter: sed quantum ad illa ad quae naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita”; *Summa Theologiae* I-II, q.8, a.1 ad 2: “potentia rationalis non se habet ad quaelibet opposita prosequenda, sed ad ea quae sub suo obiecto convenienti continentur: nam nulla potentia prosequitur nisi suum convenient obiectum”.

¹⁰ 9) ⁶ Cfr. II *Sent.* d.39, q.2, a.2 ad 1: “quamvis potentia rationalis sit ad opposita, non tamen ad utrumque oppositorum aequaliter ordinatur; sed ad unum naturaliter, et ad alterum, secundum quod a perfectione propriae naturae deficit; et ideo alia est voluntas quae naturaliter tendit in bonum, scilicet voluntas rationis, et alia quae naturaliter tendit in malum hominis secundum quod est homo, scilicet voluntas sensualitatis, et praecipue secundum quod est per fomitem corrupta”.

angeli infatti hanno fatto una volta per tutte la loro scelta del fine ultimo soprannaturale e non possono rifarla. Invece, la complessità dell'essere umano fa sì che la libertà umana, pur essendo molto imperfetta in se stessa, accidentalmente trovi un campo di azione più esteso, potendo non solo fare delle scelte nuove, ma anche abbandonare scelte già fatte.

2. La libertà tra la possibilità e la necessità

Si richiede che i termini della scelta siano possibili (anche se essendo contrari, non sono compossibili nello stesso soggetto) e pertanto si esclude che l'oggetto della scelta libera (137-7) sia impossibile. -472- Allo stesso tempo l'oggetto della libertà non può essere necessario, perchè altrimenti la volontà non potrebbe dominarlo, ma sarebbe determinata alla sua produzione, così come le forme naturali sono determinate ad un'unica operazione propria. E' per questo che si dice che l'effetto dell'azione libera dev' essere possibile secondo le due concezioni della possibilità. Il possibile infatti si oppone al necessario e così coincide con il contingente, ma si oppone anche all'impossibile e così trascende e comprende in sè tanto il necessario, quanto il contingente.¹¹ 10). In entrambi i sensi la libertà riguarda la possibilità di una determinata realtà. Nè l'impossibile, nè il necessario sono oggetto di una scelta libera. Volere l'impossibile infatti è vano, volere liberamente il necessario è superfluo.

La volontà è in potenza a termini contrari di un'alternativa. Ora, una tale potenzialità significa la possibilità dell'uno e dell'altro termine se i due termini si prendono separatamente (la compossibilità di termini contrari implica infatti contraddizione). Tra i due termini contrari uno è perfetto, l'altro invece è imperfetto. La potenza riguarda la possibilità dei due termini, non la realizzazione attuale di uno di loro e perciò è un "esse secundum quid", mentre il possesso attuale di un termine è un essere in atto e pertanto un "esse per se".

Ora, nei riguardi del bene e della perfezione l'atto è meglio della potenza, perchè ciò che è buono di per sè è meglio di ciò che lo è soltanto *secundum quid*. Invece nei riguardi del male la potenza è meglio dell'atto, perchè è meglio avere il male soltanto *secundum quid* che averlo *per se*.¹² 11) L'attuale esercizio della scelta libera, supposto che il suo oggetto sia un bene, è più perfetto della potenza aperta ad un'ipotetica e possibile azione futura.¹³ 12) L'attuazione della volontà le toglie infatti la potenza passiva, ma le lascia pienamente il potere attuale sul suo atto e sui termini della sua scelta; anzi, non si limita a lasciarle questa (138-9) perfezione, ma la mette in atto, la realizza pienamente. L'apertura passiva nei riguardi dei termini possibili è imperfetta, ma il potere attivo su di essi è perfetto. -473-

Il possibile non è solo il contingente, ma anche il necessario se si intende per "possibile" la potenza all'essere. Riguardo all'essere infatti, tutte le essenze, anche quelle incorruttibili, sono

¹¹ 10) 7) Cfr. *In Metaph.*, IX, lect.3, nn.1811-1812: "possibile dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod dividitur contra necesse; sicut dicimus illa possibilia quae contingunt esse et non esse ... Alio vero modo possibile dicitur secundum quod est commune ad ea quae sunt necessaria, et ad ea quae contingunt esse et non esse, prout possibile contra impossibile dividitur".

¹² 11) Cfr. *ibid.*, lect.10, nn.1883-1885.

¹³ 12) 8) Cfr. D.ALVAREZ, OP, *Operis de auxiliis divinae gratiae* etc., p.754: "Operatio praesens elicit a voluntate considerata secundum totum id, quod habet pro instanti temporis praesentis, est magis perfecte libera, quam operatio futura".

soltanto possibili e ricevono pertanto il loro atto d'essere dalla causa prima, dal Creatore, come una attuazione non strettamente "dovuta" alla loro essenza.¹⁴ 13) In questo modo Dio è perfettamente libero in tutte le sue azioni "ad extra", in quanto, nei confronti dell'atto di essere, tutte le essenze finite sono soltanto possibili e contingenti.

Ma si dicono possibili anche le operazioni necessarie in Dio come ad esempio la generazione del Figlio, non già perchè tali operazioni siano contingenti, ma perchè non sono impossibili. In questo senso la possibilità in opposizione all'impossibile si estende tanto ai necessari, quanto ai contingenti e così anche ciò che è strettamente necessario sul piano dello stesso essere, come le relazioni trinitarie, si dice "possibile" nei riguardi di Dio.

Questo secondo tipo di "possibile", essendo necessario, esclude evidentemente la contingenza e per conseguenza anche la libertà di indifferenza formale. Rimane però la libertà di spontaneità, con la quale l'uomo desidera naturalmente il bene perfetto in genere e Dio naturalmente, cioè senza violenza o coazione, conosce ed ama se stesso. In questo senso si può dire che lo Spirito Santo procede dal Padre liberamente, ma non "possibilmente" cioè in un modo contingente, perchè procede secondo necessità.

Si potrebbe anche dire che vi è "possibilità" *in divinis*, ma solo quel tipo di possibilità che si dice anche del necessario, opposto¹⁵ non già al necessario ma all'impossibile.¹⁶ 14) Il motivo è dato dalla stessa natura del contingente, che si basa sulla potenza passiva, che è imperfetta e perciò assolutamente assente *in divinis*. Non è invece assente al di fuori di Dio e per conseguenza diversa è la libertà di Dio nei confronti di se stesso e nei confronti di tutte le altre cose. La necessità infatti è una perfezione, perchè ogni atto è determinazione e per conseguenza necessità. Così si deve dire che Dio non ha libertà di indifferenza verso se stesso, essendo atto puro e perfezione ultima, ma anche la sua ~~-474-~~ determinazione non è un'imposizione dal di fuori, bensì una libertà così perfetta che "diventa" perfettamente attuale e perciò necessaria e determinata.

In questo modo la spontaneità delle operazioni interne di Dio è formalmente necessaria, ma è libera "virtualiter eminenter". Vi è però in Dio una indifferenza attuale, e in nessun modo potenziale, nei confronti di ogni bene finito.¹⁷ 15) La volontà umana invece è dotata di indifferenza tanto attuale, quanto potenziale nei confronti di ogni bene particolare, ma è portata con perfetta spontaneità alla volizione del bene perfetto *in communi*.

Questa tendenza naturale e per conseguenza determinata della volontà è chiamata da S. Agostino "bona constrictio naturae"¹⁸ 16) non per insinuare l'idea di una vera e propria coazione, perchè così sarebbe distrutto non solo il libero, ma anche il volontario in genere, bensì per

¹⁴ 13) *De Pot.* q.2, a.5 ad 3: "possibile ad quod omnipotentia se extendit, non est recipiendum solum pro contingenti: quia et necessaria sunt per divinam potentiam ad esse producta: et sic nihil prohibet generationem Filii computari inter possibilia divinae potentiae".

¹⁵ Quel tipo di possibilità (NdC).

¹⁶ 14) *De Pot.* q.10, a.2 ad 5; *Summa Theologiae* I, q.41, a.4, ad 2: "possibile, secundum quod necessario opponitur, sequitur potentiam passivam, quae non est in divinis. Unde neque in divinis est aliquid possibile per modum istum: sed solum secundum quod possibile continetur sub necessario. Sic autem dici potest quod, sicut Deum esse est possibile, sic Filium generari est possibile".

¹⁷ 15) Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, voce "prémotion physique", DThC XIII, 1, col. 42.

¹⁸ 16) S.AUGUSTINUS, *De natura et gratia*, cap.46; MPL 44, col.273: "Per enim absurdum est, ut ideo dicamus non pertinere ad voluntatem nostram quod beati esse volumus, quia id omnino nolle non possumus, nescio qua et bona constrictio naturae".

sottolineare l'importanza di questa determinazione fondamentale della tendenza appetitiva dell'uomo. I volontaristi, soprattutto nella corrente nominalista¹⁹ 17), negavano invece la determinazione naturale della volontà alla volizione del fine ultimo in genere a causa della loro preoccupazione per la libertà umana.

Per questa esigenza di ordine "antropologico" erano pronti a "sacrificare" altre esigenze di ordine metafisico, compresa quella della causalità finale come *causa causarum*. Ora chi legge con attenzione S. Tommaso, si accorge come per lui la causalità finale e la spontaneità della volontà non solo non distruggono la libertà di indifferenza, ma ne sono addirittura le cause prossime in quanto la volontà riduce se stessa dalla potenza all'atto nella scelta dei mezzi, partendo proprio dalla volizione spontanea ed attuale del fine in genere. La verità non contraddice mai se stessa e nella storia del pensiero umano la prontezza a sacrificare "istanze metafisiche" per salvare delle "esigenze antropologiche", una tendenza quanto mai attuale, non ha dato dei buoni risultati.

3. La libertà umana come causa contingente "ad utrumlibet"

La volontà umana è perfettamente sottomessa al principio della causalità e per conseguenza, essendo una causa seconda, segue la mozione -475- della causa prima che è Dio. Essendo però di natura spirituale e libera, non segue la mozione necessitante dei corpi celesti, alla quale è invece sottomessa l'azione causale dalle cause corporali. Non è però soltanto la volontà umana in se stessa ad essere esente dalla mozione necessitante dei cieli, ma la volontà può influire anche sugli effetti delle cause corporali e per conseguenza modificare l'influsso dei corpi celesti. Questo sarebbe impossibile se non vi fosse anche nella concatenazione causale dei corpi la possibilità di ricevere una simile modificazione.

Ora il necessario è proprio ciò che non può ricevere un cambiamento; invece il contingente può essere così, ma può essere anche diversamente. La capacità della volontà libera di agire sulle cose esterne presuppone per conseguenza la contingenza in tali cose e non già una necessità determinante. La contingenza poi può trovare un suo luogo legittimo nell'ambito della causalità solo se si formula rettamente il principio della stessa causalità. Non si deve infatti dire che "posta una qualsiasi causa, necessariamente segue l'effetto", ma bisogna dare una definizione del principio di causalità partendo dall'effetto stesso e risalendo alla causa e in questo modo si può e si deve dire che "ogni effetto richiede una causa adeguata". Quest'ultima definizione ammette infatti l'esistenza di cause con effetti contingenti senza contraddire il principio della causalità.²⁰ 18)

¹⁹ 17) Cfr. ISERLOH E., *Gnade und Eucharistie in der phil. Theol. des Wilhelm von Ockham*, Wiesbaden, Steiner, 1956, p.45.

²⁰ 18) *Summa Theologiae* I, q.115, a.6 c.a.: "quamvis ex impressione caelestium corporum fiant aliquae inclinationes in natura corporali, voluntas tamen non ex necessitate sequitur has inclinationes. Et ideo nihil prohibet per voluntariam actionem impediri effectum caelestium corporum, non solum in ipso homine, sed etiam in aliis rebus ad quas hominum operatio se extendit. Sed nullum tale principium invenitur in rebus naturalibus quod habeat libertatem sequendi vel non sequendi impressiones caelestes. Unde videtur quod in talibus, ad minus, omnia ex necessitate proveniant; secundum aliquam quorundam rationem, qui supponentes omne quod est causam habere, et quod, posita causa, ex necessitate ponitur effectus, concludebant, quod omnia ex necessitate contingant ... Non est verum quod, posita quacumque causa, necesse sit effectum poni. Sunt enim quaedam causae quae ordinantur ad suos effectus non ex necessitate, sed ut in pluribus, quae quandoque deficiunt in minori parte".

Tra le cause contingenti vi sono poi delle cause impedibili nella minor parte dei casi (*ut in paucioribus*), ma il loro impedimento potrebbe a sua volta essere dedotto da una causa necessaria. Bisogna perciò distinguere tra la causa *per se* che produce il suo effetto sempre o nella maggior parte dei casi e la causa *per accidens* che costituisce l'impedimento accidentale della causa *per se*. La causa accidentale poi consiste nel concorso di due cause che possono essere delle cause *per se*, ma il loro concorso è puramente accidentale e per conseguenza contingente nel senso vero e proprio della parola.

Il contingente è accidentale e per conseguenza non è mai un principio assoluto, ma si realizza sempre con qualche necessità. S. Tommaso porta l'esempio di Socrate che corre. Il fatto che Socrate corre -476- è contingente, ma la relazione tra il correre e il muoversi è necessaria e pertanto è necessario che se Socrate corre allo stesso tempo si muova. La corsa è oggetto di scelta libera, ma la relazione tra la corsa e il moto non lo è. San Tommaso²¹ 19) procede poi esaminando il fondamento metafisico della necessità e della contingenza e constata che la necessità è fondata sull'atto e sulla forma, mentre la contingenza deriva dalla potenza o dalla materia. Ora vi sono delle forme immateriali, ma non vi è mai realmente una materia del tutto priva di forma e perciò vi può essere una causa assolutamente necessaria, ma non vi può essere una causa assolutamente contingente.

Le cause accidentali, i cui effetti sono contingenti, non sono determinate "ad unum" perchè ciò che è accidentale non è mai veramente uno, ma rimane sempre aperto ad una pluralità di eventi. Proprio questo tipo di contingenza è il presupposto necessario della libertà umana, la quale a sua volta è un dato di fatto immediatamente accettabile come evidente. Se infatti l'uomo non fosse libero, tutto il suo comportamento morale, sociale e civile sarebbe perfettamente inspiegabile. La libertà poi è propria dell'uomo in quanto l'uomo è una creatura dotata di ragione e per conseguenza di un giudizio libero, che risulta da un consiglio deliberante e costituisce l'oggetto della scelta. Gli animali irrazionali invece non giudicano su ciò che dovrebbero fare, ma agiscono immediatamente spinti dal loro istinto.

Ora tutto questo non vi potrebbe essere, se tutte le cose fossero necessarie. Se infatti l'azione umana seguisse con necessità, sarebbe inutile deliberare sulla scelta da farsi. Così la libertà umana esige la contingenza nella concatenazione causale degli effetti, non solo degli effetti interni rispetto alla stessa volontà, ma anche degli effetti esterni, perchè vi sono delle azioni esterne comandate dalla libertà e pertanto contingenti.²² 20) L'uomo domina i suoi atti propriamente umani e per conseguenza tali atti sono esenti dall'influsso necessitante dei corpi celesti, anche se sono sottomessi all'influsso della causa assolutamente prima che agisce con infallibilità ma senza necessitazione.

La libertà interiore dell'uomo richiede la contingenza tra -477- gli effetti esterni. Questa contingenza negli effetti naturali è costituita dal concorso accidentale tra le diverse serie causali

²¹ 19) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.86, a.3 c.a.: "contingentia dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum quod contingentia sunt. Alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur: nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria: necessarium enim est Socratem moveri, si currit. Est autem unumquodque contingens ex parte materiae: quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formae: quia ea quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt".

²² 20) *In Periherm.* I, lect.14, nn.180, 5 – 181, 6; n.189, 14.

agenti *per se*. In tal modo anche l'azione libera dell'uomo può impedire accidentalmente una serie causale di eventi naturali determinati con necessità dalla loro dipendenza dal moto dei corpi celesti.

Il contingente però non è soltanto oggetto di scelta libera, ma è anche oggetto di scienza speculativa. La ragione speculativa può infatti avere una conoscenza scientifica dei contingenti, non però in quanto sono contingenti, bensì in quanto sono riducibili alle loro cause universali e necessarie. La ragione pratica invece conosce i contingenti non solo nelle loro ragioni universali, ma nella loro particolarità, li conosce infatti come operabili e le operazioni sono sempre “in particularibus”.

La ragione poi può conoscere in qualche modo anche i particolari ricorrendo alle intenzioni particolari delle potenze sensitive. Così le intenzioni particolari raccolte dalla ragione particolare o “vis cogitativa” costituiscono l'oggetto del consiglio pratico che porta all'operazione.²³ 21) Evidentemente, trattandosi di atti liberi, l'intervento della ragione pratica è necessario e per conseguenza non basterebbe una semplice estimazione a livello strettamente sensitivo. Tanto la volontà quanto l'appetito sensitivo hanno per oggetto una realtà concreta e particolare²⁴ 22) e questo deriva dalla loro stessa natura “appetitiva”, ma la differenza sta nella diversità del principio conoscitivo che seguono queste tendenze: la volontà infatti segue l'intelletto che conosce la ragione formale del bene, mentre l'appetito sensitivo segue la conoscenza sensitiva che ha una conoscenza soltanto materiale di quell'oggetto particolare, che si presenta *hic et nunc* come un bene. L'estimazione sensitiva è però molto importante per la volontà umana nella sua scelta operativa concreta, proprio a causa della sua funzione concretizzante e particolareggiante sul piano conoscitivo. La libertà segue infatti non già le leggi del determinismo meccanico, bensì gli “influssi ~~-478-~~ capricciosi del sentimento dettati al soggetto dall'estimazione individuale.”²⁵ 23) Nell'uomo la libera volontà e il suo atto sono risultati di tutta la complessità della struttura umana che è quella di un essere dotato di ragione e di sensibilità, di volontà e di appetito sensitivo.

Il contingente si realizza in molte forme differenti di contingenza.²⁶ 24) Bisogna distinguere soprattutto la contingenza dell'ente da quella del fatto: la prima riguarda il rapporto tra l'essenza e l'atto dell'essere, la seconda riguarda invece il rapporto operativo tra causa ed effetto. In quest'ultimo campo vi può essere la contingenza per un difetto dell'agente o per un difetto della materia indisposta a ricevere la forma, oppure per una concomitanza casuale di due o più serie causali.

²³ 21) *In Ethic.* VI, lect.1, n.1123: “contingentia dupliciter cognosci possunt. Uno modo, secundum rationes universales; alio modo, secundum quod in particulari. Universales quidem igitur rationes contingentium immutabiles sunt, et secundum hoc de his demonstrationes dantur et ad scientias demonstrativas pertinet eorum cognitio ... Alio modo possunt accipi contingentia secundum quod sunt in particulari: et sic variabilia sunt nec cadit supra ea intellectus nisi mediantibus potentiis sensitivis”.

²⁴ 22) Cfr. D. SCHLÜTER, OP, *Der Wille und das Gute bei Thomas von Aquin*, FZPhTh, Sonderdruck aus Bd 18, 1971, Keft 1-2, p.123 con riferimento a *De Verit.*, q.22, a.4 ad 2 dove l'oggetto delle potenze appetitive è descritto come “aliquid in rerum natura existens, quod est per modum particularis, et non universalis”.

²⁵ 23) Cfr. Card.D.J.MERCIER, *Les origines de la psychologie contemporaine*, Institut Supérieure de Philosophie, Alcan, Louvain-Paris, 1925, p.361.

²⁶ 24) Cfr. *In Metaph.* VI, lect.2, nn.1182-1183 ; 1185-1187 ; *In Physic.* II, lect.8; *In Periherm.* I, lect.13, n.172, 9. Per la distinzione di contingenza per concomitanza casuale, per difetto dell'agente e per difetto di causa materiale dispositiva, cfr. A.-D. SERTILLANGES, *S.Thomas d'Aquin*, Alcan, Paris, 1925⁴, II, pp.58-59; per la distinzione tra la contingenza dell'ente e del fatto, cfr. J.-H. NICOLAS, *La grâce et le péché*, Desclée, Paris, 1939, pp.62-63.

Il contingente per difetto dell'agente o della causa materiale è il contingente *ut in pluribus* ed il difetto che avviene *ut in paucioribus* dev'essere attribuito alla materia che impedisce alla forma di imprimere efficacemente il suo effetto (difetto dell'agente) o all'effetto di ricevere la forma (difetto della causa dispositiva). Il contingente per concomitanza casuale invece avviene *ut in paucioribus*: la concomitanza si può verificare nello stesso tempo (freddo in estate), nello stesso agente (costruttore che per caso è anche medico), nello stesso soggetto (la bianchezza nell'uomo), nello stesso effetto (il sano ed il piacevole nel cibo).

L'effetto accidentale avviene al di fuori dell'intenzione principale dell'agente e dell'arte. L'ente *per accidens* non ha una potenza fattiva od un'arte determinata. L'effetto *per se* che si verifica *ut in pluribus* richiama l'effetto *per accidens* che si verifica *ut in paucioribus* e quest'ultimo avviene appunto per coincidenza casuale ed accidentale. L'ente *per accidens* dev'essere così ricondotto a ciò che avviene *ut in pluribus* e *per se* come alla sua causa.

Il contingente si distingue dal necessario, in quanto il primo può non esserci, mentre il secondo non può non esserci. Il necessario si verifica sempre, il contingente *per se* si verifica almeno nella maggior parte dei casi; invece il contingente *per accidens* si verifica solo -479- nella minoranza dei casi. Un effetto che si verifica sempre è per esempio l'alzarsi del sole al mattino, un effetto che si verifica *ut in pluribus* è per esempio la nascita dell'uomo con gli occhi e *ut in paucioribus* senza gli occhi.

L'effetto che si verifica nella parte minore dei casi è dovuto alla causalità accidentale sia da parte della causa (ad es. un musico costruttore), sia da parte dell'effetto (un costruttore che causa la discordia costruendo la casa che ne è l'oggetto). La causalità accidentale in natura si chiama caso (raggiungendo più dell'effetto previsto); nella volontà si chiama fortuna (raggiungendo più dell'intenzione: ad es. se un uomo scavando un sepolcro, scopre un tesoro). Infine vi è un tipo tutto particolare del contingente che si chiama *contingente "ad utrumlibet"* e che riguarda le azioni libere (ad es. il fatto che Socrate è seduto è dovuto alla sua scelta libera) e pertanto si verifica nelle cause volontarie non nell'ambito dell'intenzione generale, ma nell'ambito della scelta particolare che è *il campo proprio della libertà*.

Schematicamente si ottiene la seguente disposizione:

- Necessità:
 - assoluta
 - ipotetica:
 - di mezzo:
 - di natura
 - di istituzione positiva
 - di precetto
- Contingenza:
 - dell'ente o nell'essere
 - del fatto o nell'operare:
 - dell'agente deficiente in linea di causalità efficiente :
 - determinata "ad unum":
 - contingente "ut in pluribus" (causa *per se*)
 - contingente "ut in paucioribus" (causa *per accidens*)
 - indeterminata o aperta "ad utrumlibet" (libertà):
 - senza inclinazione verso alcuna parte (indifferenza)
 - con inclinazione della volontà (spontaneità)
 - della materia indisposta a ricevere la forma

Come abbiamo già potuto constatare, il luogo proprio della libertà umana è definito dalla contingenza indeterminata, aperta ugualmente a due termini opposti di una alternativa. Qui però occorre distinguere tra un'apertura dalla parte dell'agente e dalla parte dell'oggetto, al quale l'agente è ordinato. Il primo tipo di apertura "ad utrumlibet" -480- si incontra ad esempio nell'esitazione di un intelletto dubitante; il secondo può essere esemplificato da un'arte che domina il suo effetto potendolo raggiungere ugualmente con mezzi differenti.

La prima apertura si fonda sulla potenza passiva ed implica imperfezione; la seconda è un potere puramente attivo e costituisce una perfezione, che poi si potrà attribuire analogicamente anche a Dio.²⁷ 25) L'indifferenza passiva della volontà è data dall'apertura considerata dalla parte dell'agente, cioè della volontà stessa; invece la sua indifferenza attiva è il suo potere nei confronti dell'oggetto e del proprio atto, un potere attivo che si può descrivere anche come un'apertura nei confronti dell'oggetto proprio del libero arbitrio.

Nelle azioni procedenti con necessità dagli agenti naturali, il principio dell'azione è la stessa forma determinata ad un effetto preciso e quindi, se non manca la disposizione della materia per ricevere l'effetto, l'effetto segue dalla causa naturale con necessità, quando l'agente passa dalla potenza all'atto, dato dalla sua stessa forma come principio attivo dell'operazione. Non occorre una

²⁷ 25) *Contra Gentes* I 82, nn.694-696: "Ad utrumlibet enim esse alicui virtuti potest convenire dupliciter: uno modo, ex parte sui, alio modo, ex parte eius ad quod dicitur. Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinatur. Unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa. Sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur. Ex parte autem eius ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest: sicut ars quae diversis instrumentis uti potest ad idem opus aequaliter perficiendum".

determinazione ulteriore perchè il rapporto tra causa efficiente e il suo fine è immediato: il fine è prestabilito alla forma operativa dal di fuori, cioè dall'intelletto divino secondo il quale sono state create tutte le cose.

Invece nelle azioni volontarie e libere non basta togliere l'indifferenza passiva della potenzialità, ma bisogna determinare la stessa potenza attiva dell'agente, che rimane ancora aperta a diverse alternative. La determinazione avviene per mezzo della conoscenza, che presenta alla potenza operativa un fine, ma questa volta è la conoscenza dello stesso agente che gli presenta il fine e quindi il fine è dato da un principio intrinseco. La presentazione del fine però non basta a determinare la volontà, è necessario che la stessa volontà si muova alla scelta dei mezzi in vista del fine e alla stessa adesione determinata ad un fine particolare piuttosto che a un altro. L'intelletto infatti presenta l'alternativa in un modo indifferente, mentre l'indeterminazione è tolta solo nel momento in cui la volontà passa all'atto esercitato della sua scelta.²⁸ 26)

Gli agenti liberi dominano il proprio atto -481- perché conoscono la ragione formale del fine e per conseguenza danno a se stessi il proprio fine particolare e i mezzi per realizzarlo. Il loro giudizio pratico riguarda la loro stessa azione e questo giudizio è l'oggetto della scelta libera. In questo senso si parla del libero arbitrio come di un giudizio libero, perché gli agenti liberi possono scegliere questo o quel giudizio pratico come ultimo, che comanda effettivamente l'operazione dopo esser stato accolto dal consenso della volontà.

S. Tommaso insiste sulla sottomissione della causa libera al principio di causalità. Come tutte le cause anche la libertà umana agisce per un fine inteso come causa più formale o *causa causarum*. La differenza tra le cause naturali e la causa libera è solo questa, che, mentre le cause naturali hanno il loro fine particolare prestabilito e predeterminato dal di fuori, la volontà libera dà a se stessa il proprio fine particolare e concreto nel consiglio e nella elezione dell'ultimo giudizio pratico.

➤ 3. La mozione divina della causa contingente e libera

L'indifferenza attiva della volontà consiste nella sua apertura "ad utrumlibet" nei riguardi dell'oggetto. La mozione divina rispetta perfettamente questa indifferenza e togliendo alla volontà la sua indifferenza passiva per mezzo dell'attuazione fisica, realizza in essa proprio quell'indifferenza attiva sul piano intenzionale (rispetto all'oggetto conosciuto e voluto in quanto conosciuto), che è la caratteristica propria della libertà.

Dio muove fortemente raggiungendo l'effetto con infallibilità, ma muove anche soavemente lasciando provenire l'effetto dall'autodeterminazione dello stesso libero arbitrio. Ogni causa infatti produce il suo effetto secondo il proprio modo di agire. Solo la causa divina trascende il contingente e il necessario potendo produrre effetti necessari (*ad intra*) o contingenti (*ad extra*). Le cause seconde agiscono invece secondo il loro modo proprio, sia con necessità sia con contingenza o addirittura libertà. Solo Dio può muovere efficacemente la volontà al suo atto sia dalla parte dell'oggetto come fine ultimo, sia dalla parte dell'atto stesso come causa prima. Ad ogni modo la premozione fisica attua fisicamente l'atto volitivo ponendolo nell'essere e togliendogli la potenzialità passiva sul piano fisico, ma nell'atto fisico stesso rimane ancora la potenza attiva ed

²⁸ 26) Cfr. I *Sent.* d.45, q.1, a.3 c.a. e II *Sent.* d.25, q.1, a.1 c.a.

intenzionale della indifferenza attiva che costituisce in qualche modo l'essenza dell'atto libero e che esige l'autodeterminazione della volontà libera.²⁹ 27) (139-9)

Come però l'atto d'essere -482- raggiunge pienamente l'essenza di cui è l'atto entitativo, così anche la mozione fisica divina che dà l'essere all'atto libero, raggiunge tutta la sua essenza che è la sua autodeterminazione interiore ed intenzionale fondata sulla potenza attiva "ad utrumlibet" nello stesso atto fisico della volontà. Ora, l'essere, pur coinvolgendo tutta l'essenza, la attua nel suo proprio ordine senza distruggerla come essenza e così anche la mozione divina attua la mozione propria della volontà senza distruggerla.

La particolarità della mozione volontaria e libera consiste nel fatto che l'attuazione fisica non fornisce un atto unico e determinato, bensì un atto fisicamente determinato ma interiormente ed intenzionalmente "aperto", così che la premozione fisica è la mozione della causa prima all'automozione della causa seconda libera. Così il rapporto tra l'essenza e l'atto entitativo che è alla base dell'analogia *entis* e di tutta la metafisica tomista si presenta come uno strumento validissimo di spiegazione dell'atto libero assicurando allo stesso tempo la somma efficacia della premozione divina sul piano "esistenziale" e l'intatta autonomia della mozione libera sul piano "essenziale".

Ora, solo in Dio coincide l'atto intenzionale con l'atto "fisico", in quanto Dio è conoscente e volente per essenza. Nelle creature bisogna invece distinguere la presenza intenzionale della specie intellettuale nell'intelletto e il suo uso effettivo sul piano dell'"esercizio" attuale.³⁰ 28) La presenza intenzionale del concetto non è ancora l'atto del conoscere; quest'ultimo infatti potrà essere oggetto di scelta volontaria a sua volta premossa da Dio. La distinzione tra la specificazione e l'esercizio dell'atto libero e a livello dello stesso esercizio tra l'atto intenzionale e "fisico" sarà di grande utilità per la comprensione dell'autonomia relativa dell'atto libero sotto la mozione efficacissima della premozione divina o, sul piano soprannaturale, della grazia attuale.

B. La spontaneità e l'indifferenza.

1. Le divisioni del volontario.

Vi sono diversi tipi di moto. Vi è una mozione il cui principio agente si trova al di fuori del mobile e allora il moto è violento come ad es. quello di una pietra che si muove in su; vi è anche una mozione nella quale il principio del moto è intrinseco al mobile e allora il moto risulta naturale come quello della pietra che cade giù. -483- Ora tra i mobili che si muovono con un moto naturale, alcuni si muovono da se stessi, altri invece sono mossi da altri motori. I mobili che muovono se stessi sono dotati di una conoscenza intrinseca del fine; invece i mobili mossi da altre cause non hanno una conoscenza propria del fine, ma il loro fine è stato determinato da un'intelligenza esterna rispetto ad essi.

²⁹ 27) ⁹⁾ Cfr. *De Malo*, q.6, a. un. ad 3; CAPREOLUS, *Def. theol.*, pp.445-446; R. GARRIGOU-LAGRANGE, voce "prémotion physique" in DThC XIII/1, col.42-43; PHILIPPUS A SS.ma TRINITATE., *Disp. theol.* in I-II, Tullieron, Lugduni, 1654, t.II, p.477a.

³⁰ 28) Cfr. *De Malo* q.16, a.8 c.a. e cfr. anche *Contra Gentes* III, 91, nn.2664-2666, con la riconduzione interessante dell'atto volitivo a Dio, dell'atto conoscitivo alle sostanze separate (angeli) e dell'atto proprio delle cause naturali ai corpi celesti come a cause "prime" proprie.

Gli enti dotati della conoscenza propria del fine hanno un moto proprio non solo all'azione, ma anche all'ordine della loro operazione verso il fine e perciò si dice che muovono se stessi, mentre gli enti privi di conoscenza del fine non ordinano le loro operazioni al fine, ma vi sono ordinati da cause estrinseche. Ora il mobile che dirige se stesso all'azione e al fine muove se stesso e il suo moto proviene da un principio intrinseco secondo la sua propria inclinazione. Una tale causa si chiama "volontaria" e la sua caratteristica è di avere un principio intrinseco della sua azione con qualche conoscenza del fine.³¹ 29) La conoscenza del fine però è a sua volta diversa e secondo la sua diversità bisogna distinguere anche diversi tipi del volontario. La volontà infatti segue la conoscenza movendosi verso l'oggetto propostole dalla ragione come verso il suo fine.

La conoscenza del fine poi è perfetta se non si conosce soltanto quella cosa che è il fine, ma si conosce anche la ragione formale del fine come fine con l'ordine dei mezzi rispetto ad esso. Tale conoscenza esiste solo nelle creature razionali. Vi è poi anche una conoscenza imperfetta del fine, che consiste nella semplice apprensione di esso dalla parte del senso e dell'estimazione e una tale conoscenza, puramente sensibile, è propria degli animali irrazionali.

Ora la conoscenza perfetta del fine è alla base del volontario perfetto, secondo il quale si muove la volontà di colui che constatando la presenza e conoscendo la ragione del fine, delibera sui mezzi da scegliere ed è in grado di esercitare l'atto della scelta o di astenersene e scegliendo può scegliere questi mezzi piuttosto che quelli. La conoscenza imperfetta del fine è seguita dal volontario imperfetto, secondo il quale si muove l'appetito di colui che constata la presenza -484- del fine e immediatamente si muove verso di esso senza alcuna deliberazione previa.

Il volontario in genere si divide contro il violento, ma il volontario perfetto non solo esclude la violenza, esigendo l'interiorità del suo principio motivo, ma esige anche la perfetta conoscenza del fine, che apre uno spazio alla deliberazione ed alla scelta libera. L'atto perfettamente volontario non è solo l'atto della volontà, ma anche quell'atto che è nella potestà dell'agente, cosicché il volere come anche il non volere dipende dall'agente stesso³²30). Il volontario perfetto è quindi una caratteristica di quell'atto della volontà che segue la deliberazione della ragione e pertanto è identico all'atto del libero arbitrio, che è alla base di ogni atto veramente umano. Il volontario imperfetto invece non segue la deliberazione, ma l'immediata apprensione del fine e pertanto il suo atto non sarà libero, anche se potrà ritenersi spontaneo, in quanto procede dalla volontà secondo la

³¹ 29) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 6, a.1 c.a.: "Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus, non tamen eius quod est agere vel moveri propter finem est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suae motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri. Quae vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agent, sed etiam ut agent propter finem. Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii. Hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione". Cfr. la definizione di ARISTOTELE *Eth. Nic.* I1I, 7, 1113 b 19-21 e S.Tommaso, lect.11: "illorum quorum principia sunt in potestate nostra, et ipsa sunt in potestate nostra et sunt voluntaria". Cfr. IOANNES DAMASCENUS, *De fide orth.* II, 25; MPG 94, 957 BC.

³² 30) *Summa Theologiae* I-II, q.6, a.2 c.a.: "Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet, apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam. Sed secundum rationem imperfectam, competit etiam brutis animalibus". Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.71, a.5 ad 2 e II *Sent.* d.25, q.1, a.1ad 6. Per l'indeterminazione della volontà rispetto ai contrari dovuta al "consiglio" che sottomette l'atto libero al dominio della volontà, cfr. *De Pot.* q.3, a.7 ad 12.

sua inclinazione. Gli atti volontari non propriamente umani, ma detti “atti dell’uomo” hanno la caratteristica del volontario imperfetto.

2. La volontà come causa spontanea.

La volontà si muove spontaneamente, ma non liberamente quando non è preceduta dalla deliberazione circa il fine e i mezzi ad esso ordinabili. Questo può accadere quando la potenza appetitiva segue una conoscenza imperfetta, incapace di deliberazione. L’appetito sensibile segue infatti la conoscenza sensibile, che non conosce la ragione del fine, nè l’ordine dei mezzi al fine e per conseguenza non può deliberare, ma si limita a presentare il fine immediatamente seguito dalla potenza appetitiva.

Il moto di quest’ ultima però non è condizionato da cause estrinseche e dalla coazione, ma procede da un principio intrinseco e con spontaneità. Per conseguenza anche gli atti dell’appetito sensibile e delle sue passioni sono “volontari” perchè spontanei, ma non sono liberi e pertanto nemmeno perfettamente volontari. Così anche gli animali hanno dei moti “volontari” non perchè procedono dalla volontà, ma perchè si oppongono ad atti violenti o coatti; non perchè derivano da una conoscenza intellettuale, ma perchè la conoscenza ~~-485-~~ sensitiva che è propria degli animali irrazionali partecipa “per oscura risonanza” all’ intelletto e quindi fornisce una conoscenza, anche se imperfetta, del fine.³³31) Gli atti dell’appetito sensitivo che seguono la conoscenza sensibile e non sono imperati dalla volontà non sono liberi, anche se sono spontanei.

Il primo tipo di spontaneità non è della volontà come appetito intellettuale, ma è piuttosto proprio dell’appetito sensitivo. Anche la volontà in senso stretto, come appetito intellettuale, ha però degli atti spontanei non liberi. Questi atti procedono da essa non in quanto è volontà, ma secondo la sua stessa natura. L’intelletto infatti aderisce necessariamente ai primi principi e a quelle conclusioni delle quali percepisce la diretta derivazione da essi.

Se invece l’intelletto non conosce il rapporto tra il principio e la conclusione, rimane in dubbio circa la validità di quest’ultima. Così anche la volontà ha un suo principio naturale al quale si muove con necessità di natura. Questo principio è il fine ultimo in genere, che la volontà non può non volere e così vuole spontaneamente ma necessariamente anche tutti quei mezzi che le sono presentati in una connessione necessaria con il fine ultimo in genere.

La libertà rimane invece laddove la volontà non ha davanti a sé l’identificazione di un bene concreto con il fine ultimo o il rapporto necessario di un bene particolare al bene comune in genere. Questa “determinazione” della volontà non può sorprendere, se si considera il fatto che la volontà, pur occupando un posto privilegiato nella natura, è anch’essa una parte della natura stessa e quindi, come natura, ha una sua determinazione “ad unum”. Tale determinazione esclude la violenza, ma non è in disaccordo con la necessità di natura e del fine. La volontà si muove infatti spontaneamente ma necessariamente al suo oggetto naturale e a tutti i beni che le sono presentati come necessariamente collegati con esso.³⁴ 32) S.Agostino³⁵ 33) scorgeva nella pura spontaneità razionale

³³ 31) Cfr. *In Ethic.* III, lect.4, n.427; *III Sent.* d.27, q.1, a.4 ad 3; *De Verit.* q.24, a.2 ad 1.

³⁴ 32) Cfr. *De Malo* q.3, a.3 c.a.; *Summa Theologiae* I, q.82, a.1 c.a.

³⁵ 33) Joseph van GERVEN, *Liberté humaine et préscience divine d’après St. Augustin*, *Revue Philosophique de Louvain* 55, 1957, 47, p.322.

il motivo sufficiente della libertà. Ockham³⁶ 34) invece identificava il volontario in genere con il libero e per conseguenza insegnava la libertà anche circa il fine ultimo adeguatamente conosciuto. - 486-

S.Tommaso invece insegna che la volontà agisce sempre con spontaneità, ma non agisce sempre con libertà, perchè il suo rapporto verso il fine ultimo in genere o il fine ultimo in particolare ma adeguatamente proposto dall'intelletto, non è quello di libertà, bensì quello di necessità naturale. La volontà infatti è fondata nella natura ed essa stessa è una natura³⁷ 35) con un movimento naturale determinato che le è proprio. Per il volontario in genere basta la spontaneità; per il volontario perfetto si richiede la libertà e quindi l'indifferenza attiva dominante un'alternativa di termini contrastanti.

La volizione naturale della volontà nei confronti del suo oggetto proprio non solo non contraddice, ma addirittura rende possibile la sua stessa libertà circa i mezzi ordinabili all'oggetto stesso. Questo però non vuol dire che la volontà è determinata nel processo della giustificazione (la conversione a Dio rimane libera anche se Dio è di fatto il fine ultimo, perchè *in statu viae* il nesso tra Dio e fine ultimo non appare con evidenza), né si può dire che la predestinazione tolga la libertà di indifferenza (un effetto infatti può seguire con necessità rispetto alla causa prima e con libertà rispetto alla causa seconda), nè infine si può affermare che la radice della libertà sia il legame della volontà.³⁸ 36)

Il moto naturale e necessario verso il fine ultimo in genere come suo oggetto connaturale non è nè dell'essenza della libertà nè ne è la causa sufficiente, anche se rientra nel processo della libera volizione come mozione da sé quale condizione necessaria. S.Tommaso distingue nella volontà il moto naturale e spontaneo da quello propriamente volontario e libero, ammettendo che tanto l'uno quanto l'altro si incontrano nella volontà umana circa oggetti diversi e pur non essendo riducibili l'uno all'altro, non si escludono, ma si completano e si condizionano a vicenda.

3. B. La volontà come libero arbitrio.

Aristotele³⁹ 37) distingue chiaramente tra la scelta (*proairesis*) caratteristica della libertà e la spontaneità (*ekuston*) che è propria della volizione in genere (*bulesis*). La libertà di scelta è aperta agli opposti e questo lo ha in comune con l'intelletto, ma per natura sua è una tendenza -487- e questo lo ha in comune con la volontà. Il libero arbitrio è quindi una tendenza volitiva, ma è una tendenza illuminata dal consiglio e ordinata al giudizio come oggetto proprio della sua scelta.

Nella letteratura cristiana vi è una concezione molto elaborata della libertà negli scritti di S. GIOVANNI DAMASCENO. Secondo lui tutte le cose sono in noi in una maniera eccellente e spirituale e tale presenza dei concetti nella nostra mente rende possibile un consiglio deliberativo su di loro. La volontà che ne segue riguarda poi quelle cose che sono ugualmente possibili (*epìses endecomènon*) e per conseguenza consiste in una vera e propria indifferenza attiva. Ora ciò che ci è possibile è ciò che possiamo fare ed il suo opposto.

³⁶ 34) E. ISERLOH, *Gnade und Eucharistie*, p.45 con riferimento agli scritti di Ockham in n.5.

³⁷ 35) J. MARITAIN, *L'idée thomiste de la liberté*, *Revue Thomiste* 47, 1939, 45, pp. 442-443.

³⁸ 36) Cfr. O.-H. PESCH, *Die Theol. der Rechtfertigung* etc., pp.682, 855, 857, 861, 870, 873-874.

³⁹ 37) Cfr. W. WARNACH, voce "Freiheit" in *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. J. RITTER, Bd.2, col.1068.

La nostra mente sceglie tra i contrari e questa scelta è all'origine dell'azione.⁴⁰ 38) Nonostante la tendenza allo spontaneismo di S. Agostino, i suoi seguaci in Occidente hanno affermato con chiarezza l'esistenza e la bontà naturale del libero arbitrio. La volontà è libera di conservare la rettitudine; e se cade, cade per propria scelta. Per mezzo del libero arbitrio l'uomo è libero nei confronti di se stesso a causa della volontà ed è giudice di se stesso a causa della ragione.⁴¹ 39)

Il peccato originale inclina il libero arbitrio senza distruggerlo. Per poter raggiungere l'integrità del suo bene connaturale, la libertà umana avrà bisogno dello grazia sanante, ma la grazia a sua volta non si sostituisce alla libertà, ma la aiuta a raggiungere la pienezza del proprio atto e a elicitare atti che sono al di sopra della sua stessa natura. Il Magistero della Chiesa insegna con insistenza che la grazia muove la libertà in un modo tale che quest'ultima ricevendo la sua mozione muova anche se stessa e la mozione libera non solo è volontaria, ma oltre ad essere spontanea deve escludere anche la necessità.⁴² 40) S. Tommaso si ispirerà tanto alla filosofia aristotelica, quanto alla tradizione patristica e all'insegnamento comune della Chiesa.

Le azioni umane avvengono nelle circostanze particolari, ma per conoscere i singoli concreti bisogna considerare una molteplicità notevole di circostanze e qui si rivela molto utile il consiglio di -488- molti, perchè ciò che sfugge all'uno, può essere scoperto da un altro. La considerazione dei necessari e degli universali è invece molto più semplice, perchè implica unità di oggetto e per conseguenza basta uno solo per la conoscenza attuale a livello speculativo.

Il consiglio e la deliberazione riguardano appunto i singoli contingenti, che non sono abbastanza appetibili di per sè, ma lo sono in vista di un fine da realizzare, sono oggetto di desiderio perchè utili all'operazione.

Il consiglio riguarda pertanto quelle cose che dobbiamo fare ed è proprio della ragion pratica che riguarda l'ordine operativo dei mezzi rispetto al fine.⁴³ 41) La tendenza volitiva che segue il consiglio pratico si chiama "scelta" e in quanto segue la deliberazione, la scelta non può non essere libera. Lo stesso atto di scelta infallibilmente premosso da Dio è sempre un atto di scelta e quindi un atto libero non già secondo l'indifferenza causale, perchè è già applicato all'atto secondo, ma sicuramente secondo l'indifferenza attuale formale, data dalla libertà del giudizio pratico, il quale, come giudizio di indifferenza dei mezzi rispetto al fine, è alla radice della libertà umana.⁴⁴ 42) La scelta può essere infallibilmente attuata da Dio quanto alla sua esistenza (cioè quanto al fatto di trovarsi al di fuori della sua causa) e proprio per questo essere perfettamente libera nella sua essenza (formalmente costituita come libertà di indifferenza per mezzo del giudizio pratico che è il suo oggetto).

Il luogo della bontà e della malizia è appunto nell'atto di scelta libera, non già nell'atto di semplice volizione, che è naturale e spontaneo e per conseguenza sempre naturalmente buono, ma

⁴⁰ 38) Cfr. S. IOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa* II, 26; MPG 94, 960 A.

⁴¹ 39) Cfr. S. ANSELMUS, *Dialogus de libero arbitrio*, MPL 158, 498; S. BERNARDUS, *De gratia et libero arbitrio tractatus*, MPL 182, 100.

⁴² 40) CONCILIO DI TRENTO, DS 1554, S. PIUS V, *Ex omnibus afflictionibus*, DS 1939, prop.39, cfr. DS 1941, prop.41.

⁴³ 41) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.14, a.3 c.a. e II-II, q.47, a.2 c.a.

⁴⁴ 42) Cfr. J.B. GONET, OP, *Clypeus*, p.331 a.; V.B.de HEREDIA, OP, *Domingo Bañez y las controversias sobre la gracia*, Consejo superior de investigaciones Científicas, Madrid, 1968, p.175. Contro BAÑEZ cfr. L. LESSIUS, SJ, *Opuscula*, t.II, *de gratia efficaci*, Lethielleux, Parisiis, 1878, pp.61 e 69.

privo di caratteristiche strettamente morali. Il posto proprio della moralità è la libertà intesa come indifferenza attiva di scelta. Siccome poi la libertà suppone il dominio della volontà sul proprio atto e quindi non solo l'indifferenza della specificazione oggettiva, ma anche dell'esercizio soggettivo, la stessa negazione di un atto possibile e dovuto potrà essere attribuito alla libertà umana e per conseguenza sarà responsabile e moralmente qualificabile, come avviene nei peccati di omissione. Essendo alla base della moralità, la scelta libera rientra -489- nella definizione della virtù morale, che è un abito elettivo perchè agisce secondo l'elezione libera che è principale nella virtù.

L'oggetto della scelta è poi la medietà⁴⁵ soggettiva (*quoad nos*) determinata dal giudizio retto della ragione.⁴⁶ 43) Senza la vera libertà di indifferenza non vi è né responsabilità né moralità negli atti umani. La coscienza morale immediata esige l'esistenza di una vera libertà di scelta e quest'ultima è ben fondata nella struttura stessa dell'anima umana dotata di ragion pratica capace di consigliarsi circa i mezzi operativi, consentendo così alla volontà la scelta attivamente indifferente dell'ultimo giudizio pratico, la cui indifferenza "intenzionale" a sua volta costituisce la ragione formale della libertà.

B. L'indifferenza attuale della volontà negli atti liberi (140-10)

1. Il moto della volontà

Nella giustificazione si richiede il moto del libero arbitrio⁴⁷ 44) in ogni soggetto che è capace di un uso attuale della sua volontà libera. Solo un soggetto dotato di libero arbitrio può essere soggetto della giustificazione, e se è in grado di elicitare attualmente degli atti liberi, la giustificazione comporta, in un soggetto così disposto, anche il moto attuale del libero arbitrio mosso della grazia.

Ad ogni modo la libertà si richiede in ogni uomo giustificato, sia potenzialmente come nei bambini, sia attualmente come negli adulti, capaci di atti veramente umani. La giustificazione consiste essenzialmente in un moto dell'uomo verso giustizia sotto l'influsso della grazia e il moto avviene secondo le caratteristiche proprie di ogni mobile. Così nell'uomo libero la giustificazione non può non coinvolgere la sua libertà nel moto dal peccato alla giustizia, sotto la mozione della grazia attuale.

Il moto del libero arbitrio nella giustificazione risulta così meritorio, in quanto è già informato dalla grazia abituale (nel primo istante della sua infusione) e in quanto il moto stesso, secondo la sua processione dalla sua causa prossima che è la volontà umana, risulta perfettamente libero. La grazia divina che opera tutto il processo della giustificazione non solo non toglie la libertà, ma ne causa il moto -490- attuale in coloro che ne sono capaci. Nelle sue opere mature S.Tommaso descrive il rapporto tra la grazia e la libertà umana come quello tra il movente e il mobile e la giustificazione si può verificare proprio perché la mozione del movente è ricevuta nel mobile secondo il modo proprio alla sua natura.

Essendo perciò la volontà umana libera per la sua stessa natura, la mozione della volontà da parte della grazia non può non coinvolgere la libertà umana. L'azione divina non solo non

⁴⁵ Probabilmente questa "medietà" è l'equilibrio che il giudizio deve avere nel determinare il suo oggetto (NdC).

⁴⁶ 43) Per la moralità fondata sulla libertà di scelta, cfr. *De Malo*, q.2, a.3 ad 2; per i peccati di omissione e la loro moralità cfr. *II Sent.* d.35, q.1, a.3 c.a. e *Summa Theologiae* I-II, q.6, a.3 c.a.; per la definizione della virtù morale, cfr. *In Ethic.* II, lect.7, n.322.

⁴⁷ 44) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.3; *De Verit.* q.28, a.3 c.a., etc.

sopprime, ma addirittura mette in atto l'azione della libertà. Questa posizione che caratterizza l'atteggiamento fondamentale di tutti i seguaci di S.Tommaso, non è però priva di difficoltà, soprattutto se si considera la somma efficacia dell'agire divino sull'uomo e allo stesso tempo la radicale esigenza della volontà libera di muovere e determinare ultimamente se stessa. Per capire bene l'azione della causa divina e di quella umana nel processo della giustificazione è necessario esaminare un po' la natura della libertà umana per accertare in che modo essa può e deve ricevere la mozione della causa prima, sia nell'ordine naturale che in quello soprannaturale.

La libertà umana è caratterizzata soprattutto dalla sua indeterminazione, sia rispetto all'oggetto che ne specifica l'atto (potenza attiva di fare questo o quello), sia rispetto all'atto stesso, secondo la sua processione dal soggetto e cioè rispetto all'esercizio dell'atto (potenza attiva di agire o di non agire). Questa indeterminazione è propria della volontà intesa come appetito intellettuale e non si incontra nelle forme naturali che agiscono con necessità, sia rispetto all'atto stesso sia rispetto all'oggetto dell'atto.⁴⁸ 45)

Ora, la volontà libera si distingue dalle forme naturali, la cui azione non segue la conoscenza intellettuale, ma allo stesso tempo fa parte della natura stessa (un fatto molto importante e purtroppo assai spesso dimenticato da coloro che si compiacciono di un'opposizione troppo radicale tra cosmocentrismo ed antropocentrismo), ed ha pertanto un moto naturale necessario accanto a quello formalmente volontario e libero.⁴⁹ 46) Riguardo al sommo bene adeguato o al bene in genere la volontà si muove con necessità spontanea; invece riguardo a tutti i beni particolari -491- la volontà gode di una perfetta libertà, cioè di una vera e propria indifferenza ed indeterminazione.

Ma i due moti della volontà, quello naturale e quello libero, non sono soltanto compresenti uno accanto all'altro, ma sono interdipendenti secondo una precisa connessione causale nell'atto della volizione libera. La volontà infatti vuole liberamente un bene particolare proprio perchè ne coglie la "ratio boni", verso la quale si muove con spontanea necessità. In questo senso S. Tommaso afferma: "voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam".⁵⁰ 47) Inoltre, il fatto che la volontà libera, pur occupando un luogo del tutto privilegiato, appartenga alla natura e quindi agisca anche come natura, spiega come la volontà, nonostante l'autonomia della sua mozione propria, rimane sempre sottomessa al principio di causalità, che richiede la dipendenza di ogni mobile mosso da un movente esteriore.

L'indifferenza attuale della volontà significa il dominio della volontà libera sul proprio atto. L'atto stesso della volontà rimane indeterminato in sé ricevendo la sua ultima determinazione dalla stessa scelta volontaria. La volontà determina se stessa e muove se stessa al proprio atto. Questa

⁴⁸ 45) Cfr. *De Pot.* q.3, a.13 c.a.: "Inter voluntatem enim et naturam hoc interest, quod natura determinata est ad unum, quantum ad id quod virtute naturae producitur, et quantum ad hoc quod est producere vel non producere; voluntas vero quantum ad neutrum determinata invenitur".

⁴⁹ 46) Cfr. J.PIEPER, *The concept of "createdness" and its implications*, in: Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario, Congresso Internazionale, Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974, S. 196. Per la deduzione della legge morale dalla tendenza generale naturale e dalla tendenza particolare libera della volontà, cfr. T.-M. ZIGLIARA, OP: *Oeuvres philosophiques*, I.IV, c.X; vol.III, p.377 ss.

⁵⁰ 47) ¹⁰⁾ *De Pot.* q.10, a.2 ad 5. Nel contesto però S.Tommaso usa il termine libertà in senso largo, cioè per indicare la spontaneità, e allora si spiega come la "libertà" così intesa non si opponga alla necessità, pur opponendosi alla coazione e alla violenza. L'espressione però rimane valida anche per la "libertà" in senso stretto, se si pensa alla libera volizione dei mezzi in virtù della spontanea volizione del fine come fine.

mozione da se stessa della volontà non è però senza problemi. Sarebbe infatti del tutto sbagliato pensare ad una mozione da sé (141-11) come riduzione dalla potenza all'atto nel senso fisico della parola: nessun ente finito è il suo atto e nessun ente in genere dà a se stesso il proprio atto perchè una cosa simile implica contraddizione.⁵¹ 48) Quando si dice che la volontà muove se stessa o che sia la causa di se stessa bisogna tenere presente il paragone stabilito da Aristotele tra l'uomo libero che è causa di se stesso e la scienza libera, la quale come sapienza suprema ed indipendente, a sua volta può essere chiamata "causa di se stessa".⁵² 49)

E' ovvio che la causalità si deve intendere in questo contesto della causalità finale. La causa libera è fine a se stessa, ha il proprio fine da sé e non da altri e dalla volizione del suo fine in genere si riduce alla volizione di un fine particolare con tutti i mezzi ad esso ordinati.⁵³ 50) -492- Vi sono quindi due atti della volontà rispetto al fine: da una parte, la volizione semplice e naturale e dall'altra l'intenzione del fine con l'ordine dei mezzi. E questi due atti sono interdipendenti, in quanto il primo è la ragione del secondo. Così la volontà riduce se stessa dalla volizione semplice del fine alla sua volizione a modo di intenzione e per conseguenza il movente e il mosso (142-14) rimangono debitamente differenziati, anche se si trovano insieme nella stessa facoltà operativa, una compresenza possibile solo grazie all'"apertura" dell'appetito intellettuale.

S.Tommaso distingue tre tipi di indeterminazione nella libertà umana.⁵⁴ 51) La prima indeterminazione riguarda l'oggetto e sotto questo aspetto la volontà è libera rispetto a tutto ciò che si può ordinare al fine ultimo, ma non rispetto al fine ultimo stesso, se è proposto in un modo adeguato.

Il secondo tipo di indeterminazione riguarda l'atto volitivo in quanto la volontà può, nei confronti di un oggetto determinato, agire o non agire e questa indeterminazione si trova nella volontà sempre e rispetto a qualsiasi oggetto. Infine vi è una indeterminazione che non è dell'essenza stessa della libertà, ma ne è un segno. Si tratta dell'indeterminazione dell'ordine dei mezzi al fine, secondo la quale la volontà può adoperare dei mezzi veramente ordinati al suo vero fine ultimo oppure dei mezzi che lo sono solo secondo l'apparenza.

E' ovvio che una simile indeterminazione costituisce una imperfezione e per conseguenza si può incontrare solo in quello stato della natura umana, nel quale la volontà può mancare e l'intelletto pratico può sbagliare. In quest'ultima accezione l'indeterminazione della volontà implica il potere di scegliere il male sotto l'aspetto di un bene apparente. Ora l'indeterminazione rispetto all'atto, che caratterizza la volontà dalla parte del soggetto e quindi secondo se stessa, costituisce quel dominio sul proprio atto che si realizza nella mozione da sé. Una simile mozione di una potenza "da se stessa" è possibile a causa dell'interiorità del principio attivo che aumenta con l'apertura della forma che è alla sua base.

Ora, la conoscenza intellettuale consente una massima apertura della mente (capacità di rappresentare -493- e ricevere intenzionalmente ogni possibile oggetto di conoscenza) e per conseguenza anche l'appetito che segue la conoscenza intellettuale non solo avrà un'azione propria, ma darà alla sua stessa azione il suo ordine al fine e dopo aver determinato il proprio fine, potrà

⁵¹ 48) ¹¹ Cfr. GRETT, *Elementa*, II, p.260, n.846, 2.

⁵² 49) ¹² Cfr. T. de LEMOS, OP, *Panoplia gratiae*, p.97a.

⁵³ 50) ¹³ Cfr. G. SIEWERTH,, *Einführung zu "Thomas von Aquin., die menschliche Willensfreiheit*, Schwann, Düsseldorf, , 1954, p.71.

⁵⁴ 51) Cfr. *De Verit.* q.22, a.6 c.a.

anche realizzarlo o non realizzarlo, volerlo o non volerlo. In questo senso si dice che la volontà muove se stessa e che, in qualche modo, è “la causa prima”, non già assolutamente, perchè così solo Dio è causa prima, ma nel suo genere proprio, cioè nel genere della mozione appetitiva.

La volontà libera causa il proprio atto, ma per poterlo causare deve agire in virtù della causa assolutamente prima; muove se stessa, ma per poter muovere se stessa deve essere mossa dal motore assolutamente primo.⁵⁵ 52) Di per sé la volontà dipende nel suo agire, come ogni altra causa naturale, dall’azione della causa prima; rispetto invece al suo genere di mozione costituisce una causa (143-15) relativamente “prima” capace di muovere da se stessa⁵⁶. L’interiorità e l’autonomia relativa del libero arbitrio si apre proprio *dentro al* moto naturale della volontà e alla sua sottomissione causale rispetto al primo movente.

Il fondamento della mozione da sé è la spiritualità della mente umana, che conosce gli oggetti materiali per astrazione ricevendoli in se stessa privi di materia individuante e cioè in un modo spirituale ed universale. Siccome poi la forma intellettuale astratta, essendo universale, comprende in sé molti particolari e l’atto concreto al quale tende la volontà è particolare, ne segue che la volontà è indeterminata rispetto ai molti particolari compresi nell’unica forma intellettuale, alla quale segue il moto volitivo.

Questa è la radice dell’indeterminazione della volontà umana, tanto secondo la specificazione dell’oggetto, quanto secondo l’esercizio dell’atto. La determinazione dell’oggetto avviene secondo la causalità formale e l’esercizio dell’atto secondo la causalità finale. La prima spetta all’intelletto; quest’ultimo invece spetta alla volontà. La mozione da sé della volontà nel suo atto libero assomiglia alla mozione dell’intelletto che procede verso la scienza. Dall’attuale conoscenza dei principi -494- l’intelletto si muove alla conoscenza delle conclusioni sino ad allora ignote.

Così anche la volontà, dall’attuale volizione naturale del fine come fine, riduce se stessa alla volizione attuale dei mezzi ordinati al fine. Così la volontà, oltre a muovere le altre potenze al loro atto, muove anche se stessa passando dalla volizione attuale di una cosa alla volizione attuale di un’altra, che sino ad allora voleva solo in potenza. Questo moto della volontà è però preceduto da un moto dell’intelletto pratico, così che l’atto umano risulta come un complesso di mozioni intellettive e volitive.

Infatti la ragion pratica offre alla volontà i mezzi ordinabili al fine nell’atto del consiglio. La volontà opera la sua scelta, il cui oggetto è però il giudizio pratico-pratico o l’ultimo giudizio pratico, che a sua volta è un atto dell’intelletto che la volontà da parte sua accetta con il consenso. Così si conclude la parte centrale dell’atto umano, la parte elettiva che è il luogo proprio della libertà. Dopo la sua conclusione si passa immediatamente all’esecuzione.

Il momento vitale in cui si realizza la libertà intercorre tra il consiglio deliberativo e la scelta volitiva. L’intelletto e la volontà hanno dei compiti precisi ed inseparabili l’uno dall’altro: quello di presentare e quello di accettare, quello di specificare l’oggetto e quello di esercitare l’atto. Una volta che il processo si è avviato, le due componenti dell’atto umano, quella intellettuale e quella volitiva, agiscono l’una sull’altra condizionandosi a vicenda secondo aspetti diversi di causalità formale e di causalità finale, ma il primo istante della volizione rimane problematico.

⁵⁵ 52) 14) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.105, a.4 ad 2 e ad 3; I-II, q.6, a.1 ad 1 e ad 2.

⁵⁶ Questa espressione sembra particolarmente appropriata perché evita l’altra “muovere se stessa”, che potrebbe dare l’impressione che la volontà si sostituisca a Dio causa prima della stessa volontà (NdC).

Nella volizione libera la volontà muove se stessa illuminata dall'intelletto, ma per passare alla volizione stessa non si può ricorrere al processo della mozione da sé, perchè così si procederebbe all'infinito tra i vari atti di consiglio e di scelta. L'unica spiegazione è la mozione da un principio esterno, che però agisce internamente alla volontà e un tale principio può essere solo Dio.⁵⁷ 53) Dio è l'unico oggetto (144-16) adeguato della volontà ed essendo Lui il Creatore della stessa potenza volitiva, è anche l'unico agente capace di mutare la volontà da parte del soggetto, cioè nell'ordine della causalità finale e dell'esercizio dell'atto.

Solo la causalità trascendente di Dio è in grado di muovere l'intelletto -495- e la volontà secondo il loro moto proprio, che è quello di muovere se stessi. Ma allo stesso tempo, proprio per poter attualmente muovere se stessi, l'intelletto e la volontà hanno bisogno della premozione divina per poter iniziare lo stesso moto nell'ambito del quale queste facoltà muovono se stesse.

La volontà però non muove se stessa secondo lo stesso atto, ma passando da un atto ad un altro, dalla volizione del fine alla volizione dei mezzi, dalla volizione semplice ed assoluta all'intenzione. Ciò significa che la volontà, come tutte le cause che “muovono se stesse”, si muove secondo parti diverse, cosicchè si può distinguere in essa una parte movente ed una parte mossa. Nell'uomo preso nel suo insieme si può distinguere l'anima che muove una parte del corpo animato e quella parte del corpo animato, la cui funzione è di conoscere e desiderare sul piano sensitivo muove il resto del corpo.

Nel corpo stesso poi l'anima causa il moto propriamente animale e indirettamente causa anche il moto naturale di certi organi dotati di un moto naturale indipendente. Tale moto naturale però a sua volta muove altri organi del corpo e per conseguenza si può dire che un animale muove se stesso, ma si muove secondo delle parti distinte. La parte movente è dotata di potenza attiva; la parte mossa, di potenza passiva.

E' da notare però la mozione “da se stesso” di un corpo animato e la mozione della volontà spirituale. Essi costituiscono due tipi differenti di moto. Nel corpo animato infatti il movente e il mosso appartengono entrambi all'organismo animato, ma sono distinti secondo la loro appartenenza all'anima o al corpo, a due generi diversi di moto, mentre nell'anima intellettiva la volontà muove se stessa secondo due atti diversi, i quali però, oltre ad appartenere allo stesso soggetto, appartengono anche allo stesso genere di atto, anche se l'uno procede dalla volontà secondo la sua tendenza naturale, mentre l'altro secondo la sua tendenza formalmente volontaria.⁵⁸ 54) (145-16) La mozione da sé esige un certo grado di conoscenza nel soggetto o almeno un certo grado di unità organica animata, che garantisce l'unità del moto, cioè quella della parte movente e della parte mossa, nell'unico soggetto di cui si dice che “muove se stesso” e più alto è questo grado di interiorità del principio operativo, più vi è un'unità tra la parte movente e quella mossa e più la mozione è “da sé”. -496-

La mozione da sé corrisponde a un certo grado di spiritualità ed inizia con la vita: solo i viventi muovono se stessi secondo una qualsiasi specie di moto, sia di quel moto che è l'atto dell'ente in potenza in quanto è in potenza (azione transitiva), sia di quel moto che è l'atto del perfetto (azione immanente). Quest'ultima specie di moto corrisponde a un grado più alto di spiritualità, di interiorità e di perfezione ed è legato a qualche conoscenza sensibile o intellettiva. La

⁵⁷ 53) ¹⁵⁾ Cfr. *De Malo*, q.6, a. un., c. a.; I-II, q.9, a.3 c. a.; I, q.106, a.2 c.a.; I-II, q.9, a.1 c. a., ecc.

⁵⁸ 54) ¹⁶⁾ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.9, a.3 ad 1; *De Malo* q.2, a.11 ad 8; *Quaest. Disp. De anima*, q.un., a.9 ad 6; *In Metaph.* V, lect.14, n.955; *Summa Theologiae* III, q.32, a.4 c.a.

mozione da sé è realizzata più perfettamente nella conoscenza e nell'appetito più perfetti, cioè quelli di ordine intellettuale, perché a questo livello l'atto conoscitivo si riflette su di sé. Solo in questo modo si può dire che la ragione impera il suo atto e che la volontà muove se stessa.

La libertà consiste quindi nel più alto tipo della mozione da sé, che è proprio della parte intellettuale dell'anima.⁵⁹ 55) Considerato assolutamente, lo spirito è attivo, cioè muove attivamente, mentre il corpo, secondo la medesima considerazione, è piuttosto passivo, cioè tale da essere piuttosto mosso che muovere. E' proprio per questo che i corpi inanimati non si muovono da sé, ma sono mossi dal di fuori, perché appunto le loro forme sono poco "spirituali" e la loro materia corporea è poco differenziata, cosicché non si può trovare una parte attiva ed una passiva, una parte movente ed una mossa.

La mozione da sé richiede perciò un notevole grado di "spiritualità" da parte della forma ed un notevole grado di differenziazione da parte del corpo (materia seconda). La mozione da sé si incontra perciò per la prima volta a livello dei viventi, ma tra gli stessi viventi vi è ancora una certa diversità di perfezione nella mozione da sé. S. Tommaso distingue tre momenti nel rapporto operativo tra il movente e il mosso. Il fine muove l'agente, l'agente principale agisce in virtù della sua forma propria, l'esecuzione del moto può essere affidata all'agente che agisce non in virtù della sua forma, ma in virtù dell'agente principale.⁶⁰ 56)

Il grado meno perfetto di vita e di moto da sé è quello delle piante, che hanno e il fine e la forma determinati dalla natura, ma muovono se stesse secondo l'esecuzione -497- del moto di aumento e di decremento. Gli animali invece si muovono secondo una forma propria che acquistano da sé per mezzo della conoscenza sensibile. Quanto più perfetta è questa conoscenza, tanto più perfetta è la loro mozione da sé. Gli animali che possiedono solo il senso fondamentale del tatto sono di poco superiori alle piante; quelli invece che hanno una conoscenza sensitiva più perfetta hanno un moto animale più perfetto.

La conoscenza sensibile però non dà il dominio del fine, che rimane stabilito dalla natura e il moto avviene pertanto per istinto e non per scelta libera. Ora vi sono degli esseri dotati anche di una conoscenza intellettuale e questi non si muovono da sé solo rispetto alla forma, ma anche rispetto al fine, che è oggetto della loro scelta propria e che è pertanto in loro potere. L'intelletto infatti conosce la ragione universale del fine e la connessione di questo o quel fine particolare con essa. Ciò gli dà la capacità di ordinare liberamente i mezzi al fine. Il grado più alto di vita si trova quindi negli intelligenti che muovono più perfettamente se stessi. E' qui il luogo della libertà.

Ora, anche tra gli esseri dotati di intelletto e di appetito intellettuale vi è una certa differenziazione. Gli esseri intelligenti creati infatti hanno un intelletto che domina anche il fine particolare e muove le potenze sensitive, che a loro volta muovono il corpo all'esecuzione, ma il loro intelletto, pur dominando l'ordine delle conclusioni ai primi principi e del fine particolare al fine ultimo, non domina gli stessi primi principi e lo stesso fine ultimo, che sono conosciuti e voluti naturalmente e con necessità.

Inoltre il loro atto di conoscere e di volere non è il loro atto di essere e pertanto hanno bisogno di una vera e propria premozione fisica da parte della causa prima per elicitarne attualmente e "fisicamente" gli atti di conoscenza e di volizione. Dio solo, come atto puro e bene sommo, non

⁵⁹ 55) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.18, a.1 c.a.; I-II, q.17, a.6 ad 1.

⁶⁰ 56) Cfr. *De Verit.*, q.22, a.3 c.a.; *Summa Theologiae* I, q.18, a.3 c.a.; cfr. anche I-II, q.9, a.3 c.a. e q.6, a.1 c.a.

ha un fine ultimo al di fuori di se stesso, né un atto di conoscere o di volere al di fuori della sua stessa essenza. Il primo grado di perfezione nelle cose è l'essenza, il fatto di essere qualcosa, a cui si aggiungono poi diverse altre perfezioni come, in modo particolare, la vita e il pensiero; ed ogni perfezione più alta presuppone quelle inferiori.

In Dio la stessa esistenza entra a far parte della sua essenza come perfezione ultima e così le perfezioni precedenti non solo sono nell'essenza divina, ma sono identiche alla stessa essenza divina. Dio non domina solo il suo atto conoscitivo e volitivo, ma anche il suo atto entitativo. Invece, le sostanze dotate di intelligenza imitano sul piano intenzionale quella indipendenza o "libertà" che Dio ha sul piano entitativo e per conseguenza hanno una somiglianza (analogia) formale con lui e sono veramente "a sua immagine". -498-

Per capire bene il concetto di mozione da sé che è alla base della libertà umana occorre precisare la distinzione tra il moto transitivo ed il moto immanente. Il primo tipo di moto perfeziona il mosso esteriore all'agente; il secondo invece costituisce una perfezione dell'agente stesso. Nel primo caso la mozione è l'atto del mobile che è in potenza, nel secondo invece è l'atto del movente che è operante in atto.

Ora la mozione da sé a livello di azioni transitive è assai imperfetta, in quanto il soggetto movente se stesso è unico, ma ha delle parti distinte secondo diversi generi di operazione. La mozione da sé invece è possibile perché un tale soggetto ha una forma abbastanza "spirituale" e un corpo abbastanza differenziato. Così in un animale che si muove secondo il luogo, la parte movente è l'anima; la parte mossa è il corpo e il modo di muovere dell'anima sensitiva e del corpo è diverso. Ma il composto si dice "movenente se stesso" perché la parte movente e la parte mossa è nella stessa sostanza composta.

Più perfetta è la mozione da sé nelle azioni immanenti in quanto non è atto dell'imperfetto, ma del perfetto, non del mobile, ma dell'agente stesso. Il muovere attivo e l'essere mosso sono nello stesso genere del moto dell'agente, anche se avvengono secondo atti diversi specificati da aspetti formali diversi. In questo senso si può dire anche di Dio che muove se stesso non secondo il moto imperfetto che è l'atto dell'imperfetto (dell'ente in potenza), bensì secondo il moto perfetto che è l'atto dell'agente nella sua stessa perfezione attiva (ente in atto).

Perciò si può ammettere sia la posizione di Aristotele, il quale, partendo dall'accezione stretta del moto come atto dell'ente in potenza, affermava l'immobilità del primo movente, sia quella di Platone, di S. Agostino e dei loro discepoli, i quali, ammettendo una concezione più vasta del moto, sostenevano la mozione da sé di Dio non già nel senso di una transizione dalla potenza all'atto, bensì nel senso di un atto che è la perfezione intrinseca del suo stesso soggetto. Così si dice che (146-17) Dio vive, conosce ed ama⁶¹57). E' evidente che la libertà umana trova il suo posto proprio tra le azioni immanenti spirituali (appartenenti alla parte intellettuale dell'anima) e per conseguenza si dice "mozione da sé" nel senso -499- più proprio e più perfetto del termine.

Vi è infine una caratteristica particolare delle azioni immanenti e, in un modo particolare, di quelle appartenenti alla parte intellettuale, che non ha un organo corporeo aggiunto, caratteristica che è assai importante per capire il moto da se stessa della libertà umana in genere e specialmente nel processo della giustificazione. Questa proprietà particolare è il fatto che tali azioni immanenti sono un moto istantaneo e non successivo e per conseguenza non sono nemmeno misurate di per sé dal

⁶¹ 57) 17) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.9, a.1 ad 1; q.18, a.3 ad 1; q.14, a.2 ad 2; *Contra Gentes* I, 13, 90.

tempo⁶²58). Questo mette in risalto la perfezione e la semplicità (spiritualità) del moto volitivo e nel caso particolare della giustificazione aiuta a spiegare la sua istantaneità. Il moto proprio del libero arbitrio, il quale nel processo della giustificazione è il soggetto del moto verso la giustizia, è istantaneo e per conseguenza tutto il processo risulterà tale.

La determinazione dell'atto spetta al libero arbitrio, ma ciò non esclude, anzi, richiede l'intervento della causa prima. La mozione divina però non muove determinando "ad unum", ma lasciando l'atto in potere della ragione e della volontà.⁶³ 59) Questa affermazione non è senza difficoltà. L'atto infatti è sempre determinante e viceversa la determinazione è possibile solo per mezzo di un principio formale e attivo. Ora se la premozione divina determina l'atto umano senza determinarlo "ad unum" come avviene nelle cause naturali e se la determinazione dell'atto spetta alla ragione e alla volontà, l'unica soluzione sarà quella di distinguere due tipi di atto e di determinazione.

La premozione attua e determina sul piano entitativo fisico, lasciando aperta l'indeterminazione intenzionale della ragione e della volontà, la quale a sua volta determina se stessa non fisicamente, bensì sul piano intenzionale. Evidentemente l'atto intenzionale è conglobato nell'atto fisico costituendone l'essenza (se si tratta di un atto del libero arbitrio) e così in qualche modo lo precede (come l'essenza quale *ens in potentia* precede il suo atto entitativo) e in qualche modo lo segue (come l'essenza di un ente reale è già investita dall'*actus essendi*).

Quest'ultimo aspetto spiega come Dio raggiunge con la -500- sua mozione non solo l'essere o l'esistenza dell'atto libero, ma anche la sua stessa essenza con tutte le sue modalità. Siamo qui davanti ad un privilegio della causalità divina trascendente, il cui effetto proprio è l'atto dell'essere, il quale investe e compenetra tutta l'essenza, pur essendo realmente distinto da essa (nell'ipotesi di una essenza finita di cui parliamo qui). Come l'essenza è indipendente dall'essere e allo stesso tempo dipendente da esso⁶⁴, così l'atto libero è indeterminato in sé e allo stesso tempo perfettamente determinato dalla premozione fisica. Né si può escludere dalla premozione la specificazione dell'atto volitivo, che rientra nella sua essenza mentre l'esercizio dell'atto rientra piuttosto nell'esistenza.

La determinazione dell'atto libero dalla volontà è a sua volta determinata dalla premozione e per conseguenza non si può dire che la specificazione dell'atto libero sia l'effetto della sola volontà senza l'influsso nella premozione fisica.⁶⁵ 60) Un atto nell'atto, una determinazione nella

⁶² 58) *Summa Theologiae* I-II, q.31, a.2 ad 1: "motus dupliciter dicitur: uno modo, qui est actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, in quantum huiusmodi. et talis motus est successivus, et in tempore. Alius autem motus est actus perfecti, id est existentis in actu, sicut intelligere, sentire et velle et huiusmodi, et etiam delectari. Et huiusmodi motus non est successivus, nec per se in tempore". Cfr. *De Verit.* q.28, a.9 ad 11.

⁶³ 59) *De Pot.* q.3, a.7 ad 13: "voluntas dicitur habere dominum sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis". Per la necessità della premozione fisica cfr. *De Pot.* q.3, a.7 c.a.; *Summa Theologiae* I, q.105, a.5; *Contra Gentiles* III, 66 e 67; *Comp. Theol.* cap.135; *II Sent.* d.1, q.1, a.4.

⁶⁴ Indipendente in quanto, semplicemente pensata da Dio, può anche non avere l'essere creato ed extradivino; dipendente, in quanto senza l'essere l'essenza non esiste nella realtà (NdC).

⁶⁵ 60) Una tesi simile che tende a sottrarre la specificazione dell'atto all'influsso della causa prima sembrano sostenere BILLOT, *De gratia Christi*, p. 30 e PARENTE, *De creatione universalis*, p.128, il quale riferisce le citate affermazioni di BILLOT.

determinazione: in questi termini si potrebbe descrivere il rapporto della causalità divina con la causalità umana libera.

La volontà umana è libera perchè ha una indifferenza soggettiva attiva, ma quest'ultima suppone sempre anche l'indifferenza attiva rispetto all'oggetto ed è legata ad una certa indifferenza passiva, se si tratta appunto di una volontà creata. Dio nella premozione fisica toglie la potenzialità passiva, ma premuove quella attiva. Così si può dire che Dio e Dio solo determina sul piano causale, ma sul piano formale è la volontà che determina se stessa mossa da Dio a questo stesso atto di muovere e determinare se stessa. La trascendenza della causalità divina garantisce il raggiungimento da parte della mozione divina di tutti gli effetti positivi (tutti gli aspetti dell'ente) nell'effetto della causa seconda libera.⁶⁶ 61) Dio raggiunge tutto ciò che vi è di ente nell'effetto dandogli l'atto entitativo, il quale a sua volta comprende non solo se stesso, ma anche l'essenza di cui è l'atto con tutte le sue modalità fin nei minimi particolari. In tal modo non vi sono solo ragioni metafisiche, ma anche antropologiche per sostenere l'autodeterminazione umana come determinata da Dio. -501-

Ciò che è richiesto per un agente volontario e libero è l'interiorità del suo principio operativo, ma il fatto che il principio dell'azione sia intrinseco rispetto all'agente, non significa che sia un principio assolutamente primo ed indipendente. Il principio prossimo dev'essere interiore (e in qualche modo "primo" nel suo genere), ma il principio assolutamente primo è esterno, come anche nelle cause naturali. Nel suo genere di moto l'atto libero è primo e la volontà "muove se stessa", ma la sua stessa azione di "muovere se stessa" ha un inizio e quindi passa dalla potenza all'atto e questo passaggio è possibile solo per mezzo della premozione fisica.

Nulla può causare se stesso e per conseguenza la mozione della volontà da se stessa si deve intendere sotto due aspetti diversi: passaggio della stessa potenza operativa da un atto all'altro per mezzo dell'atto precedente (in concreto dall'atto della semplice volizione del fine all'intenzione del fine con la scelta dei mezzi) e in più il moto interiore della volontà libera può realizzarsi sul piano fisico ed entitativo (ricevendo l'atto d'essere) solo se la volontà è mossa a sua volta dalla causa prima.

L'essenza dell'atto umano libero, essendo finita, deve ricevere il suo atto d'essere da Dio, che è ente⁶⁷ per sè sussistente e per l'azione libera vale perfettamente il principio di causalità. La volontà è mossa (passivamente) verso quell'atto che è il suo proprio muoversi intenzionale dalla volizione del fine alla scelta dei mezzi ed essendo mossa, riceve la sua mozione non da sé ma da un altro principio da essa distinto.⁶⁸ 62)

⁶⁶ 61) Cfr. GREDET, *Elementa*, II, p. 261, n.846,3; ALVAREZ, *Operis de auxiliis* etc., Cardon-Cauellat, Lugduni, 1620, p.741 e 742; J. B. GONET, *Clypeus*, p.348 ab, Th. De LEMOS, *Panoplia*, p.162 b. La causa assolutamente prima causa la determinazione della causa seconda, cfr. L. V. GOTTI, *Theol. scholastico-dogmatica*, III, p.269a. L'indifferenza della volontà costituisce una ragione a fortiori per la premozione, cfr. LEMOS, *Panoplia*, p.161 b con riferimento a *De Verit.* q.24, a.14.

⁶⁷ S.Tommaso dice *esse per se subsistens* (NdC).

⁶⁸ 62) Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q.9, a.4 ad 1: "de ratione voluntarii est quod principium eius sit intra: sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio" e ibid. in c.a.: "necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis". *Summa Theologiae* I, q.2, a.3 c.a.: "Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri".

L'atto libero presenta per conseguenza una struttura ontologica complessa. La sua essenza è finita e per conseguenza riceve l'atto d'essere dal di fuori, ma allo stesso tempo la sua stessa essenza presenta un'apertura intenzionale attiva con un essere intenzionale in atto, che attua il libero arbitrio all'atto⁶⁹ anche rispetto a quell'oggetto nei confronti del quale esso era finora in potenza (così la volontà passa dall'atto di volere il fine all'atto di volere questo fine con tali mezzi da scegliere e con tali mezzi attualmente scelti). -502-

Ora, se la volontà ha bisogno di essere mossa da un principio estrinseco proprio per muovere interiormente se stessa, bisogna chiedersi quale possa essere un tale principio estrinseco. Ora per quanto riguarda la specificazione dell'atto volitivo l'unico oggetto adeguato è Dio perchè la tendenza della volontà è aperta alla stessa *ratio boni* e quindi, in concreto, ad un bene infinito che è solo Dio. Per quanto riguarda poi l'esercizio del medesimo atto, ne può essere il principio estrinseco solo colui che ha causato la stessa facoltà volitiva, con la sua inclinazione fondamentale al bene e anche questo può essere solo Dio.

L'ordine della volontà a Dio come sommo bene sul piano della causalità finale esige che Dio sia anche all'origine dell'atto volitivo sul piano della causalità efficiente. Infatti all'ordine dei fini deve corrispondere l'ordine delle cause efficienti, perchè l'agente ed il fine si completano nella loro azione causale. Dio solo può raggiungere l'interiorità della volontà, che lui stesso ha creato e che mantiene continuamente nell'essere. Solo la trascendenza (causalità rispetto all'essere) garantisce la possibilità che la causalità divina raggiunga "l'intimo" della volontà umana.

Ora, Dio solo causa l'anima intellettiva con la sua facoltà appetitiva e per conseguenza Egli solo può causare il suo moto, perchè ha causato anche il principio stesso del moto volitivo.⁷⁰ 63) I corpi si riducono nel loro moto al moto del cielo come alla loro causa prima; gli agenti spirituali invece si riducono nel loro moto direttamente a Dio e da Dio dipende in ultima analisi il moto di tutti gli agenti sia spirituali sia corporali.

Tutti gli enti creati dipendono da Dio nell'essere e nell'agire, ma questa dipendenza si realizza secondo il modo proprio alla natura di ogni ente creato.⁷¹ 64) Così la mozione di Dio è necessaria e sommamente efficace, ma allo stesso tempo è anche rispettosa della natura dell'agente secondo e sommamente soave. La dipendenza operativa è fondata su quella entitativa (*agere sequitur esse*) e così il rapporto analogico di dipendenza-indipendenza che vi è tra -503- l'atto (147-20) d'essere e l'essenza porta ad un rapporto simile di dipendenza-indipendenza tra la causa prima e la causa seconda.

La determinazione dell'essenza costituita in sè come *id quo aliquid est id quod est* è la base metafisica dell'indipendenza relativa delle cause seconde sul piano operativo. Nell'atto libero poi l'essenza stessa presenta un'apertura intenzionale, che dà alla volontà libera un'indipendenza relativa tutta particolare consistente in una vera e propria mozione da sè con l'indifferenza attiva sia oggettiva (rispetto alla specificazione), sia soggettiva (rispetto all'esercizio dell'atto). In tal modo un motivo di ordine antropologico (psicologico) si innesta sul motivo di ordine metafisico per

⁶⁹ L'essere dell'apertura intenzionale in atto del libero arbitrio fa passare all'atto il libero arbitrio rispetto all'oggetto (NdC).

⁷⁰ 63) ¹⁸⁾ Cfr. *Summa Theologiae* I, q.105, a.4 c.a.; *Contra Gentes* III, 88, nn.2639-2641; *De Verit.*, q.22, a.9 c.a.; *De Malo*, q.3, a.3 c.a. etc.

⁷¹ 64) ¹⁹⁾ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.109, a.1 c.a.

garantire all'atto libero la sua relativa indipendenza proprio nella sua stessa dipendenza dalla causa prima.

2. Il rapporto tra volontà e intelletto

L'atto umano libero appare come una sequenza che integra atti parziali che provengono alternativamente dall'intelletto e dalla volontà e si intrecciano tra di loro. Basta pensare al momento proprio della libertà che è l'ordine della scelta (*ordo electionis*), in cui la deliberazione del consiglio (atto dell'intelletto) porta all'atto della scelta (atto della volontà); la scelta termina all'ultimo giudizio pratico (atto dell'intelletto), accolto nel consenso (atto della volontà). Tutto ciò di per sé non si verifica nel tempo, ma istantaneamente: i singoli momenti si susseguono secondo l'ordine di natura e danno insieme un unico atto umano. Una simile interdipendenza tra intelletto e volontà non sorprende, se si prende in considerazione la stessa natura della volontà, che è quella di un appetito intellettuale, quindi di una tendenza che segue l'intelletto e ne rimane sempre illuminata, esercitando a sua volta un influsso sull'intelletto stesso sotto l'aspetto dell'uso o dell'esercizio attuale di esso e sotto l'aspetto dell'estensione dell'intelletto *ad practica*.

La volontà è di natura sua razionale e questo la distingue dalle tendenze naturali, che non seguono una forma intellettuale aperta *ad multa*, bensì una forma fisica individuale e per conseguenza legata *ad unum*. L'apertura "presenziale"⁷² dell'intelletto è la radice dell'apertura "tendenziale" della volontà. (148-20) La volontà a sua volta è una natura come anche l'intelletto è una natura. Ogni forma superiore racchiude in sé la funzione delle forme inferiori e così la stessa volontà, oltre ad avere una funzione specifica in quanto è volontà, ha anche una tendenza spontanea in quanto è natura e come la natura della volontà fonda il suo carattere specifico di essere volontà, osì l'appetibile -504- naturale racchiude in sé tutti gli appetibili come loro principio e fondamento. Ma la natura della volontà ha questo di particolare: che essendo appunto un appetito intellettuale, la sua forma naturale rimane tendenzialmente aperta a tutte le cose, perché l'intelletto stesso ha una forma naturale non determinata *ad unum*, ma recettiva delle specie intellettive di tutte le altre cose, non secondo il loro essere naturale, fisico, individuale, bensì secondo il loro essere intellettuale, intenzionale, spirituale e universale.

Così la tendenza volitiva supera ogni altra tendenza naturale, perché segue una forma superiore ad ogni forma naturale. La volontà tende ad un fine conosciuto, non già ad un fine stabilito dalla natura e determinato dall'essenza stessa del soggetto.⁷³ 65) La conoscenza previa determina a sua volta la natura dei singoli atti della volontà. Il moto spontaneo proviene da una (149-21) considerazione assoluta del fine; invece il moto libero scaturisce da una valutazione deliberativa del fine e dei mezzi ad esso ordinati.

⁷² Rappresentativa (NdC).

⁷³ 65) 20) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.10, a.1 ad 1; *De Verit.* q.22, a.5 c.a.; *Summa Theologiae* I, q.80, a.1 c.a.; III *Sent.*, d.17, q.1, a.1, q.1a 1 sol.; q.1a 3 ad 1; *Summa Theologiae* III, q.18, a.3 c.a.; *Summa Theologiae* I, q.41, a.2 c.a.; I-II, q.10, a.1 c.a.

Secondo alcuni autori⁷⁴ 66) S. Tommaso avrebbe all'inizio sostenuto la teoria aristotelica della volontà come di una potenza passiva mossa dall'intelletto; in seguito però, per rispondere alle obiezioni deterministiche degli averroisti, avrebbe invece distinto tra la specificazione e l'esercizio: la prima sarebbe dell'intelletto; quest'ultimo invece proverrebbe direttamente dalla volontà nella sua mozione attiva e dall'influsso di Dio, causa prima. Così la passività della volontà insegnata da Aristotele sarebbe superata e vi sarebbero allora due primi motori della volontà: l'intelletto per quanto riguarda la specificazione e Dio per quanto riguarda l'esercizio dell'atto.

Duns Scoto avrebbe ragione nel combattere l'intellettualismo di certe tendenze dottrinali, ma avrebbe torto nell'attribuire un tale intellettualismo a S. Tommaso. Non la razionalità, ma la libertà distingue la volontà umana da tutte le altre tendenze appetitive facendone una volontà nel senso stretto del termine. La libertà poi si estende all'atto, all'oggetto e all'effetto. Simile sarebbe la situazione di Enrico di Gand, che critica - 505 - la teoria, ingiustamente attribuita a S. Tommaso, della passività della volontà umana e della differenza formale tra intelletto e volontà.

La volontà⁷⁵ è per natura sua attiva. Basta che l'intelletto tolga gli ostacoli ed essa si muove immediatamente. La ragione non ha un atto sufficientemente definito dal suo oggetto proprio, ma è essenzialmente ordinata alla realizzazione dell'atto volitivo. Enrico di Gand avrebbe rivolto a S. Tommaso una critica vuota e priva di forza, perchè le sue obiezioni sarebbero fondate unicamente sull'ignoranza della dottrina tomista a proposito della tendenza fondamentale trascendentale della volontà umana e a proposito della piena realizzazione originale del soggetto agente riflesso su stesso.

In queste osservazioni vi è qualcosa di vero. Si può senz'altro dire che S. Tommaso ha conosciuto un certo sviluppo dottrinale riguardo alla mozione libera, secondo il quale egli tende nelle sue opere posteriori a distinguere più nettamente la linea della specificazione da quella dell'esercizio e ad attribuire alla volontà un'attività intrinseca, un'indifferenza attiva soggettiva.

Non è (150-22) però assolutamente vero che la maggiore distinzione tra la specificazione e l'esercizio porterebbe alla loro separazione, così da poter addirittura affermare che vi sarebbero due motori "primi" nell'atto volitivo: uno per la specificazione e uno per l'esercizio.

S. Tommaso non ha mai assunto delle posizioni "volontaristiche" come quelle sostenute da Duns Scoto o da Enrico di Gand. Il suo "intellettualismo" non gli è falsamente attribuito da questi teologi, nè è il risultato di una presunta "svista" introdotta nell'interpretazione della dottrina tomista dai discepoli di S. Tommaso stesso e inventata da essi di sana pianta. (Con grande facilità infatti si attribuiscono certe tesi tomiste "scomode" ai commentatori).

Per S. Tommaso la libertà è e rimane sempre fondata sull'intelletto. La volontà è attiva, ma la sua attività non ha un'origine assoluta; il suo inizio richiede un principio intrinseco rispetto alla volontà che è Dio. Dio poi è il motore assolutamente primo di tutto l'atto volitivo, tanto sotto l'aspetto dell'esercizio quanto sotto l'aspetto della specificazione. Solo a livello di causalità seconda si può attribuire l'esercizio dell'atto alla volontà movente se stessa e la specificazione all'intelletto che presenta alla volontà un fine.

⁷⁴ 66) ²¹⁾ Cfr. B. LONERGAN, SJ, *Gratia operans*, pp.534-535, 540; O.-H. PESCH, voce "Freiheit" in *Hist. Wörterbuch d. Philos.* II, col.1086; G. SIEWERTH, *Einführung zu "Th. v. Aq. – Die menschliche Willensfreiheit"*, p.75-76.

⁷⁵ Secondo Enrico di Gand (NdC).

Sotto un certo aspetto l'esercizio dell'atto volitivo sembra prevalere su tutte le altre facoltà dell'anima, (151-22) in quanto le muove tutte -506- all'uso attivo, compresa la stessa facoltà dell'intelletto. Ma se si esaminano bene gli scritti di S. Tommaso, ci si accorge che la stessa attività della volontà a livello dell'esercizio è possibile solo perchè la volontà è un appetito intellettuale, che segue l'intelletto ed è sempre illuminato da esso. Se così non fosse, la volontà non avrebbe nessuno spazio in cui potrebbe muoversi se stessa all'esercizio: solo la sua natura di appetito intellettuale, cioè che segue la conoscenza intellettuale ed è intrinsecamente formata da essa, le dà l'apertura necessaria per essere indifferente tanto nei confronti dell'oggetto, quanto nei confronti del suo proprio atto.

L'atto volitivo non è mai senza l'oggetto; l'esercizio non è mai senza la specificazione; l'esistenza non è mai senza l'essenza. L'atto elicito dalla volontà è già specificato da tale oggetto presentato dall'intelletto. La volontà non può muovere se stessa nè essere mossa da Dio ad un atto, se l'atto stesso non è specificato da un oggetto presentato oggettivamente nell'intelletto. La natura della volontà è in relazione trascendentale alla rappresentazione oggettiva del suo fine specificante nell'intelletto⁷⁶ e ogni suo atto è imbevuto⁷⁷ dall'ordine della volontà all'intelletto. L'oggetto specificante presentato dall'intelletto esercita sull'atto volitivo la causalità esemplare, in quanto l'uomo, attratto dal fine elicitato l'azione conformandola al giudizio dell'intelletto sull'oggetto presentato. L'atto della volontà è intrinsecamente formato e determinato dalla concezione deliberativa dell'intelletto estrinseca rispetto alla volizione stessa, ma tale che l'atto volitivo nel suo esercizio viene conformato e adattato ad essa. (152-22)

L'autodeterminazione della volontà nell'esercizio dell'atto libero non deve essere considerata in se stessa, ma sempre insieme con la specificazione formale dell'atto stesso. L'esercizio dell'atto non è soltanto il risultato della causalità efficiente, ma dev'essere considerato anche in relazione alle altre cause che concorrono alla sua produzione *in actu secundo*.⁷⁸ 67) In tal modo la volontà umana è e rimane intellettuale per -507- sua stessa essenza e se si muove all'esercizio del proprio atto, si muove ad esso come appetito intellettuale trascendentalmente pervaso dal suo rapporto all'intelletto. Il libero arbitrio si dice per conseguenza atto di ragione e di volontà, ma si dice della volontà formalmente ed essenzialmente; dell'intelletto invece si dice in un modo radicale e causale. L'atto libero è della volontà, ma la sua radice ed il suo fondamento profondo è nell'intelletto.⁷⁹ 68)

San Tommaso non è mai "volontarista". Anche quando farà la distinzione tra la specificazione e l'esercizio dell'atto volitivo manterrà coerentemente la sua concezione della

⁷⁶ Che si trova nell'intelletto (NdC).

⁷⁷ Impregnato dall'ordine della volontà... (NdC).

⁷⁸ 67) 22) M. BROWN, OP, *De modo intrinseco libertatis manente in voluntate humana physice praemota*, Angelicum IX, 1932, -4, p.484, praen. IV: "Talis ... est voluntatis natura ut, in se et in suo actu, ordinem transcendentalem seu in natura imbibitum dicat ad intellectum et ad obiectivam huius repraesentationem". Cfr. p.485, praen. V: "Talis volitio ... intrinsece formatur et determinatur iuxta intellectus conceptum iudicativum, huic volitioni extrinsecum et sese habentem ut causam formalem extrinsecam ipsius". Cfr. ancora p.487, praen. VI: "In hac auto-determinatione invenitur exercite illud per quod ... subiectum retinet dominium super actum suum: non tamen in ipsa prout exclusivo modo consideratur, i. e. non cointellecta habitudine huius auto-determinationis in linea causalitatis efficientis ad exercitium causalitatis finalis, formalis et materialis ...".

⁷⁹ 68) 23) Cfr. Th.de LEMOS, OP, *Panoplia*, p.106 b: "Advertendum deinde, quod licet arbitrium per facultatem rationis et voluntatis diffiniatur, aliter tamen et aliter facultas haec rationi et voluntati convenit. Rationi quidem convenit radicaliter, seu originaliter; voluntati vero formaliter, seu essentialiter".

volontà come appetito intellettuale. Nell'atto volitivo gli atti parziali di intelletto e di volontà si intrecciano tra di loro e queste due facoltà agiscono reciprocamente l'una sull'altra.

Così l'intelletto può presentare l'oggetto solo perché mosso dalla volontà all'uso concreto del suo atto e la volontà a sua volta può muovere se stessa e le altre facoltà dell'anima all'esercizio dell'atto, solo perché il suo atto è già illuminato e (153-24) specificato dall'oggetto, che l'intelletto le presenta. Perché questa interazione reciproca possa avere inizio, bisogna ricorrere al primo motore che è Dio. Dio poi muove la volontà all'esercizio del suo atto, che però è un atto già intrinsecamente formato secondo il suo oggetto specificante.

Nell'azione reciproca le due facoltà dell'anima - l'intelletto e la volontà - sembrano agire sullo stesso livello⁸⁰ 69), ma se si considera la loro natura, è impossibile non riconoscere nella prospettiva tomista un incontestabile primato all'intelletto. Infatti, non è la volontà che fonda l'intelletto, ma è l'intelletto che fonda la volontà. La volontà segue per natura sua l'intelletto come in genere la tendenza segue la sua forma. Questa conclusione ci dovrebbe rendere molto cauti nei tentativi di avvicinare S. Tommaso alle posizioni volontaristiche e di attribuire il suo "intellettualismo" o "razionalismo" all'immaginazione dei suoi commentatori. S. Tommaso infatti non si stanca mai di ripetere che l'atto della volontà è un'inclinazione che segue la forma intellettuale proprio come la forma naturale è seguita da un'inclinazione naturale. -508-

L'inclinazione è nel soggetto al modo del soggetto e quindi è naturale in un soggetto dotato di forma naturale, è sensitiva in un soggetto dotato di conoscenza sensitiva ed è infine intellettuale in un soggetto dotato di intelletto. Secondo un'espressione aristotelica "la volontà è nella ragione" e per conseguenza, essendo in un modo intelligibile nell'intelletto è conosciuta da esso. La forma dà sempre un'impronta alla tendenza che la segue e lo stesso grado di indeterminazione della tendenza dipende dal grado di apertura della forma che è alla sua origine.⁸¹ 70) Così per natura sua la volontà è intellettuale in quanto dipende dall'intelletto, è fondata in esso e lo segue come la sua tendenza.

Gli atti umani sono quegli atti di cui l'uomo è il padrone. Ora l'uomo è padrone dei suoi atti per mezzo della ragione e della volontà e per conseguenza gli atti specificamente umani, cioè procedenti dall'uomo formalmente in quanto è uomo, sono atti procedenti dalla volontà deliberata. L'oggetto della volontà è il bene ed il fine e perciò gli atti umani sono ordinati dalla volontà ad un fine. A sua volta il fine particolare e concreto e l'ordine dei mezzi al fine sono presentati all'appetito intellettuale dalla ragione per mezzo del consiglio.

L'oggetto specificante proveniente dalla ragione non ha quindi soltanto la funzione di una causa formale estrinseca interiorizzata dalla volontà nel suo atto, ma anche quella di causa finale (l'oggetto infatti ha ragione di fine in quanto è presentato alla volontà dalla ragione pratica come un bene) e la causa finale è formale e determinante rispetto alla causa efficiente. Ancora una volta si può constatare come la specificazione determina l'esercizio dell'atto non solo nell'ordine della causalità formale, ma anche in quello della causalità finale. La volontà nel suo atto libero procede da un atto previo dell'intelletto, che è l'atto del consiglio e della deliberazione e mira ad un atto dell'intelletto che è l'oggetto della sua scelta, cioè all'atto dell'ultimo giudizio pratico.

⁸⁰ 69) 24) Cfr. J. MARITAIN, *L'idée thomiste de la liberté*, p.447 : "L'acte libre apparaît comme le fruit commun de l'intelligence et de la volonté s'enveloppant vitalemt l'un l'autre, dans une seule et même co-détermination instantanée". Cfr. G. SIEWERTH, *Einführung* etc., pp. 67,70-71 e 73.

⁸¹ 70) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.87, a.4 c.a.; I-II, q.8, a.1 c.a.; q.26, a.1 c.a.; I, q.19, a.1 c.a.; *De Verit.* q.23, a.1 c.a.; *Summa Theologiae* I, q.59, a.3 c.a.

Il libero arbitrio vuol dire essenzialmente “libero giudizio”. Ora certe sostanze agiscono senza giudizio; altre (come gli animali) con un giudizio non libero; altre infine (come l’uomo ed ogni altra sostanza dotata di ragione) con un giudizio libero. La razionalità è alla base della libertà. Il giudizio umano è libero perchè è l’effetto di una deliberazione “collativa”, -509- cioè di una presentazione “pluralistica” di un certo numero di possibili giudizi pratici come altrettanto possibili progetti operativi. Tra questi giudizi pratici la volontà ne sceglie uno scartando gli altri e ne fa così un giudizio pratico ultimo. L’atto di scelta, nel quale si manifesta la libertà dell’arbitrio, è un atto della volontà in quanto riguarda l’ordine dei mezzi al fine e per conseguenza l’ultima determinazione del giudizio spetta alla volontà, ma allo stesso tempo lo stesso oggetto (come forma e come fine) dell’atto volitivo della scelta è un giudizio dell’intelletto pratico.

Nello stesso atto di scelta, dove si rivela pienamente la sua libertà, la volontà mantiene pienamente la sua struttura naturale di appetito intellettuale, in quanto l’oggetto ed il fine della scelta consistono in un atto dell’intelletto. La volontà poi nella sua mozione da sé riproduce sul piano appetitivo la struttura analogica della mozione razionativa dell’intelletto. L’intelletto infatti procede dall’atto della semplice intelligenza dei principi alla conoscenza razionativa delle conclusioni sussunte in essi e la volontà, da parte sua, si muove dalla semplice volizione del fine alla scelta libera dei mezzi ordinati ad esso.⁸² 71)

La volontà segue l’intelletto come la tendenza segue la sua forma e per conseguenza porta in sé l’impronta della sua forma riproducendo sul suo piano “tendenziale” la stessa struttura “formale” dell’intelletto. Nello stesso atto libero la volontà ha ragione di soggetto (causa quasi-materiale) e di efficiente; l’intelletto invece presenta l’oggetto che informa l’atto libero (causa formale) e lo attrae a sé *sub ratione boni* (causa finale particolare).

La volontà non è puramente passiva, avendo una sua funzione precisa ed una sua azione causale propria, ma la sua attività si esercita sempre in dipendenza dall’intelletto. La ragione umana domina il fine conoscendone la ragione formale e solo perchè la ragione lo domina sul piano conoscitivo, la volontà può dominarlo sul piano appetitivo. L’universalità della conoscenza apre lo spazio alla determinazione individuale propria dell’appetito.

La perfezione della mozione da sé della volontà libera -510- è data dalla riflessività dell’intelletto, in virtù della quale l’intelletto non domina solo il suo oggetto, ma anche il suo atto; non si limita a presentare alla volontà il suo fine come un bene, ma (154-25) le presenta anche il suo stesso atto di volere il fine come un bene. In questo modo lo stesso esercizio dell’atto può indirettamente (cioè per mezzo della riflessione) rientrare nell’oggetto specificante della volontà.⁸³ 72)

Ciò non vuol dire che si debba procedere all’infinito, ma vuol dire che nello stesso atto libero l’intelletto presenta alla volontà il suo oggetto e il suo atto, mentre la volontà da parte sua muove l’intelletto a questo stesso atto di presentazione illuminata dalla conoscenza della sua bontà. Questo è possibile perchè la riflessione dell’intelletto su se stesso non è il risultato di un processo,

⁸² 71) *Summa Theologiae* I-II, q.1, a.1 c.a.; *Summa Theologiae* I, q.83, a.1 c.a.; a.3 c.a.; a.4 c.a.

⁸³ 72) Cfr. IV *Sent.* d.17, q.2, a.2, q.1a 4 ad 1: “liberum arbitrium dicitur esse de contingentibus futuris, secundum quod est de actibus, sed non secundum quod est de obiectis actuum; quia homo potest cogitare ex libero arbitrio de rebus praeteritis et necessariis; sed tamen ipse actus cogitationis, secundum quod sub libero arbitrio cadit, contingens futurum est; et sic etiam actus contritionis contingens futurum est, secundum quod sub libero arbitrio cadit; sed obiectum eius potest esse praeteritum”.

bensi una caratteristica costituzionale e quindi un dato immediato insito naturalmente nella stessa struttura del suo atto.

Se l'esercizio del suo atto viene presentato alla volontà indirettamente come suo oggetto, allora si spiega perchè nei confronti dell'esercizio la volontà rimane sempre libera, anche davanti all'adeguata presentazione del suo fine ultimo, perché, se il bene infinito è infinito in se stesso e quindi non può non essere voluto dalla volontà, la volizione del bene infinito costituisce un atto finito e quindi un bene finito nei confronti del quale la volontà mantiene sempre una perfetta indifferenza attiva.

La radice della libertà sta perciò dalla parte dell'intelletto, anche se l'atto libero proviene formalmente dalla volontà come dal suo soggetto proprio. La libertà dell'appetito intellettuale umano avrà un posto tutto particolare tra le creature, proprio perchè la conoscenza umana occupa un posto particolare tra la conoscenza sensitiva degli animali e quella puramente spirituale delle sostanze separate.⁸⁴ 73) L'oggetto della conoscenza sensitiva è la forma inerente alla materia, in quanto è nella materia come principio di individuazione. Per conseguenza la conoscenza sensitiva non riguarda gli universali, ma solo i particolari. L'intelletto separato invece ha per oggetto proprio le essenze immateriali e dalla loro conoscenza arriva -511- alla conoscenza delle cose materiali. L'intelletto umano non è puramente spirituale, essendo la facoltà di un'anima che è forma del corpo, ma non è nemmeno legato ad un organo corporeo come lo è il senso. Il suo oggetto proprio è perciò l'essenza delle cose materiali, cioè la forma inerente ad una materia individuante, ma non in quanto è in una tale materia.

L'intelletto umano, per arrivare al suo oggetto proprio, deve separare la forma di una cosa materiale dalla sua materia e questo processo si chiama astrazione. L'astrazione trova il suo principio attivo nell'intelletto agente, che è una luce intellettuale sempre in atto conoscitivo. Il soggetto e strumento dell'astrazione è costituito dall'immagine sensitiva dell'oggetto, che si chiama comunemente "fantasma". L'intelletto astrae dai fantasmi la specie intelligibile o il concetto chiamato "specie impressa", in quanto è ricevuta nella parte passiva dell'intelletto chiamata intelletto possibile.

La ragione, riflettendo sulla specie intelligibile, ne fa una specie espressa. Come la specie impressa è il *medium quo* della conoscenza, così la specie espressa è il *medium in quo* della medesima. L'astrazione non solo non danneggia il realismo epistemologico, ma ne costituisce un modello adeguato di interpretazione. *Abstrahentium non est mendacium*:- l'astrazione non falsifica il rapporto tra il soggetto e l'oggetto. Considerare un aspetto della realtà senza considerarne un altro è senza errore. Giudicare, però, che un aspetto della realtà sia separato dall'altro potrebbe essere falso. (155-26)

L'intelletto per mezzo dell'astrazione conosce le cose diversamente dalla loro esistenza naturale. Se questa diversità si dovesse riferire alle cose stesse, allora l'intelletto sarebbe nell'errore perchè è falso l'intelletto che conosce le cose diversamente da come sono in realtà. Se invece la diversità si riferisce all'intelletto stesso, allora non vi è nessuna falsità, perchè nulla vieta che le cose siano nell'intelletto in un modo diverso da quello secondo cui esistono nella natura delle cose stesse.⁸⁵ 74) Così si può distinguere una duplice esistenza delle cose: una fisica e naturale, un'altra

⁸⁴ 73) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.85, a.1 c.a.

⁸⁵ 74) ²⁶⁾ Cfr. *Summa Theologiae* I, q.12, a.13 c.a.; q.85, a.1 ad 1 etc.

intenzionale e conoscitiva. Secondo la prima, hanno un essere individuale nella -512- materia; secondo la seconda invece hanno un essere universale nell'intelletto umano. Siccome l'intelletto umano è di natura spirituale, il modo in cui riceve in sé le cose esterne dev'essere spirituale.

Ogni azione avviene secondo una forma, che è una somiglianza con l'oggetto dell'azione. Così nelle azioni transitive la forma dalla quale proviene l'azione è una somiglianza con l'oggetto esterno dell'azione stessa. Vi è ad esempio una somiglianza di forma tra il calore del fuoco che riscalda e quello dell'oggetto che è riscaldato. Un processo simile si verifica anche nelle azioni immanenti, in quanto la forma secondo la quale avviene un'azione che rimane nell'agente perfezionandolo è una somiglianza dell'oggetto.

La vista vede secondo la somiglianza dell'oggetto visibile e l'intelletto conosce secondo la somiglianza dell'oggetto conosciuto, che è la specie impressa. Per riflessione l'intelletto arriva alla conoscenza e della specie per mezzo della quale conosce l'oggetto e del suo stesso atto di conoscere, ma l'oggetto primario del conoscere dell'intelletto è la cosa esterna; solo secondariamente anche la specie impressa, la quale di per sé costituisce un *obiectum quo*, può diventare un *obiectum quod*.⁸⁶ 75) Fra tutte le forme operative la specie intelligibile ha un'esistenza tutta particolare. Infatti, le forme che sono alla base delle operazioni naturali transitive, sono delle forme reali con un essere fisico determinato ad un'esistenza individuale.

La forma sensibile secondo la quale il senso conosce il suo oggetto non ha soltanto un essere naturale e fisico, ma ha anche un essere intenzionale secondo cui la forma del sensibile esiste nell'organo del senso e nella conoscenza sensitiva interiore, ma l'intenzione sensibile è a sua volta individuale, in quanto rappresenta sempre questo o quell'oggetto individuale esterno nella sua materia individuante.

Anche il modo di essere della specie sensibile è spirituale, ma il suo contenuto è materiale ed individuale. La specie intelligibile invece ha un modo di essere intenzionale e spirituale e anche il suo contenuto è universale, in quanto rappresenta la forma astratta e non già l'oggetto esterno nella sua materialità individuale. I concetti dell'intelletto (156-27) sono quindi delle intenzioni perfette con un essere intenzionale e con un contenuto essenziale universale -513-, le quali sono ricevute nell'intelletto come forme conoscitive secondo un modo di essere "conoscitivo" (*esse cognitum*) e pertanto lo perfezionano non solo secondo l'atto conoscitivo, intelligibile, intenzionale, ma anche secondo l'atto fisico, naturale, reale, perchè l'atto del conoscere a sua volta costituisce un'operazione e quindi un'entità "naturale" con un atto entitativo proprio.

La differenza tra l'intenzione sensibile e quella intelligibile si situa quindi a livello del contenuto. La forma sensibile, essendo individuale, può immediatamente imprimere nel senso la sua somiglianza, perchè anche il senso ha un'esistenza individuale e "materiale", in quanto è legato all'organo corporeo. Il modo d'essere sarà diverso nel senso e nella natura delle cose, ma in entrambi i casi la forma rimane individuale.

La forma intelligibile invece dev'essere ricevuta nell'intelletto, il quale per natura sua è spirituale. Per conseguenza è necessario che la forma a sua volta diventi spirituale ed universale per poter essere ricevuta nell'intelletto. La specie intelligibile non solo è ricevuta nell'intelletto a modo di intenzione, ma anche con un contenuto intenzionale; il suo essere nell'intelletto è spirituale, ma anche la sua "essenza" è universale ed astratta.

⁸⁶ 75) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.85, a.2 c.a.

Il concetto dell'intelletto poi, essendo universale, non rappresenterà soltanto questo o quell'altro oggetto esterno materiale, ma tutta la quiddità di una cosa materiale che riassume in sé tutti gli individui della specie che rappresenta.

L'oggetto sensibile, essendo della stessa natura del senso, può attivamente imprimere in esso la sua immagine; invece la specie sensibile o il fantasma non può fare altrettanto con l'intelletto possibile, perchè quest'ultimo è di natura spirituale. D'altra parte nemmeno l'intelletto possibile può agire in vista della formazione del concetto perchè è di natura sua recettivo di concetti e per conseguenza in potenza rispetto ad essi. Perchè passi dalla potenza all'atto occorre un principio attivo nell'intelletto stesso, che non è l'intelletto possibile e questo intelletto si chiama agente. L'intelletto agente è un'attività conoscitiva, intenzionale, spirituale. Si tratta di una luce che illumina i fantasmi sensibili e ne trae le specie intelligibili imprimendole poi nell'intelletto possibile.

Si tratta evidentemente di un'azione immanente interiore e non già di un trasferimento di un corpo da un luogo all'altro. In virtù dell'intelletto agente che illumina i fantasmi, l'intelletto umano è in grado di vedere nei fantasmi stessi la natura della specie, la forma universale astratta e non già la connotazione della materia -514- e dell'individualità. Il passaggio delle forme materiali che sono l'oggetto proprio dell'intelletto umano dalla potenza conoscitiva all'atto conoscitivo, richiede l'intervento di un atto conoscitivo nell'intelletto stesso e questo atto è fornito continuamente dall'intelletto agente. Siccome poi il processo dell'astrazione per opera dell'intelletto agente è una azione dell'uomo e le azioni sono propriamente del soggetto, ciò significa che vi è nell'uomo un principio attivo di conoscenza e l'intelletto agente non è un'entità separata, ma è una realtà inerente a quest'uomo individuale.

Ciò non toglie che l'intelletto agente potrebbe essere una partecipazione di una luce intelligibile superiore e separata, ma nell'uomo ha una esistenza indipendente ed individuale. L'intelletto agente però non ha per oggetto le realtà spirituali che non sono l'oggetto proprio della conoscenza umana, ma formando una potenza attiva corrispondente alla potenza passiva dell'intelletto possibile, ha la stessa estensione di quest'ultimo e pertanto riguarda l'essenza delle cose materiali.⁸⁷ 76)

L'intelletto agente è sotto l'aspetto conoscitivo, intenzionale, sempre in atto. La sua funzione è quella di formare le specie intelligibili per astrazione, ma anche quella di muovere l'intelletto dalla conoscenza dei principi alla scienza delle conclusioni, che vi sono virtualmente incluse. In questo processo di moto razziocinativo dall'intelletto dei primi principi alla scienza delle conclusioni, l'intelletto agente assume il ruolo della causa principale servendosi nel suo agire di strumenti necessari che sono i primi principi, i primi contenuti di conoscenza che l'intelletto agente ricava immediatamente nella sua astrazione delle specie intellettive dai sensibili. I primi principi non sono pertanto innati perchè derivano dalla conoscenza sensibile, ma l'intelletto li coglie immediatamente, necessariamente ed universalmente.

L'intelletto muove se stesso alla conoscenza delle conclusioni sotto l'azione dell'intelletto agente, il quale si serve dei primi principi come di strumenti. Il principio attivo del razziocinio è dato dall'intelletto agente e dai primi principi a due livelli differenti di causalità (subordinati l'uno

⁸⁷ 76) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.85, a.1 ad 3 e ad 4; q.79, aa. 3 e 4; q.88, a.1 c.a.

rispetto all'altro).⁸⁸ 77) Nel processo dell'insegnamento il primo "maestro" di ciascuno è il suo proprio intelletto agente -515- e la sua notizia immediata dei primi principi. L'intelletto agente si serve dei primi principi per attuare anche la conoscenza delle conclusioni ivi racchiuse, cosicchè rispetto alle conclusioni l'intelletto muove se stesso dalla potenza all'atto (157-28) per mezzo di quell'atto conoscitivo che è l'intelletto agente.

Il ruolo di un insegnante esterno si limita pertanto ad offrire alla mente del discepolo delle immagini adatte a servire come strumenti per il passaggio dalla conoscenza potenziale ed implicita delle conclusioni nei principi alla loro scienza attuale ed esplicita.

A livello appetitivo un ruolo simile a quello dei primi principi sarà assunto dall'ultimo fine in genere e il ruolo dell'intelletto agente sarà sostituito in qualche modo dalla tendenza spontanea, necessaria, naturale della volontà alla volizione della ragione comune del bene.

L'universalità dei concetti della nostra conoscenza è un segno evidente della loro spiritualità e per conseguenza anche della spiritualità dell'intelletto in cui sono ricevuti. L'anima intellettiva non è composta di materia e forma, ma è semplice ed incorruttibile, capace di considerare gli stessi contrari "ad modum unius".⁸⁹ 78) L'atto conoscitivo dell'intelletto umano ne manifesta la stessa struttura ontologica che è quella di una natura spirituale, semplice, incorruttibile ed immortale.

3. L'intenzionalità del moto volitivo.

Abbiamo potuto constatare che l'intelletto illumina la volontà, in un modo trascendentale in quanto la volontà segue come tendenza la forma costituita dall'intelletto stesso. D'altra parte, abbiamo visto anche l'esistenza particolare delle specie intelligibili nell'intelletto, le quali, oltre ad avere un atto entitativo di ordine naturale e "fisico", presentano anche un essere conoscitivo, interiore e spirituale che abbiamo chiamato "intenzionale". La conclusione che ci potrebbe essere suggerita da questi risultati è che la stessa volontà dovrebbe partecipare a modo suo, cioè come tendenza, all'essere intenzionale dei concetti e dei giudizi, dai quali proviene e ai quali mira come al suo oggetto (la scelta libera segue il giudizio deliberativo e collativo del consiglio e tende al giudizio pratico). -516-

La volontà non si ferma al giudizio dell'intelletto, ma tende al bene concreto nella sua particolarità, secondo la quale è agibile e possiede un essere reale e naturale. Nondimeno la tendenza volitiva non può tendere al suo bene concreto e reale se non partendo dal consiglio deliberativo e servendosi del giudizio pratico come di un mezzo. L'esecuzione è soltanto un risultato dell'intenzione e dell'elezione e a tutti questi livelli gli atti volitivi sono preceduti da altrettanti atti intellettivi.

S.Tommaso definisce il termine "intenzione", che ha tanta importanza come nome dei concetti e del loro modo particolare di essere nell'intelletto, basandosi sulla sua etimologia. Ora, secondo il significato immediato di "in-tendere", l'intenzione vuol dire tendere a qualcosa e questo

⁸⁸ 77) ²⁷⁾ Cfr. *De Verit* q.10, a.13 c.a.; q.11, a.3 c.a.; *Quaestiones Disputatae De Anima*, q.un., a.4 ad 6.

⁸⁹ 78) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.75, aa. 5 e 6.

si può dire e della mozione del movente e del moto del mobile, ma in primo luogo si dice del movente e perciò l'intenzione si dice della volontà, quando muove le altre potenze al loro atto. L'intenzione si dice però anche di una immagine rappresentativa di una realtà, secondo cui l'anima che la possiede tende con un moto conoscitivo alla realtà stessa. Così l'essere intenzionale si distingue dall'essere fisico. Il colore è nell'occhio secondo un'immagine conoscitiva sensibile e cioè intenzionalmente senza colorarlo fisicamente. In una superficie colorata invece il colore esiste fisicamente. Il concetto ha (158-28) nella mente un essere sia fisico che intenzionale.

Infatti "concetto" o "notizia" si dice sia della natura conoscitiva, sia della potenza, dell'abito o dell'atto conoscitivi. Secondo il primo modo, la presenza della "notizia" è essenziale al soggetto razionale; secondo il secondo modo è accidentale, ma qui occorre distinguere. Se si considera la "notizia" rispetto al conoscente, allora non eccede il soggetto a cui inerisce come un accidente; se invece si considera rispetto al conosciuto, allora avrà un essere intenzionale, rappresentativo, relazionale (*ad aliquid*) e così non si può ridurre ad un accidente della mente, ma la eccede in quanto per mezzo della "notizia" sono conosciute delle cose diverse dalla mente stessa.⁹⁰ 79) L'intenzione connota quindi la tendenza o la relazione conoscitiva all'altro e si dice e della volontà -517- e delle potenze conoscitive.

L'essere intenzionale nel senso più largo del termine indica l'essere incompleto. Infatti, l'effetto può essere contenuto nella causa sia in quanto è dominato da essa, sia in quanto presenta una somiglianza formale con essa. Tale somiglianza può realizzarsi secondo l'essere naturale e secondo la stessa ragione come avviene nelle cause univoche, oppure secondo una ragione diversa, come avviene nelle cause dette "equivoche" (o meglio "analoghe"). Talvolta la somiglianza non si realizza secondo l'essere naturale, bensì secondo l'essere spirituale quieto, come le specie intelligibili hanno un essere spirituale e quieto nell'anima, un essere chiamato appunto "intenzionale".

Infatti la somiglianza può anche verificarsi non secondo l'essere naturale, e neppure secondo l'essere quieto, ma secondo una entità incompleta e transitiva, defluente dalla causa verso l'effetto e tali sono le cause strumentali. Anche negli strumenti si può parlare di una intenzione, cioè di un ente incompleto e fluente. In questo modo la grazia è nei sacramenti secondo un'intenzione fluente dalla potenza all'atto per mezzo del moto e dall'agente nel paziente per mezzo dello strumento.

La grazia non ha nei sacramenti un essere naturale perfetto nè secondo la stessa specie, nè secondo una ragione diversa della specie; non ha nemmeno un essere intenzionale quieto, ma un essere fluente a modo di una virtù strumentale transitiva e anche sotto questo aspetto non ha ragione perfetta di strumento, perchè la sua azione strumentale non raggiunge l'effetto (cioè la grazia), bensì la disposizione all'effetto.

Le forme prodotte secondo la perfetta ragione della specie e secondo il perfetto essere nella materia rimangono perfettamente dopo l'azione dell'agente; le forme prodotte secondo la perfetta ragione della specie ma con un essere imperfetto nella materia, hanno un'esistenza indipendente dopo l'azione dell'agente, ma non duratura, perchè sono suscettibili di corruzione da parte del principio opposto. Infine vi sono delle forme presenti nella materia e secondo specie imperfetta e secondo essere imperfetto, come i colori sono nell'aria. Una tale presenza si dice "intenzionale" e

⁹⁰ 79) 28) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.12, a.1 c.a.; R. MORENCY, SJ, *L'union de grâce selon St.Thomas*, Immaculée Conception Montréal, , 1950, p.178 e 179 con riferimento a *Quodl.* VII, 4 (q.1, a.4 c.a.).

dipende dall'azione dell'agente; a causa della sua imperfezione una tale forma si dice sempre “in fieri” e sparisce quando l'agente cessa di operare, come l'immagine dell'uomo nello specchio sparisce quando l'uomo si allontana.⁹¹ 80)

L'essere intenzionale fluente è l'essere incompleto che deriva dalla causa nell'effetto; invece l'essere -518- intenzionale quieto è l'essere spirituale di una forma naturale e materiale nell'anima intellettiva.

L'intenzionalità intesa come un modo particolare di essere delle forme nell'anima intellettiva può a sua volta avere un duplice significato, denotando sia un atto particolare della volontà, che è la volizione del fine con i mezzi ordinati ad esso e così si dice che il fine è primo nell'intenzione ed ultimo nell'esecuzione, sia la ragione della specie enunciata nella definizione.⁹² 81). Secondo il loro essere naturale che hanno nei loro perfettibili, le perfezioni trascendentali del bene e del vero sono ordinate in modo tale che il bene ha la precedenza; l'essere infatti che è buono precede il conoscere che è vero; ma in se stesse queste perfezioni riguardano la loro relazione rispetto all'intelletto e alla volontà e così il vero precede il bene perché il vero perfeziona secondo la ragione della specie, il bene invece secondo l'essere reale e così il bene aggiunge qualcosa al vero presupponendolo.

La volontà si muove al suo oggetto concreto, esterno, esistente realmente secondo un essere naturale per mezzo della conoscenza pratica di un oggetto come buono e così la stessa bontà di un oggetto diventa una verità conosciuta dall'intelletto e presentata da lui alla volontà. Per conseguenza, quando non si pensa al bene in sé, ma al bene come oggetto della volontà, allora il bene segue il vero come la volontà segue l'intelletto. La “ratio boni” ha una presenza intenzionale nell'anima in quanto è conosciuta dall'intelletto e voluta dalla volontà. In quanto è oggetto della volontà, il bene, oltre ad avere un essere naturale nella cosa concreta voluta, ha un essere intenzionale nell'anima.

L'intenzionalità della volontà si dice quindi diversamente dell'atto particolare della volontà e della natura stessa della volontà come volontà. I diversi modi in cui S.Tommaso parla dell'intenzione si possono riassumere così:

INTENZIONE:	
▶	come entità fluente:
	– in genere: dalla causa nell'effetto per mezzo dello strumento – in particolare: l'atto della volontà verso il fine -519-
▶	come entità “quieta” : rappresentazione della forma nell'anima:
	– del vero come vero: intelletto
	– del bene come vero: volontà

L'intenzione che costituisce un vero e proprio modo di essere nuovo e diverso da quello naturale, è data dalla presenza dei concetti nell'anima, sia che si tratti di concetti soltanto con un

⁹¹ 80) Cfr. IV Sent. d.1, q.1, a.4, q.1a 4 sol.; De Verit. q.27, a.7 c.a. e De Pot. q.5, a.1 ad 6.

⁹² 81) Cfr. De Verit. q.21, a.3 ad 5: “finis dicitur prior in intentione his quae sunt ad finem, non autem aliis causis, nisi secundum quod ipsae sunt ad finem ... Et tamen sciendum est, quod cum dicitur: *Finis prior est in intentione*, intentio sumitur pro actu mentis, qui est intendere. Cum autem comparamus intentionem boni et veri, intentio sumitur pro ratione quam significat definitio; unde acquivoco accipitur utrobique”.

contenuto speculativo, sia che si tratti di concetti con un contenuto presentabile *sub ratione boni* e quindi di ordine pratico. Intesa così, l'intenzione non ha un essere reale nella natura delle cose, ma ha qualcosa di corrispondente nella natura reale delle cose, a cui l'intelletto attribuisce l'intenzione.

L'intenzione del genere non c'è nell'asino, ma vi è in esso la natura dell'animale, alla quale la ragione attribuisce l'intenzione del genere "animale". Così vi può essere una distinzione di ragione con un fondamento nella cosa stessa e in questo modo si attribuiscono i nomi di prima intenzione a Dio dicendo che è la bontà e che è la paternità, ma i nomi di seconda intenzione sono attribuiti a Dio dalla ragione senza una corrispondenza reale e per conseguenza si può dire che Dio ha una ragione senza essere ragione e che ha un nome senza essere un nome.⁹³ 82)

Alla forma reale esistente nelle cose corrisponde pertanto la forma astratta esistente nelle intenzioni dell'anima e la mente umana riflettendo sul proprio atto e progredendo nell'astrazione può formulare dei concetti il cui contenuto non è più la forma reale, ma un'altra intenzione dell'anima. Tutte le intenzioni hanno però un modo proprio di essere nell'anima, che non è lo stesso modo di essere delle forme naturali. In questo modo si distingue l'atto fisico naturale dall'atto psichico (dell'anima) e intenzionale.

L'intenzione, intesa come un atto particolare della volontà, secondo cui l'appetito intellettuale vuole il fine con i mezzi ad esso ordinati, è a sua volta "intenzionale" secondo il suo modo di essere nell'anima intellettuale, che perfeziona come azione formalmente immanente. La volontà infatti segue (159-29) le intenzioni dell'intelletto e perciò, in quanto è illuminata dalla conoscenza, si chiama -520- metaforicamente "l'occhio della mente": come l'occhio prevede ciò a cui dobbiamo tendere corporalmente, così la volontà illuminata dall'intelletto riceve da esso il fine al quale si muove.

L'intenzione intesa come atto particolare della volontà si dice anche "lume", perchè è manifesta a colui che la elicit.⁹⁴ 83) S.Tommaso è convinto della presenza intenzionale, spirituale, intelligibile, dell'atto volitivo nell'anima dell'intendente. La volontà non ordina i mezzi al fine, ma tende al fine secondo l'ordine dei mezzi presentatole dalla ragion pratica e perciò il suo atto di intendere è intrinsecamente ordinato, illuminato, segnato dal giudizio dell'intelletto.

Come poi la volontà segue l'intelletto mantenendone un'impronta formale nel suo stesso atto, così può avere un atto dell'intelletto per oggetto. La vita contemplativa si dice di coloro che "tendono" alla contemplazione della verità, cioè sono mossi dalla loro volontà a contemplare la verità, sia per amore della verità stessa, sia per amore della conoscenza della verità. Così la contemplazione, pur essendo un atto dell'intelletto speculativo, proviene dalla volontà amante e termina alla sua gioia derivante dal possesso del bene amato. Spostato sopra 83)

Nel suo atto d'intendere la volontà non considera il fine né come un bene assoluto (così la considera la volontà semplice), né come un termine già posseduto (così lo considera la fruizione), ma lo considera come il termine di ciò che è ordinato ad esso.⁹⁵

L'ordine dei mezzi al fine è dato non dalla volontà ma dalla ragione, la quale lascia una sua impronta nell'atto volitivo che ne segue. La ragione presenta poi alla volontà il fine con l'ordine dei mezzi, in un modo di giudizio deliberativo o collativo, non già a modo di semplice apprensione.

⁹³ 82) Cfr. I *Sent.* d.33, q.1, a.1 ad 3.

⁹⁴ 83) ²⁹⁾ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.12, a.1 ad 1, ad 2 e ad 3; *Summa Theologiae* II-II, q.180, a.1 c.a.

⁹⁵ Cioè al fine (NdC).

L'atto volitivo che ne segue non è perciò una semplice volizione del fine, ma un tendere volitivo al fine attraverso i mezzi secondo un ordine preciso.

La volizione semplice del fine è la ragione della volizione dei mezzi per il fine e così in un unico moto la volontà riduce se stessa dall'atto della semplice volizione all'atto dell'intenzione, procedendo poi alla scelta dei mezzi e all'esecuzione del progetto operativo. Questo moto però è accompagnato da un moto parallelo dell'intelletto pratico, il quale -521- influisce sempre di più sulla volontà (160-30) ordinandone e differenziandone maggiormente il proprio atto.⁹⁶ 84) La compenetrazione tra l'atto conoscitivo e l'atto appetitivo manifesta la natura intellettuale, spirituale ed intenzionale della volontà. La volontà tende ad un bene reale al di fuori dell'anima, ma vi tende per mezzo di un giudizio pratico dell'intelletto e secondo la stessa natura del suo atto rimane un'entità immanente nell'anima e per conseguenza qualcosa di spirituale, intelligibile, "intenzionale".

L'intenzione della volontà muove le altre potenze al loro atto, anche le potenze conoscitive. Così l'intelletto intende attualmente le intenzioni intelligibili in esso abitualmente contenute, mosso dall'intenzione della volontà. L'atto dell'intenzione proviene dalla volontà secondo il modo proprio della volontà e quindi è una realtà spirituale nell'anima intellettuale e a causa della sua spiritualità non può essere condizionato o addirittura coatto da un influsso corporeo esterno (a meno che un tale influsso non condizioni la conoscenza sensitiva e indirettamente anche quella intellettuale, dalla quale proviene propriamente il moto della volontà).

Questo fa pensare che l'atto particolare dell'intenzione partecipi alla libertà della volontà, anche se, precedendo l'atto della deliberazione e della scelta, non è il luogo proprio della sua manifestazione piena. Come parte integrante dell'atto umano completo, l'intenzione è indeliberata, ma libera perchè fa parte di un atto umano libero nel suo insieme e anche come atto volitivo particolare segue un giudizio collativo e non semplicemente apprensivo, disponendo così immediatamente al consiglio deliberativo e alla scelta che ne segue.⁹⁷ 85)

Il segno di questa libertà partecipata e preparata dall'intenzione volitiva è la natura spirituale di questo atto, che si sottrae ai condizionamenti di ordine corporeo, naturale, fisico. La natura dell'atto volitivo assomiglia quindi a quella dell'atto conoscitivo, dal quale deriva in quanto tali atti, oltre ad avere un essere di ordine "fisico", si presentano come delle realtà intenzionali con una relazione di rappresentazione (intelletto) o di tendenza (volontà) verso gli oggetti esterni, i quali, in virtù di tale relazione, acquistano un nuovo -522- modo di essere nell'anima intellettuale, un essere corrispondente alla natura dell'anima stessa e per conseguenza un essere spirituale di ordine "intenzionale", cioè relazionale rispetto all'oggetto esterno presente nella rappresentazione o nella tendenza dell'anima.

I concetti rappresentativi della realtà nell'intelletto si chiamano intenzioni, perchè per la loro stessa essenza tendono a questa realtà che rappresentano e pertanto i concetti stessi si chiamano

⁹⁶ 84) ³⁰⁾ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.12, a.1 ad 4; *De Verit.*, q.22, a.13 c.a.; *Summa Theologiae* I-II, q.8, a.3 c.a.; q.12, a.4 c.a.; *De Verit.*, q.22, a. 14 c.a.; q.28, a.9 ad 1. Per la natura intenzionale della volontà cfr. A.GARDEIL, OP, *La*

structure de la connaissance mystique, Revue Thomiste 29, 1924)VII, p.225 ss.

⁹⁷ 85) Cfr. *De Malo* q.16, a.11 ad 3, ad 4; *De Verit.* q.11, a.3 ad 2.

intenzionali come si dice intenzionale anche la conoscenza che se ne serve e la volontà che segue una tale conoscenza.⁹⁸ 86)

Nel suo atto fisico da lei elicito in linea di causalità efficiente, la volontà è essenzialmente modificata dalla causalità finale, formalissima tra le cause, che si realizza nell'attrazione del bene proposto alla volontà dalla ragione sotto l'aspetto di un bene conveniente al soggetto e alla sua facoltà appetitiva. Il bene proposto comincia a muovere la volontà come un fine in atto secondo soltanto nell'istante in cui la volontà stessa elicit l'atto fisico della volizione. Ciò nonostante, ancor prima che la volontà si muova fisicamente, il bene che le è stato proposto dall'intelletto, la influenza in qualche modo, in quanto il soggetto è già sotto l'influsso attuale del bene intenzionalmente presente nell'intelletto. Il concetto formale è a sua volta qualcosa di reale, in quanto la stessa intenzione è nell'intelletto come in un *quo* e l'intelletto a sua volta è in un soggetto come in un *quod*.

Il soggetto che ha in sé intenzionalmente il bene proposto dall'intelletto è già costituito *in actu primo* per volere il bene per mezzo del suo appetito, cioè per mezzo della sua volontà. La volontà poi è trascendentalmente ordinata a servire il soggetto e quindi a sua volta acquista una disposizione *in actu primo* per volere l'oggetto in questione come un bene conveniente al suo soggetto. La causalità finale intenzionalmente presente prima ancora che l'atto fisico proceda fisicamente dalla sua causa efficiente prossima, che è la volontà, gode di una certa priorità rispetto alla stessa causalità efficiente fisica governandola e dirigendola come la causa più formale.

Tale precedenza ovviamente non è da intendersi -523- (161-32) dell'ordine temporale, bensì dell'ordine causale e naturale. La volizione attuale è attuazione di una disposizione già esistente nel soggetto secondo il suo rapporto al fine e solo in secondo luogo è il procedere dell'atto elicito della volizione dalla volontà come dalla sua causa efficiente. Realmente i due aspetti coincidono e perciò il primo si salva formalmente nel secondo.⁹⁹ 87) L'atto fisico della volontà si presenta quindi come l'attuazione entitativa di una realtà intenzionale che specifica la volontà come suo oggetto formale e la attrae all'esercizio del suo atto come fine in atto primo; nel momento in cui la volontà esercita fisicamente il suo atto, la realtà intenzionale già presente in atto primo agisce ora in atto secondo. L'atto intenzionale ed il suo contenuto si salvano nello stesso atto fisico che li attua nell'ordine entitativo naturale.

Così si spiega come l'atto (intenzionale) della volontà è più vasto, più largo e più profondo, del suo atto esercitato (fisico).¹⁰⁰ 88) L'atto intenzionale è l'atto primo nell'ordine fisico; l'atto fisico è ovviamente l'atto secondo nello stesso ordine. Perciò l'atto intenzionale è, sul piano fisico, in potenza rispetto all'atto fisico, ma rimane sempre una realtà attiva nel suo ordine, un atto virtuale, un atto che può essere attivamente esercitato. L'atto concreto della volontà è un atto determinato (nell'ordine fisico) con un fondo attivo indeterminato (di ordine intenzionale). L'indeterminazione attiva intenzionale è alla radice della libertà e rimane nello stesso atto fisico del

⁹⁸ 86) Cfr. A. GARDEIL, OP, *La structure de la connaissance mystique*, Revue Thomiste 29, 1924, VII, pp.225-226: "Le concept ou idée est donc essentiellement intentionnel; la connaissance qui s'en sert est ainsi légitimement nommée intentionnelle; la volonté même qui suit cette connaissance, et, par elle, vise la réalité en elle-même, aura le même caractère".

⁹⁹ 87) ³¹⁾ M. BROWNE, OP, *De modo intrinseco libertatis* etc., pp.487- 489.

¹⁰⁰ 88) H. GUILLERMIN, OP, *L'opuscule* etc., p.59.

libero arbitrio, che attua e determina nell'ordine fisico l'atto intenzionale con un contenuto intenzionale aperto ed indeterminato.

Nel momento dell'esercizio fisico dell'atto libero non è tolta l'indifferenza attiva soggettiva ed oggettiva della volontà, che consiste nella sua apertura ed indeterminazione interiore, già attuale nell'ordine intenzionale ed ora attuata nell'ordine fisico, ma ciò che viene tolto nell'esercizio fisico dell'atto libero elicito dalla volontà fisicamente premossa da Dio, è l'indifferenza passiva della potenza appetitiva, secondo cui è in potenza (162-32) rispetto al suo atto fisico (mentre intenzionalmente è in qualche modo già "in atto").¹⁰¹ 89) L'essenza dell'atto libero "fisico" è la sua attualità e apertura -524- intenzionale. La volontà è fisicamente attuata in vista del suo atto intenzionale già esistente in essa sul piano intenzionale. In tal modo si spiega come la mozione divina nell'ordine "fisico" muove la volontà a muovere se stessa nell'ordine interiore ed "intenzionale" e a continuare questa mozione da sé anche nell'ordine "fisico".

Vi è poi una sorprendente analogia tra l'attuazione dell'essenza per mezzo dell'atto entitativo e l'attuazione dell'atto libero da parte della volontà stessa nell'ordine intenzionale. Come l'essere attua l'essenza, così la volontà muove se stessa al proprio atto dominandolo e fondando così l'indipendenza e la responsabilità del soggetto.¹⁰² 90) L'essere non è mai senza un contenuto, senza una essenza precisa e così anche l'atto libero all'esercizio del quale la volontà muove se stessa non è mai senza un contenuto preciso dato dall'oggetto specificante.

In quanto la volontà sul piano intenzionale "è già il suo atto", almeno in qualche modo, questa sua attualità interiore costituisce una somiglianza analogica con l'ente di per sé sussistente¹⁰³, la cui essenza è il suo stesso atto entitativo. I due atti però - quello "fisico" e quello "intenzionale" - non sono allo stesso livello, ma quest'ultimo costituisce in qualche modo l'essenza del primo nell'esercizio "fisico" della volontà libera. Così l'atto fisico attua una natura fisica, la quale però a sua volta è (163-34) costituita da un'apertura intenzionale già esistente nell'ordine dell'essere intenzionale. Come l'atto entitativo congloba e compenetra tutta l'essenza dell'ente di cui è l'atto, così congloba e compenetra anche tutta l'essenza dell'atto libero costituita dal contenuto intenzionale attuale.

L'essenza è in qualche modo garante dell'indipendenza ontologica, perché l'atto di essere è sempre l'essere di una tale essenza già in sé costituita, ma allo stesso tempo l'atto di essere attualmente unito all'essenza in questo ente concreto la pervade tutta raggiungendone tutte le dimensioni ontologiche. Così anche l'atto intenzionale del libero arbitrio è indipendente, ma allo stesso tempo tutto compenetrato ed attuato dall'atto fisico.

Così la premozione fisica da parte di Dio non solo attua fisicamente l'atto volitivo, ma ne raggiunge la stessa essenza costituita dal -525- suo atto intenzionale con un contenuto intenzionale specifico. Così la volontà muove se stessa, ma la sua stessa auto-mozione è causata dalla

¹⁰¹ 89) ³²⁾ Cfr. Th. de LEMOS, OP, *Panoplia gratiae*, III, p.121 b.

¹⁰² 90) ³³⁾ C. FABRO, *L'interpretazione dell'atto in S. Tommaso e Heidegger*, in: Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario, Congresso Internazionale, Roma-Napoli 1974, pp.516-517: "S. Tommaso/ ... parte dall'on che si rivela come il plesso concreto di *essentia* e di *esse* nel senso originario di *actus essendi* e può riportare al fondamento nella loro appartenenza-distinzione sia l'*esse*, come *actus omnium actuum*, sia la libertà come *causa sui* al nominativo, la quale può garantire l'indipendenza del soggetto e la responsabilità dell'atto".

¹⁰³ Essere di per sé sussistente (NdC).

premozione fisica e l'atto libero è causato tutto dalla volontà libera ed è causato tutto da Dio a due livelli di causalità diversi e subordinati l'uno rispetto all'altro.

E' da notare infine che tutto l'atto umano è per natura sua libero, anche se gli atti particolari che ne costituiscono le parti integranti precedono e seguono il momento proprio della libertà, il quale si realizza tra l'atto deliberativo del consiglio e l'atto volitivo della scelta.¹⁰⁴ 91) Se infatti l'atto umano viene considerato nell'unità del suo moto, allora si può dire che i singoli atti parziali precedenti la scelta sono indeliberati in quanto non seguono la deliberazione, ma allo stesso tempo sono liberi in quanto fanno parte di un unico atto umano per natura sua libero.

Anche a livello soprannaturale vi è una attuazione fisica che si innesta sull'attuazione naturale sia come forma stabile sia come mozione transeunte. Nell'atto soprannaturale di ordine "fisico" (grazia creata) vi può essere un atto di ordine intenzionale rappresentante la stessa divinità come oggetto di conoscenza e di amore. E così si dice che la SS. Trinità inhabita l'anima del giusto per mezzo della grazia. La grazia è di ordine ontologico, ma la ragione formale dell'inabitazione è di ordine intenzionale.¹⁰⁵ 92)

La grazia muove ed informa "fisicamente" le potenze dell'anima in vista del loro atto intenzionale (conoscenza e amore), il cui oggetto è la stessa divinità, l'ente increato. La differenza tra atto fisico ed atto intenzionale offrirà quindi un valido modello interpretativo anche per la spiegazione della mozione divina nell'ordine soprannaturale, la quale si aggiunge e si innesta su quella naturale come la grazia in genere si aggiunge ed inerisce alla natura.

D. L'atto umano nella sua concretezza e la sua moralità.

1. L'atto umano consiste nell'atto perfettamente volontario, cioè libero. -526-

San Tommaso definisce il volontario in genere come ciò che ha il suo principio all'interno (dell'agente) con qualche conoscenza del fine. Il volontario consiste quindi in un'azione immanente, interiore rispetto al suo soggetto, e tale da seguire una qualche conoscenza del fine. Siccome il volontario segue la conoscenza e non consiste in essa, vuol dire che non è l'atto proprio di una potenza conoscitiva; in quanto poi segue l'apprensione del fine, è orientato al bene che ha appunto ragione di fine e perciò appartiene propriamente alle facoltà appetitive, che seguono quelle conoscitive.

Si dice pertanto volontario in genere l'atto di una potenza appetitiva proveniente da un atto precedente della potenza conoscitiva corrispondente, il cui atto conoscitivo però non è di ordine speculativo, ma di ordine pratico, in quanto considera il suo oggetto come un bene e come un fine. Nel genere del volontario vi è anche l'elezione libera, che ne è una specie particolare, cosicché l'estensione del concetto "volontario" è più vasta di quella del concetto "libero", come il genere è

¹⁰⁴ 91) Cfr. F. MARIN-SOLA, OP, *Nuevas observaciones etc.*, pp.21, 23 e 35, con riferimento A LEMOS e DE ALBEDA.

¹⁰⁵ 92) Cfr. Francis L.B. CUNNINGHAM, OP, *The Indwelling of the Trinity*, Priory Press, Dubuque, 1955, p.338: "no ontological element, no possible consideration from the point of view of God-principle, enters into the *formal* reason for the indwelling which in St. Thomas mind is fully and adequately explained from an exclusively intentional view-point, God as object, as term, as end".

più vasto della specie. La spontaneità del volontario si ritrova infatti anche negli animali e nei bambini che non hanno ancora l'uso attuale della ragione, ma non si trova in essi l'elezione e la deliberazione, che la precede e per conseguenza non vi è in essi la libertà; i loro atti sono volontari, ma non liberi, sono nel genere del volontario, ma non nella specie del libero. Anche in uomini adulti e dotati di uso attuale della ragione razziocinante, collativa, deliberante vi sono certe azioni non avvertite, immediate e spontanee, che sono volontarie, ma non sono libere, perchè non procedono dalla deliberazione e dall'elezione.

La specie particolare del volontario che si chiama "libero" è costituita dal modo particolare di conoscenza che precede l'atto volontario. Ogni atto volontario è preceduto da qualche conoscenza, ma la conoscenza stessa può essere imperfetta o perfetta. Il primo tipo di conoscenza consente un'apprensione del fine, ma non lascia lo spazio alla deliberazione; il secondo tipo di conoscenza invece passa dall'apprensione del fine alla deliberazione circa i mezzi ad esso ordinati. Tale deliberazione apre sul piano intenzionale, tanto conoscitivo quanto volitivo, quella indeterminazione e quell'indifferenza attiva, che è la caratteristica essenziale della libertà. Il soggetto deliberante domina sul piano appetitivo il suo atto, sia riguardo alla specificazione, sia riguardo all'esercizio potendosi muovere verso l'oggetto, ma potendo anche non muoversi. Il soggetto capace della sola apprensione del fine invece non domina il proprio atto, ma si muove spontaneamente ed immediatamente verso il fine. -527-

La conoscenza deliberativa è perfetta ed è all'origine della libertà, del volontario perfetto. La conoscenza apprensiva del fine, che ne dà una notizia soltanto materiale, è imperfetta e dà origine alla sola spontaneità, al volontario imperfetto.¹⁰⁶ 93) Così l'atto libero o perfettamente volontario è l'atto propriamente umano, cioè l'atto dell'uomo in quanto è uomo, procedente dall'agente umano secondo quella formalità che è specificamente umana, mentre la conoscenza imperfetta del fine causa il volontario imperfetto, spontaneo ma non libero, che è alla base degli atti dell'uomo (se il soggetto di tali atti è appunto un uomo) e non degli atti propriamente umani.

L'atto libero, l'atto umano, è quello di cui l'uomo è il padrone, ma l'uomo ha il dominio del suo proprio atto in forza della ragione e della volontà. Per conseguenza, l'atto umano sarà quell'atto che procede dall'uomo secondo la ragione e la volontà. L'atto umano infatti è dell'uomo in quanto è formalmente uomo. Ora ciò che costituisce formalmente nella specie "uomo" è la ragione e la volontà. Saranno quindi umani quegli atti che procedono formalmente dalla ragione e dalla volontà; gli altri invece dovranno essere chiamati atti dell'uomo, ma non propriamente umani.

Così saranno sempre atti dell'uomo tutte quelle azioni che si sottraggono alla ragione e alla volontà, come ad esempio le azioni dell'uomo considerato come corpo fisico (ad es. avere un peso e cadere in giù) o le azioni dell'uomo che si realizzano secondo la parte vegetativa dell'anima (ad es. la nutrizione, la digestione, la crescita, ecc.). Le azioni della parte sensitiva dell'anima possono talvolta sottrarsi alla ragione e al comando della volontà e in tal caso saranno azioni dell'uomo; in quanto invece obbediscono alla ragione e alla volontà, sono azioni umane vere e proprie.¹⁰⁷ 94) Le azioni dell'uomo sono per conseguenza involontarie o volontarie solo imperfettamente (spontaneità); le azioni umane invece sono perfettamente volontarie (libertà), in quanto procedono dalla ragione deliberante e dalla volontà che la segue.

¹⁰⁶ 93) Cfr. *In Ethic.* III, lect. 5, nn.434-436; *Summa Theologiae* I-II, q.6, a.2 c.a.

¹⁰⁷ 94) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.1, a.1 c.a.; III, q.19, a.2 c.a.

L'atto umano, essendo libero, è il risultato di un moto volontario, in cui la volontà muove se stessa al proprio atto passando da un atto all'altro. Così l'atto libero può essere considerato sia attivamente -528- come una azione, un muovere, sia passivamente come una passione, un essere mosso. Sotto l'uno e l'altro aspetto la mozione da se stesso dell'atto perfettamente volontario è dovuta alla deliberazione e alla scelta del libero arbitrio. Ora, l'atto di scelta è un atto della volontà deliberata e quindi, essendo un atto della volontà, dev'essere orientato all'oggetto proprio della volontà, che è il fine e il bene. Il moto della volontà termina al fine ed è specificato da esso. Siccome poi gli atti umani in concreto sono moralmente qualificati, la specificazione da parte del fine inciderà sicuramente anche sulla moralità dell'atto umano.¹⁰⁸ 95)

L'atto umano, cioè l'atto morale, è un atto della volontà deliberata, e per conseguenza è quell'atto della volontà che segue la deliberazione della ragione, il consiglio collativo della ragione circa l'ordine dei mezzi al fine. Il fine costituisce così l'oggetto specificante e il termine dell'atto libero, ma non è un fine qualsiasi, bensì un fine conosciuto secondo la conoscenza deliberativa. La deliberazione della ragione è della natura stessa di ogni atto libero. Anche nelle sostanze separate e nell'ente di per sé sussistente la conoscenza intellettuale comprende in sé la deliberazione e per conseguenza l'indifferenza attiva dell'appetito seguente. Nell'uomo però il consiglio e la deliberazione non sono soltanto attivi, ma si presentano anche come delle potenzialità passive (moto raziocinativo da un giudizio all'altro, esitazione nella scelta) e sotto quest'ultimo aspetto non rientrano nell'essenza stessa della libertà, anche se ne possono essere un segno nell'uomo.

L'atto libero, pienamente umano, procede quindi dalla ragione e dalla volontà, ma vi sono diversi modi di obbedire alla ragione e all'appetito intellettuale. Tutti i principi attivi dell'atto umano devono obbedire alla ragione, ma la ragione stessa obbedisce immediatamente e così anche le facoltà esecutive esterne. Ma la parte appetitiva e, in un modo particolare, l'appetito sensitivo obbedisce con qualche contraddizione proveniente dalla sua passione o dal suo abito contrario al comando della ragione e una tale indisposizione della parte appetitiva può a sua volta influire sulla rettitudine del giudizio pratico impedendola.

In questo senso ogni peccato è un -529- errore pratico circa il bene agibile concreto, ma un tale errore non è dovuto solo alla ragione, ma anche alla volontà e all'appetito in genere, in quanto la parte appetitiva "estende" la ragione ai concreti agibili dandole una impronta formalmente pratica. La rettitudine dell'atto umano sarà quindi dovuta e alla rettitudine della ragione e alla rettitudine dell'appetito.¹⁰⁹ 96) L'atto umano si presenta quindi come un risultato eminentemente pratico (essendo appunto un atto concreto) dell'influsso reciproco tra la ragione e la volontà. La ragione subirà qui un influsso della volontà non soltanto quanto all'uso attuale, come avviene anche con la ragione speculativa, ma anche quanto ai suoi contenuti, che saranno allora considerati non solo come veri, ma anche come buoni ed agibili e questo è proprio della ragione pratica.

La struttura dell'atto umano si presenta per conseguenza come un intreccio assai complesso di singoli atti parziali provenienti sia dalla ragione, sia dalla volontà per integrare l'atto umano intero. Si possono distinguere tre ordini diversi: quello dell'intenzione del fine, quello della scelta e quello dell'esecuzione. Il fine esercita una attrazione teleologica sulla volontà, la ragione conosce il

¹⁰⁸ 95) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.1, a.3 c.a.

¹⁰⁹ 96) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.58, a.2 c.a.

fine nella sua funzione di fine e lo presenta alla volontà che si muove ad esso; la volontà poi comanda alle potenze esecutive di conseguire il fine che intende.¹¹⁰ 97)

Per quanto poi riguarda i principi motivi dell'atto umano, S.Tommaso ne distingue tre tipi. Il primo è movente soltanto e corrisponde alla ragione e alla volontà, il secondo è movente perchè ha un moto proprio, ma è anche mosso dalla volontà ed è l'appetito sensitivo; il terzo infine è mosso soltanto ed è la facoltà esecutiva esterna (ad es. le membra del corpo).¹¹¹ 98) Ciò che costituisce formalmente l'atto umano è la ragione e la volontà secondo le quali l'uomo è padrone del proprio atto. La ragione formale del volontario perfetto, però, può essere partecipata anche nell'appetito sensitivo, il quale però ha un suo moto connaturale proprio e perciò obbedisce alla ragione solo indirettamente. Infine vi sono le facoltà esecutive, che non hanno un atto immanente proprio e perciò dipendono direttamente e completamente dall'impero della -530- volontà.

Tra gli atti della volontà, come in genere tra gli atti di ogni altra potenza dell'anima, si distinguono gli atti elicitati dagli atti imparati. L'atto elicito è l'atto immediatamente procedente da una potenza operativa, in questo caso dalla volontà. L'atto imperato invece è un atto comandato da una potenza operativa ad un'altra e procede quindi dalla potenza imperante per mezzo di un'altra potenza elicente ed eseguente.

Tra gli atti elicitati solo quelli legati alla deliberazione e alla scelta della volontà sono liberi, gli altri non lo sono (così ad es. la volizione naturale del fine ultimo in genere è un atto elicito della volontà, ma non è libero). Gli atti imperati invece sono tutti liberi, perchè procedono dal comando della volontà e quindi seguono la deliberazione e la scelta.¹¹² 99)

Per conseguenza non ogni atto della volontà è un atto libero e quindi pienamente umano, ma solo quell'atto che è ordinato alla deliberazione e alla scelta è virtualmente libero e la stessa scelta è l'atto formalmente ed attualmente libero. Vi sono infatti nella volontà degli atti spontanei ma necessari i quali, pur essendo della volontà, non sono né liberi né perfettamente volontari, né, per conseguenza, pienamente e propriamente umani.

2. La moralità dell'atto umano.

Abbiamo esaminato l'aspetto entitativo ed operativo dell'atto umano per analizzarne ora la moralità. L'atto umano concreto infatti coincide con l'atto morale.

In questo senso si dice che il peccato è nel genere dell'atto umano, essendo per definizione l'atto umano cattivo. Infatti, essendo il peccato un atto morale, dev'essere un atto immanente e non passa nella materia esteriore. Il soggetto del peccato è perciò una potenza che è principio di un atto e siccome il peccato è volontario, il suo soggetto sarà la volontà come principio prossimo o remoto degli atti volontari buoni o cattivi. Si tratta per conseguenza di un atto elicito o imperato dalla volontà secondo la ragione perfetta del volontario e quindi, in ultima analisi, di un atto umano, la cui malizia deriva dalla mancata commisurazione al bene -531- dovuto.¹¹³ 100) Il peccato implica nel suo concetto la malizia morale e per conseguenza la responsabilità morale, secondo la quale il

¹¹⁰ 97) Cfr. *Contra Gentes* III, 10, nn.1945-1946 d.

¹¹¹ 98) Cfr. *De Verit. in com.*, q.un., a.4 c.a.

¹¹² 99) Cfr. *II Sent.* d.25, q.1, a.3 c.a.

¹¹³ 100) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.71, a.6 c.a.; q.74, a.1 c.a.; II-II, q.110, a.1 c.a.

soggetto di un tale atto può essere chiamato a risponderne, in quanto l'atto può e deve essergli imputato. Ora perchè vi sia piena responsabilità morale si richiede un atto perfettamente volontario, un atto propriamente umano.

La bontà dell'atto è coestensiva in qualche modo con la sua ricchezza e pienezza ontologica, in quanto l'ente e il bene sono trascendentalmente convertibili. Ora, solo in Dio si realizza la pienezza dell'essere e del bene secondo la ragione semplice dell'ente e del bene; invece in tutte le altre cose la pienezza dell'essere non si realizza semplicemente, ma secondo aspetti diversi. Così si richiede ad esempio per la pienezza dell'essere umano l'integrità di tutte quelle parti che compongono l'uomo. Il difetto da una tale pienezza è un difetto del bene e si dice un male. La privazione dell'ente e del bene però non può essere totale, perchè così distruggerebbe se stessa (così infatti non vi sarebbe più niente di cui si potrebbe dire che sia un bene o un male).

Tra l'ente e il bene vi è però questa differenza, che l'ente *simpliciter* può essere parziale, mentre il bene *simpliciter* è sempre integro, in quanto l'integrità dell'ente costituisce la stessa ragione del bene. Così un atto privato di qualche suo aspetto entitativo si dice ente *per se* e non ente *per accidens*, ma si dice male *per se* e bene *per accidens o secundum quid*.¹¹⁴ 101) Il male consiste quindi nella privazione dell'ente, ma una privazione qualsiasi è sufficiente perchè un atto sia semplicemente cattivo, anche se rimane in lui qualche bene, in quanto rimane qualche ente. La privazione in se stessa non è qualcosa di positivo, ma può esserlo in quanto connota una relazione oggettiva al bene dovuto e non realizzato.

La qualificazione morale proviene da tutti gli aspetti ontologici dell'atto umano, secondo i quali può essere pienamente realizzato o parzialmente mancato. Ogni ente è costituito soprattutto nella sua propria identità dall'essenza, cioè dalla ragione della sua specie, -532- e così un atto privo della sua specificazione dovuta risulta un atto moralmente cattivo. La specificazione poi avviene per mezzo dell'oggetto dell'atto e per conseguenza la bontà o la malizia dell'oggetto distinguerà specificamente gli atti moralmente buoni o cattivi.

L'oggetto poi ha la sua moralità dalla ragione, in quanto è conforme o meno ai dettami della ragione. Questo non deve intendersi nel senso che la ragione "crea" la bontà o la malizia dell'oggetto, ma l'oggetto in se stesso e per natura sua è conforme o meno alla ragione e quindi vero o falso, buono o cattivo. La moralità di un atto umano dipende per conseguenza dall'oggetto specificante e dalla ragione che presenta l'oggetto alla volontà. L'oggetto a sua volta ha ragione di fine prossimo detto anche *finis operis* per distinguerlo dal *finis operantis*, al quale l'intenzione dell'operante ordina l'opera stessa.

La volontà è buona se è ordinata al fine buono e per conseguenza se gioisce nel possesso di un fine ordinato secondo la ragione; è invece cattiva se si compiace in opere cattive o se non si prende cura di ordinare il piacere sensitivo corrispondente ai fini dell'appetito sensitivo al bene razionale.¹¹⁵ 102) La prima "fonte" della moralità scaturisce dall'oggetto che specifica l'atto della volontà secondo il suo ordine al bene oggettivo della ragione.

L'ente individuale, oltre ad essere dotato di una essenza che ne determina la specie, è fornito anche di caratteristiche individuali accidentali. Tali caratteristiche accidentali rispetto all'atto umano si chiamano circostanze e anche loro costituiscono una vera e propria "fonte" di moralità in

¹¹⁴ 101) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.18, a.1 c.a.

¹¹⁵ 102) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.18, a.2 c.a.; a.8 c.a.; q.19, aa. 1 e 3; q.34, a.4 c.a.

quanto il loro difetto o la loro deformità può viziare un atto buono in specie, e talvolta, se influiscono sull'oggetto stesso dell'atto, le circostanze possono addirittura cambiarne la specie.¹¹⁶ 103) Tra le circostanze occupa un luogo tutto particolare il fine dell'operante (*cur*), dal quale dipende l'atto umano e per conseguenza anche la sua moralità. Questo vale ovviamente di un fine inteso di per sé e non già di un fine non voluto, ma accidentalmente seguente dall'azione (volontario indiretto).¹¹⁷ 104)

La bontà o malizia dell'oggetto è materiale rispetto alla moralità del fine, perché il fine specifica l'atto interno della volontà -533-, che comanda l'atto esterno specificato dall'oggetto. Dalla parte dell'atto però il fine più immediato è il fine dell'opera e l'oggetto specificante dell'atto e per conseguenza, sotto questo aspetto, il fine dell'operante vi si aggiunge solo come una circostanza, cioè accidentalmente.¹¹⁸ 105) L'atto esterno viene specificato dall'oggetto, l'atto interno invece dal fine. La specificazione da parte del fine è più generale perché deriva da una forma più universale di un agente più universale, il cui fine è più remoto nell'ordine dell'esecuzione. Così la specificazione da parte dell'oggetto è più specifica di quella più generale proveniente dal fine.¹¹⁹ 106) La moralità dell'atto umano deriva quindi in primo luogo dall'oggetto, poi dalle circostanze ed infine dal fine, al quale l'agente ordina tutta la sua azione.

Un atto umano concreto è sempre carico di moralità sia nel bene, come nel male e per conseguenza non può mai essere moralmente indifferente, come invece poteva esserlo in astratto. L'oggetto specificante infatti non è sempre moralmente qualificabile e per conseguenza, secondo una considerazione astratta, vi sono accanto a degli atti intrinsecamente buoni o intrinsecamente cattivi anche degli atti perfettamente indifferenti. In concreto però sparisce la loro indifferenza morale, perché allora assumono delle caratteristiche individuali dalle circostanze particolari che non possono lasciare l'atto umano senza una precisa determinazione morale.

La prova che S. Tommaso porta per dimostrare la qualificazione morale di ogni atto umano concreto è assai semplice.¹²⁰ 107) Le circostanze sono infatti individuanti rispetto alla specie e quindi aggiungono ad essa nuovi aspetti di bontà o di malizia morale. L'universalità della specie consente una possibilità di indifferenza morale, ma la concretezza delle circostanze individuanti esige una determinazione morale ben precisa. Tra le circostanze determinanti l'atto umano nella sua moralità concreta svolge un ruolo preminente la circostanza costituita dal fine dell'operante. La ragione deliberativa ha infatti il compito di ordinare l'atto al fine e se un tale ordine al fine viene meno, l'atto umano concreto risulta *ipso facto* cattivo perché ripugna -534- all'ordine della ragione. Se invece vi è in esso l'ordine dovuto rispetto al fine, allora l'atto umano così ordinato risulta buono in concreto in quanto conveniente secondo l'ordine della ragione.

Se si confronta la bontà della volontà con la bontà morale del suo atto¹²¹ 108), occorre distinguere nella stessa volontà due aspetti differenti. Se si considera l'intenzione del fine remoto (fine dell'operante), allora la malizia di un tale fine basta per rendere cattiva tutta la volontà e l'atto che ne risulta. La rettitudine dell'intenzione invece non è sufficiente per rendere buono anche l'atto

¹¹⁶ 103) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.18, a.3 c.a.

¹¹⁷ 104) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.18, a.4 c.a.; II-II, q.64, a.7 c.a.

¹¹⁸ 105) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.18, a.6 c.a.; II-II, q.110, a.1 c.a.; IV *Sent.* d.16, q.3, a.1, q.1a 2 ad 3.

¹¹⁹ 106) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.18, a.7 c.a.

¹²⁰ 107) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.18, a.9 c.a.

¹²¹ 108) Cfr. II *Sent.* d.40, q.1, a.2 c.a.

concreto, perchè vi sono degli atti intrinsecamente cattivi (*ex specie*) che non sono ordinabili ad un fine ulteriore anche moralmente buono. Non si può fare il male per conseguire il bene, il fine non santifica mai i mezzi.

Se invece si considera quell'atto della volontà che è lo scegliere, allora la volontà buona produce un atto buono e la volontà cattiva un atto cattivo. L'elezione infatti segue il consiglio e può essere buona solo se il consiglio precedente è buono. Ora, per la rettitudine del consiglio si esige in primo luogo il fine buono, perchè un buon consigliere non è solo capace di escogitare una moltitudine di vie per raggiungere un fine, ma anche di scegliere con rettitudine il fine stesso. Diversamente, non ha la vera prudenza, ma una somiglianza viziosa con essa chiamata *prudencia carnalis*.

In secondo luogo si esige la rettitudine dei mezzi ordinati al fine, perchè un buon consigliere è in grado di trovare dei mezzi proporzionati al fine. In terzo luogo si esige una certa opportunità delle circostanze, soprattutto per quanto riguarda il tempo, così da evitare sia la precipitazione sia la negligenza, entrambe contrarie alla vera prudenza. La volontà buona nella sua scelta deliberata è fondata sulla rettitudine dell'oggetto (fine), del consiglio stesso (mezzi per il fine) e della sua capacità inventiva ed inquisitiva (trovare l'opportunità circostanziale).

Se tutti questi requisiti sono realizzati, la volontà risulta buona e buono sarà anche il suo atto. Basta invece che manchi uno solo di questi requisiti, per viziare la volontà assieme al suo atto¹²²109). I principi attivi non sono sufficienti per determinare la moralità -535- dell'atto umano, in quanto la volontà stessa è indeterminata nel suo atto libero e perciò, non essendoci una possibilità di determinazione soggettiva, la determinazione decisiva dovrà avvenire secondo l'oggetto e cioè secondo il fine immediato dell'azione.

La malizia morale dell'oggetto può a sua volta essere considerata sia materialmente per opposizione all'oggetto della virtù, sia formalmente secondo il difetto o l'eccesso dall'oggetto buono costituito *in medio rationis*. La diversità specifica tra i peccati risulta dalla loro distinzione materiale (secondo diverse materie) insieme con la diversità formale (in una determinata materia secondo il difetto o l'eccesso). La malizia morale del peccato si può per conseguenza definire come la privazione dell'ordine dovuto al fine. Un tale ordine è dettato sempre dalla ragione. Nelle cause naturali il principio ragionevole che presta il fine è al di fuori della causa stessa e il principio attivo o la forma operativa di quest'ultima è determinato al fine in modo tale che basta seguire l'inclinazione naturale, per conseguire il fine dovuto secondo l'ordine dovuto.

Anche nelle cause naturali però vi può essere un "peccato" (male fisico), quando la causa è impedita nel seguire la sua inclinazione naturale. Nelle cause volontarie e libere invece la regola degli atti è la ragione intrinseca rispetto alla causa ordinata, come a sua regola suprema, alla legge eterna. Un atto umano misurato dalla ragione e dalla legge eterna è buono. Invece, se si sottrae a questo ordine, è cattivo. La privazione dell'ordine dell'atto alla ragione e alla legge eterna costituisce la ragione di peccato.

Quest'analisi dell'atto umano in genere e della sua moralità è necessaria per capire bene quanto vi è di "ente" nell'atto umano concreto e quanto vi può essere di "non ente" in esso. Ora, tutto quello che vi è di ente nell'atto umano risulta dalla premozione divina; tutto quello invece che vi è di non ente, si sottrae alla premozione ed è causato dalla volontà libera e solo da essa. Ora, il

¹²² 109) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.72, a.3 c.a.; *De Malo* q.2, a.6 c.a.; *Summa Theologiae* I-II, q.21, a.1 c.a.

non ente come ente di ragione è per natura sua una realtà intenzionale e per conseguenza proviene solo dalla volontà. Nella scelta positiva invece il contenuto dell'atto intenzionale è qualcosa di positivo e quindi, oltre ad essere una realtà intenzionale, risulta anche una realtà realmente "entitativa" nel senso fisico di questo termine.

Nella malizia del peccato la discrepanza oggettiva tra la legge e l'atto stesso è qualcosa di reale e quindi qualcosa di "buono" sotto quest'aspetto. Invece, la scelta soggettiva di un atto disordinato è positiva nell'atto, ma puramente privativa nel contenuto. L'atto del peccato e la sua "malizia" materiale possono quindi e -536- devono risultare dalla volontà premossa fisicamente da Dio; la malizia formale invece è pura privazione e per conseguenza solo un ente di ragione, di natura puramente intenzionale senza alcun aspetto "fisico" e per conseguenza l'atto umano cattivo, in quanto formalmente cattivo, si può e si deve sottrarre alla premozione divina, pur avendo una sua "realtà" intenzionale nella volontà disordinata. La distinzione tra atto fisico ed atto intenzionale aiuta così a capire la profonda diversità tra la scelta buona e la scelta cattiva. La prima è intenzionale, ma essendo positiva, è anche una entità reale e "fisica"; la seconda invece è intenzionale, ma essendo puramente privativa non presenta alcun aspetto di entità reale e "fisica".

La prima proviene quindi da Dio come dalla causa prima e dalla volontà libera come dalla causa seconda; la seconda invece ha una sua causa prima deficiente nella stessa volontà intenzionalmente disordinata.

II. Il moto del libero arbitrio nella giustificazione

A. Il ruolo generale del libero arbitrio nel moto verso la giustizia.

1. La necessità del moto del libero arbitrio nella giustificazione.

San Paolo descrive le cause della giustificazione nella sua lettera ai Galati (5,5): "Noi infatti per virtù dello Spirito, attendiamo dalla fede la giustificazione che speriamo". Vi sono quindi due agenti che operano in noi la giustificazione - lo Spirito (*Pneuma*) e la fede (*ek pisteos*). "Lo Spirito" indica tutto ciò che Dio fa in noi e la "fede" indica quello che deve fare l'uomo per conseguire la giustificazione.¹²³ 110) 34) Queste due realtà si richiamano a vicenda, ma non sono sullo stesso piano, in quanto l'azione e la "virtù" dello Spirito causa lo stesso atto di fede, il quale però a sua volta, pur essendo causato da Dio, è un atto veramente e propriamente umano.

La Sacra Scrittura ci insegna che nella giustificazione avviene qualcosa da parte di Dio e qualcosa da parte dell'uomo e ciò che l'uomo fa è a sua volta pienamente coinvolto nell'azione divina. -537-

La fede è un passo indispensabile che l'uomo deve fare per andare incontro a Dio nella giustizia. 110) 34) Dio infonde la grazia, ma infondendola muove il libero arbitrio dal peccato alla

¹²³ 110) Cfr. Franz MUSSNER, *Der Galaterbrief*, in *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Herder, Freiburg i. Br., 1974, p.350.

giustizia (164-35) e questo movimento deve corrispondere alla natura del libero arbitrio ed essere per conseguenza libero. Il moto del libero arbitrio dalla parte dell'uomo fa perciò parte dell'essenza stessa della giustificazione. Questo atto propriamente umano premosso da Dio e sostenuto dalla sua grazia, risulta necessario affinché l'uomo possa passare dallo stato del peccato allo stato della giustizia e della grazia abituale. Senza il moto del libero arbitrio da parte dell'uomo, non vi può essere giustificazione.

Presto però sorge nella discussione teologica la questione se Dio si serve del moto del libero arbitrio solo nell'economia presente, cioè *de potentia ordinata*, secondo il suo progetto attuale, per il quale Egli governa tutte le cose con forza, ma anche con soavità, oppure se il moto del libero arbitrio è necessario anche *de potentia Dei absoluta*, cioè in un modo tale che la sua assenza implicherebbe contraddizione. L'opinione dei tomisti a questo proposito non è unanime. S. Tommaso stesso infatti metteva in risalto la stretta necessità della virtù della penitenza nel processo della conversione dell'anima a Dio.¹²⁴ 111)

La maggior parte però con lo stesso GAETANO sostiene la possibilità *de potentia absoluta* che Dio converta l'uomo senza che egli elicit degli atti liberi di conversione. BAÑEZ afferma la necessità del moto libero *de potentia ordinata* come conclusione certa e di fede definita (con riferimento al Concilio di Trento); ammette però anche un altro modo di giustificazione possibile *de potentia absoluta* criticando la posizione del Gaetano, secondo il quale la devozione attuale sarebbe richiesta anche nella recezione del sacramento.¹²⁵ 112)

Secondo la sua teoria il sacramento supplisce *ex opere operato* all'indisposizione del soggetto, mentre nella giustificazione extra-sacramentale o vi è disposizione sufficiente e allora vi è giustificazione o non vi è disposizione sufficiente e allora anche la giustificazione non si realizza. MEDINA¹²⁶ 113) si dichiara d'accordo con la tesi del Gaetano secondo cui Dio *de potentia absoluta* può giustificare l'uomo anche -538- senza un moto attuale della libertà umana. Il motivo della sua tesi è che Dio può supplire a tutti i tipi di causalità (dispositiva, meritoria, efficiente), che potrebbero essere esercitati dal libero arbitrio nel momento della giustificazione. Il KOELLIN¹²⁷ 114) invece è piuttosto portato ad affermare la stretta necessità del moto attuale del libero arbitrio in un adulto che ne è capace. Nei bambini la grazia subentra senza una precedente disposizione nel soggetto che non ne è capace né la esige. Il moto del libero arbitrio non è necessario all'essere della grazia, ma alla disposizione del soggetto per riceverla.

Si potrebbe anche pensare ad un caso straordinario della giustificazione, quando questa avviene in un modo miracoloso come in S. Paolo. Normalmente il soggetto conosce secondo il tempo una preparazione remota che precede la giustificazione vera e propria. La giustificazione straordinaria invece non comporta dei moti liberi precedenti la giustificazione stessa, ma con l'infusione della grazia si muove il libero arbitrio e si consegue la remissione dei peccati.¹²⁸ 115) Il moto del libero arbitrio apparterrebbe così all'essenza stessa della giustificazione e quindi sarebbe indispensabile, ma la preparazione remota, nell'ipotesi di una conversione straordinaria, potrebbe talvolta essere tralasciata.

¹²⁴ 111) Cfr. *Summa Theologiae* III, q.86, a.2 c.a.

¹²⁵ 112) Cfr. D. BAÑEZ, OP, *Comentarios inéditos*, ed. Heredia, Salmanticae, 1948, III, pp.291 e 293.

¹²⁶ 113) Cfr. B. MEDINA, OP, *Expositio in I-II*, Ventura, Bergomi, 1586, (q.113, a.3), p.639 a.

¹²⁷ 114) Cfr. Conradus KOELLIN, OP, *Expositio commentaria in I-II*, Franciscus, Venetiis, 1589, p.952a e 953a.

¹²⁸ 115) Cfr. Ioannesa Meldula NICOLUCCIO, OP, *Tractatus theol.* etc., Bononiae, 1695, p.42.

Entrambe le opinioni hanno qualcosa di vero. Bisogna infatti distinguere tra l'essere assoluto della grazia e il suo essere in un tale soggetto come risultato della giustificazione. E' indubbio che Dio può *de potentia absoluta* creare la grazia e mantenerla nell'essere anche al di fuori di qualsiasi soggetto e per conseguenza può *a fortiori* mantenerla in essere in un soggetto indisposto. Assolutamente parlando quindi, l'abito della grazia santificante potrebbe essere creato e conservato da Dio anche in un soggetto non preparato, cioè in un soggetto che non ha elicitato gli atti richiesti del libero arbitrio sia precedentemente (preparazione remota), sia simultaneamente (preparazione prossima ed adeguata).

Un tale soggetto però, pur essendo miracolosamente dotato della grazia santificante, non potrebbe dirsi giustificato nel senso pieno di questo termine, perchè la giustificazione non richiede solo la presenza assoluta -539- della grazia santificante e della giustizia soprannaturale, ma richiede che la grazia muova, disponga ed informi questo determinato soggetto in un modo tale che la giustificazione per essenza sua dev'essere definita come un vero e proprio moto verso la giustizia.

In questo moto, la successione secondo il tempo, per la giustificazione strettamente detta, non è necessaria, anzi è esclusa, ma si richiede un vero e proprio passaggio da uno stato all'altro e questo passaggio a sua volta implica necessariamente un soggetto. In questo senso la giustificazione racchiude nella sua stessa natura il moto del libero arbitrio e se non vi fosse questo, non si potrebbe parlare della giustificazione senza contraddizione e ai contraddittori non si estende la potenza di Dio come ai non-fattibili.

Questo sembra corrispondere all'opinione di S.Tommaso, quando afferma che la virtù della penitenza, come vero e proprio mutamento della volontà, secondo cui l'uomo detesta la sua conversione disordinata al peccato e riordina la sua mente in Dio, è strettamente richiesta per la remissione del peccato mortale attuale.¹²⁹ 116) Può però avvenire che Dio infonda immediatamente la grazia e simultaneamente, con la stessa infusione, disponga il soggetto umano. Questa sembra essere la tesi di S.Tommaso, quando afferma che l'uomo potrebbe conseguire la vita eterna senza alcun atto precedente da parte sua, se Dio volesse concedergliela disponendolo ad essa nello stesso momento della donazione.¹³⁰ 117) Quello che vale per la vita eterna vale evidentemente *a fortiori* per la consecuzione della grazia abituale quale "semen gloriae". E' da notare però che Dio, quando infonde la grazia o la gloria, muta il soggetto disponendolo e questo non può avvenire senza agire sul soggetto stesso.

A questo punto potrebbe sorgere la domanda se l'azione immediata di disporre il soggetto potrebbe essere attivamente solo da Dio con la passività del soggetto, oppure se è necessario che il soggetto si comporti attivamente nei confronti della sua propria disposizione. Evidentemente *de potentia ordinata* il soggetto è mosso da Dio alla sua propria mozione; invece *de potentia absoluta* nulla vieta che Dio si sostituisca alla mozione del soggetto, sempre postulando che agisca effettivamente su di esso e in un modo conforme alla sua -540- natura (così si deve escludere ad es.

¹²⁹ 116) Cfr. *Summa Theologiae* III, q.86, a.2 c.a. Per quanto riguarda il giudizio sul possibile e l'impossibile cfr. *De Pot.*, q.1, a.4 c.a., dove afferma che rispetto alla natura dell'oggetto sottoposto al giudizio, l'effetto dev'essere giudicato possibile o meno secondo le cause prossime che determinano l'azione della causa remota. Dio può supplire la causalità seconda, ma non può fare che l'effetto della causa seconda le appartenga e allo stesso tempo non le appartenga. Così può creare il calore senza il fuoco, ma non può fare che questo calore prodotto senza il fuoco sia allo stesso tempo prodotto di questo determinato fuoco.

¹³⁰ 117) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.5, a.7 c.a.

che Dio possa costringere la volontà libera in quanto “libertà costretta” è una contraddizione *in terminis* e perciò una cosa non fattibile).

Dio potrebbe produrre il calore in un fuoco che non riscalda attualmente, ma deve produrre il calore secondo la sua stessa natura e il suo modo di procedere dal fuoco. Così può produrre un atto libero senza l’attività del libero arbitrio, ma deve produrlo in esso secondo la sua stessa natura e il suo modo di agire. Siccome poi l’essenza stessa dell’atto libero è la sua attualità intenzionale, ne segue che *de potentia absoluta* Dio potrebbe sostituirsi all’attività “fisica” del libero arbitrio, ma nondimeno si richiederebbe che esso sia attivo sul piano intenzionale, altrimenti l’atto libero prodotto in esso non sarebbe suo. Il libero arbitrio deve essere quindi attivo sul piano intenzionale per necessità assoluta, e secondo l’ordine normale delle cose dev’essere attivo anche sul piano fisico in quanto, premosso fisicamente da Dio, muove se stesso ad agire.

La necessità della determinazione libera nella giustificazione fonda la responsabilità umana. Dio coinvolge tutta la nostra vita in un insieme mirabile di aiuti soprannaturali misteriosi, ma questo non ci può disimpegnare moralmente, in quanto la grazia può essere veramente nostra solo se noi, mossi ed aiutati dalla stessa grazia, corrispondiamo alla chiamata divina e ai suoi doni. Ognuno riceve abbondantemente la grazia sufficiente, ma c’è da temere che non sia “accolta invano” (II Cor 6,1), cioè senza produrre effetti salvifici. Ciascuno deve “occuparsi della sua salvezza” e deve farlo “con timore e tremore” (Fil. 2,12), perchè il peccato continua ad insidiare la nostra vita cristiana.¹³¹ 118)

L’indisposizione del libero arbitrio potrebbe porre un (165-36) ostacolo alla grazia e impedire così la giustificazione. Dio non costringe nessuno e per conseguenza anche la sua azione sul libero arbitrio non è violenta e coattiva, ma forte e soave allo stesso tempo. Ciò significa che l’azione divina nell’uomo non può avvenire solo dal di fuori senza toccarlo intimamente, nè può realizzarsi senza un contributo da parte del soggetto puramente passivo, anzi, resistente all’azione salvifica. La preparazione a ricevere la grazia è strettamente richiesta da parte del -541- libero arbitrio, anche se non necessariamente precede la giustificazione secondo il tempo. La forma può infatti essere tanto intensa da disporre immediatamente il soggetto e informarlo. Anche negli agenti naturali l’informazione può essere tanto intensa da preparare il soggetto alla ricezione della stessa forma, ma siccome gli agenti naturali ricevono le loro forme per espulsione successiva della forma contraria, la loro disposizione non è istantanea, anche se può avvenire simultaneamente all’informazione, la quale però a sua volta sarà successiva e non simultanea. La volontà invece è un soggetto mobile che di per sè, cioè per la sua stessa natura, si muove senza successione di tempo in un unico istante. Per conseguenza, nell’ipotesi che la preparazione avvenga simultaneamente con l’introduzione della forma, e la disposizione del soggetto e la sua informazione si realizzeranno in un unico istante senza successione temporale.¹³² 119)

Una tale preparazione simultanea all’infusione attuale della grazia avviene sempre nella giustificazione della quale fa parte. Si tratta appunto della preparazione adeguata, detta anche “ultima”, perchè precede (166-37) immediatamente la consecuzione della giustizia e della grazia santificante e a sua volta è preceduta, almeno ordinariamente, da preparazioni remote non adeguate,

¹³¹ 118) ³⁵) Cfr. F. AMIOT, *Les idées maîtresses de Saint Paul*, in *Lectio divina* n.24, Cerf, Paris, 1959, p.135.

¹³² 119) ³⁶) Cfr. IV Sent. d.17, q.1, a.2, q.1a 1 sol.

ma già ispirate da un aiuto soprannaturale attuale, anche se insufficiente per trasformarsi in abito, infondendo così la grazia santificante e informandone il soggetto.

Straordinariamente la preparazione remota precedente la giustificazione può essere tralasciata, quando la grazia attuale infonde nella sua stessa mozione l'abito della grazia santificante disponendo simultaneamente il soggetto e informandolo con la grazia abituale, previa la distruzione dello stato di peccato ad essa opposto. Anche S. BONAVENTURA¹³³ 120) afferma che il moto del libero arbitrio (in particolare quello di fede e di contrizione) appartiene all'essenza stessa della giustificazione, così che la grazia deve trovare il libero arbitrio già in moto oppure sommamente preparato a muoversi e questa sarebbe la preparazione remota, mentre il moto del libero arbitrio nella giustificazione stessa corrisponde alla preparazione ultima ed adeguata. Si può per conseguenza dire con SOTO¹³⁴ 121) -542- che la sentenza comune dei cattolici opposta a quella dei protestanti è la tesi secondo cui nessuno capace di usare il suo libero arbitrio si può riconciliare con Dio, se non è preparato a questo per mezzo del libero arbitrio. La forza con cui Dio agisce nell'uomo dandogli la sua salvezza non si esprime mai sotto la forma della violenza.

Dio non rifiuta la sua grazia a nessuno di coloro che fanno ciò che è necessario per prepararsi a riceverla e questa preparazione avviene per mezzo del libero arbitrio. Siccome poi il libero arbitrio rimane mutevole durante questa vita, l'uomo, durante la sua esistenza terrena, può sempre tornare a Dio facendo penitenza dei suoi peccati e credendo con amore alla parola del Signore.¹³⁵ 122)

La preparazione è opera del libero arbitrio, ma non di esso solo, bensì del libero arbitrio mosso dalla grazia attuale. Gli atti di fede e di contrizione sono infatti degli atti salvifici e come tali devono essere degli effetti della predestinazione e della grazia.¹³⁶ 123) S. Tommaso accentua esplicitamente questo aspetto nelle sue opere posteriori, facendo vedere come la preparazione è e rimane un atto della libertà umana, la quale però, per poter prepararsi ad un dono soprannaturale, oltre ad essere naturalmente premossa da Dio, ha bisogno anche della sua grazia attuale, che la muove e la sostiene. Così avviene evidentemente anche nella preparazione "ultima", che fa parte della stessa giustificazione. La grazia infusa infatti muove come grazia attuale la libertà e questa si prepara a ricevere il dono della grazia abituale che rimette il peccato e (167-38) informa l'anima di una qualità soprannaturale.

Siccome poi la consecuzione della grazia abituale avviene simultaneamente alla mozione della grazia attuale e del libero arbitrio, è ovvio che i due moti della libertà saranno a loro volta informati dalla grazia e dalla carità e per conseguenza meritori di vita eterna.¹³⁷ 124) Così la

¹³³ 120) Cfr. S. BONAVENTURA, *Exp. in lib. IV Sent.*, dist.17, pars 1, art.2, q.3, concl.; In: *Opera Omnia*, Borde-Arnaud, Lugduni, 1668, t.V, p.217b: "quia praeparatio debet esse secundum convenientiam ad iustificationem, in qua est motus liberi arbitrii et contritio, necesse est quod homo se praeparet motu fidei, et doloris, ita quod gratia inveniat liberum arbitrium in utroque istorum actuum, vel etiam summe paratum ad utrumque, ita quod in eodem instanti paratum sit moveri, in quo gratia advenit".

¹³⁴ 121) Cfr. D. SOTO, OP, *De Natura et Gratia*, Floravans a Prato, Venetiis, 1584, lib.II, c.1; p.102 a.

¹³⁵ 122) IV *Sent.* d.20, q.1, a.1, q.1a 1 sol.

¹³⁶ 123) ³⁷⁾ Cfr. I.GONZALEZ DE ALBEDA, OP, *Comment. et disputationum etc.*, disp.72, sect.4, q.23, a.2; p.229 ab: "actus fidei ea ratione qua est consensus noster liber, conducit ad salutem aeternam: ergo sub ea ratione formali spectatus, est effectus gratiae, et praedestinationis. Patet consequentia: nam, quidquid conducit ad vitam aeternam, datur nobis a Deo gratuito per Iesum Christum".

¹³⁷ 124) ³⁸⁾ Cfr. *Contra Gentes* IV, 72, nn.4069-4070.

preparazione dell'uomo alla grazia è un'opera del libero arbitrio umano, in quanto è mosso dalla grazia attuale e formato dalla grazia abituale. I moti del libero arbitrio seguono pertanto l'infusione attuale della grazia -543-, che causa il moto della libertà e precedono la consecuzione dell'abito soprannaturale, al quale preparano e dispongono il soggetto. Nella giustificazione si possono perciò distinguere diverse parti ordinate secondo un ordine naturale, anche se tutte formano un unico moto istantaneo senza possibilità di distinguere le parti secondo priorità o posteriorità temporale.

Il Concilio di Trento¹³⁸ 125) afferma esplicitamente la necessità della preparazione alla grazia per mezzo del moto attuale del libero arbitrio in tutti coloro che ne sono capaci. Il libero arbitrio, precedentemente al suo moto, è chiamato da Dio e stimolato dalla sua grazia preveniente ed è anche aiutato nel suo stesso moto dalla mozione soprannaturale della grazia attuale. Quando però Dio tocca il cuore dell'uomo con l'illuminazione dello Spirito Santo, l'uomo stesso riceve attivamente (168-40) l'ispirazione soprannaturale, cooperando con essa e mantenendo sempre la capacità di rifiutarla.

La libertà umana è causa sufficiente del rifiuto della grazia e anche in vista della consecuzione della grazia, se non è causa sufficiente, è sicuramente causa necessaria. Il libero arbitrio non è in grado di conseguire con le sue sole forze la salvezza soprannaturale, ma nella consecuzione della salvezza si richiede il suo moto attuale di disposizione, di accettazione e di collaborazione.

Il Magistero della Chiesa riassume in questo insegnamento ciò che era da sempre l'opinione comune dei teologi cattolici. Lo stesso S.AGOSTINO, pur avendo una coscienza molto viva del peccato originale e della miseria dell'uomo nello stato di natura decaduta, mantiene sempre con fermezza l'esistenza del libero arbitrio e la sua capacità di volere e di fare qualche bene parziale. Tra gli esseri irragionevoli e l'uomo creato ad immagine di Dio per mezzo della ragione e della libera volontà, vi è una notevole differenza. Gli esseri inferiori infatti non sono capaci della salvezza; l'uomo invece, a causa della sua somiglianza formale con Dio, può essere elevato all'ordine soprannaturale. Quando Dio converte l'uomo a sé, lo muove efficacemente, ma lo muove in un modo differente dalla mozione degli oggetti inanimati o degli esseri privi di ragione. Dio opera in noi la salvezza, -344- così che anche noi diamo un contributo attivo a quell'aiuto che il Signore mette alla nostra disposizione. L'esistenza, l'intensità e la modalità di questo aiuto non dipendono però dalla preparazione del libero arbitrio, bensì dall'occulto disegno di Dio.¹³⁹ 126)

S. BONAVENTURA¹⁴⁰ 127) sostiene una distinzione, fatta già dallo stesso S.Agostino e ripresa dalla teologia scolastica, tra la produzione effettiva della giustizia e della grazia e la sua ricezione in un soggetto ben disposto.

Dio causa in noi efficacemente la grazia e le virtù senza il nostro contributo alla loro produzione effettiva, ma non senza il nostro consenso e la nostra disposizione soggettiva. Questo

¹³⁸ 125 ³⁹ Cfr. *Decr. de iustificatione*, c.5, DS 1525.

¹³⁹ 126) Cfr. S. AUGUSTINUS, *De pecc. merit. et rem.* II, 5; MPL 44/154-155: "Adiutor enim noster Deus dicitur (Psal. 61,9), nec adiuvari potest, nisi qui etiam aliquid sponte conetur. Quia non sicut in lapidibus insensatis, aut sicut in eis in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis. Cur autem illum adiuvet, illum non adiuvet; illum tantum, illum autem non tantum; istum illo, illum isto modo; penes ipsum est et aequitatis tam secretae ratio, et excellentia potestatis". Per S.Agostino come difensore del libero arbitrio, cfr. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Herder, Freiburg i.Br., 1924², Bd.IV, p.507.

¹⁴⁰ 127) Cfr. S.BONAVENTURA, *In IV Sent.*, d.17, p.1, a.1, q.2 ad 1 e ad 3, ed. cit., p.213 a.

avviene non perché Dio manchi di potenza attiva, ma a causa della convenienza dell'azione. Dio non fa quel che può, ma quel che conviene ed è conveniente che la forma sia impressa nella materia in un modo congruo alla natura della forma imprimente e della materia ricevente. La forma è la giustizia ed il suo soggetto è la libertà; la materia è la volontà libera nell'agire e nel ricevere. Pertanto la grazia non viene data se non con l'atto di quella potenza con la quale essa agisce secondo la sua stessa natura. La grazia giustificante per natura sua richiede l'atto del libero arbitrio.

S. Tommaso descrive nelle sue opere giovanili il rapporto tra grazia giustificante e libero arbitrio come quello tra forma imprimente e materia disposta ricevente, ma nelle sue opere posteriori, pur mantenendo lo schema precedente con tutta la sua ricchezza concettuale, lo completa ripensando il rapporto tra la grazia giustificante ed il soggetto libero giustificato in termini di motore e mobile, cioè insistendo piuttosto sulla causalità efficiente finale.

In tal modo la grazia infusa non è solo la forma, ma anche il motore e il libero arbitrio mosso non è solo la materia disposta, ma anche il mobile coinvolto nell'azione del movente superiore. In questa prospettiva la causalità del libero arbitrio non si limita più alla funzione strettamente (169-40) materiale dispositiva, ma si estende ad una vera e propria causalità efficiente anche se puramente strumentale e subordinata, efficiente però non della grazia, ma -545- della disposizione del soggetto necessaria per la consecuzione effettiva della grazia abituale.

La grazia conseguita da questo soggetto sarà poi causa formale rispetto al soggetto stesso e causa finale prossima rispetto alla causalità efficiente della grazia attuale, che consiste nell'atto stesso (inteso come mozione efficace) dell'infusione. In tal modo il Santo Dottore mantiene pienamente le conclusioni dei suoi predecessori sia dell'epoca patristica (S. Agostino), sia, tra i suoi stessi contemporanei, dell'epoca scolastica (S. Bonaventura), ma le ripensa in una maniera nuova e più completa.

Il libero arbitrio non solo sarà attivo in vista della sua salvezza, ma la sua attività sarà coinvolta nella stessa attività divina sull'uomo, nella stessa linea di causalità (cioè quella efficiente), anche se ad un livello diverso, subordinato e strumentale, imperfetto nella sua stessa strumentalità, in quanto incapace di agire sulla forma dell'effetto, ma agente efficacemente sulla disposizione della sua materia.

Secondo lo schema motore/mobile, il moto del libero arbitrio è richiesto in virtù della natura stessa del soggetto mosso dalla grazia divina. Ogni cosa infatti è mossa da Dio secondo la sua natura e la natura dell'uomo è quella di essere dotato del libero arbitrio. Per conseguenza Dio muovendo l'uomo lo muove in un modo tale, che l'uomo a sua volta si muova liberamente. Nello stesso atto di infondere la grazia santificante, Dio muove il libero arbitrio all'atto libero dell'accettazione.¹⁴¹ 127)

¹⁴¹ 127) 40) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.3 c.a.: “Deus ... movet omnia secundum modum uniuscuiusque: sicut in naturalibus videmus quod aliter moventur ab ipso gravia et aliter levia, propter diversam naturam utriusque. Unde et homines ad iustitiam movet secundum conditionem naturae humanae. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii. Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum, in his qui sunt huiusmodi motionis capaces”. Cfr. *Ibid.* aa. 6 e 8, IV Sent. d.17, q.1, a.4, q.1a 3 sol.; lo schema motore/mobile vi è anche in ALEXANDER HALENSIS, *Summa Theologiae*, l.3, p.3, i.1, t.1, q.2, c.3, resp.; ed. Quaracchi IV, 1001-2.

Questo vale evidentemente solo per coloro che sono capaci di una mozione simile. Così ad es. i bambini hanno la libertà virtualmente in virtù della loro partecipazione alla natura umana, ma non ne hanno l'atto, perchè individualmente non sono ancora capaci di servirsene. La loro giustificazione però non richiede un cambiamento di volontà perchè la loro colpa non è personale, ma naturale. Basta allora che dalla loro appartenenza al vecchio Adamo siano fatti partecipi di Cristo nuovo Adamo¹⁴² 128) e le opere di Cristo sostituiscono la mancanza delle loro opere personali.

Rimane però il problema di uomini adulti con peccati personali impediti attualmente nell'uso del libero arbitrio. La loro giustificazione sacramentale è possibile solo se in precedenza hanno dimostrato in qualche modo la volontà di pentirsi, anche se non si trattava di una contrizione sufficiente per rimettere i peccati. Il sacramento trova così un soggetto disposto e agisce in lui con la sua virtù santificante intrinseca supplendo la mancanza della mozione libera attuale. Nella giustificazione sacramentale di un uomo adulto attualmente capace di moto libero, si richiede invece la contrizione attuale, sia precedente al sacramento stesso (e in tal caso il sacramento sigilla in un modo specificamente sacramentale la giustificazione già avvenuta), sia nel sacramento stesso come suo effetto (contrizione elicitata nel momento stesso dell'assoluzione), sia dopo il sacramento in virtù della grazia sacramentale, quando sopravviene il moto attuale del libero arbitrio.¹⁴³ 129) Come si vede, S. Tommaso d'Aquino è piuttosto conseguente nell'esigere il moto del libero arbitrio in vista della giustificazione tanto extra-sacramentale quanto sacramentale.

2. Dio muove il libero arbitrio internamente.

Le potenze dell'anima spirituale, l'intelletto e la volontà, hanno due principi di mozione: uno oggettivo di specificazione e un altro soggettivo di esercizio dell'atto. L'oggetto della volontà è il bene che la attrae come un fine, ma nessun bene finito è in grado di muovere la volontà sufficientemente. L'unico oggetto capace di soddisfare le aspirazioni della volontà umana è un bene concreto infinito, Dio. Questo fatto deriva immediatamente dall'apertura infinita dell'intelletto e della volontà: l'uomo conosce e desidera non solo questo o quell'altro bene, ma il bene secondo la sua ragione formale universale.

Questa universalità dell'oggetto proprio della conoscenza e della volontà umana fonda l'apertura infinita dello spirito. Lo spirito umano finito secondo la sua natura è intenzionalmente relazionato ad un oggetto di natura infinita. Dall'infinità del bene desiderato dalla ~~-547-~~ volontà umana si può dedurre la natura della causa efficiente estrinseca del moto stesso di volizione. Il bene infinito che è l'oggetto proprio dell'appetito intellettuale ha sul piano causale ragione di fine ultimo. Ora, nell'interazione tra le diverse cause, la causalità finale è in diretta correlazione con la causalità efficiente, in un modo tale che all'ordine dei fini corrisponde l'ordine delle cause (efficienti). E' ovvio che al fine ultimo corrisponde la causa prima e per conseguenza l'unico motore estrinseco capace di influire efficacemente sul moto della volontà umana è Dio.¹⁴⁴ 130)

¹⁴² 128) Cfr. M. FLICK, *L'attimo* etc., pp.46-47.

¹⁴³ 129) Cfr. a questo proposito l'ottimo lavoro di P. De VOOCHT, *La justification dans le sacrement de pénitence d'après S. Thomas d'Aquin*, in: *Ephemerides theologiae Lovanienses*, 1928, pp. 225 ss.

¹⁴⁴ 130) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.105, a.4 c.a.; *Summa Theologiae* I-II, q.80, a.1 c.a.

Un'altra prova possibile è quella fondata sull'analogia con il moto naturale. Le forme naturali agiscono in virtù della mozione estrinseca di colui che le ha causate. In genere, vale che può causare il moto di una forma operativa solo colui che ne causa la stessa natura e questo può essere soltanto Dio. Così, estendendo questo principio anche al moto volontario, solo Dio che ha causato la stessa natura della volontà ponendola nell'essere, può causare il suo moto. Non si escludono evidentemente altre cause estrinseche, che possono influire dal di fuori sul moto della volontà come vi possono essere diverse cause naturali particolari che possono cambiare il moto naturale di una pietra, ma allora si tratta di cause che non causano, ma al massimo modificano il moto di una determinata forma operativa e per di più si tratta di modificazioni esterne di natura violenta.¹⁴⁵ 131)

Il libero arbitrio non è mutevole di per sè, ma è mutevole il libero arbitrio umano a causa della natura mutevole in cui si trova (vi è per conseguenza un libero arbitrio "immobile" in Dio; per "immobile" si intende non attuabile sul piano fisico, perchè già pienamente in atto) e perciò passa da un atto all'altro, sia mosso da cause interne di ordine conoscitivo (acquisto di nuove conoscenze pratiche), sia di ordine volitivo, sia sotto la mozione di una causa esterna capace di mutare il suo moto e una tale causa può essere solo Dio.¹⁴⁶ 132) Questo argomento di S. Tommaso si fonda su di un ragionamento metafisico. Una natura infatti acquista il suo essere nella creazione, ma anche l'operazione di una natura finita è acquisto dell'essere accidentale. Per conseguenza la causa dell'operazione dev' essere la stessa causa dell'essere della natura, che ne è il soggetto e solo Dio è la causa dell'essere. -548-

Se Dio è l'unica causa capace di mutare interiormente il moto volitivo, è altrettanto vero che la mozione divina si esige per ogni atto della volontà. Dio crea le cose e conferisce a loro delle capacità operative, in un modo tale però, che nessuna cosa finita può agire se non in virtù della mozione divina. Oltre a causare la facoltà di agire, Dio causa anche il suo stesso atto. Ogni mozione dipende dal primo movente e quello che vale in genere nelle azioni dei corpi, vale *a fortiori* nelle azioni spirituali, dove vi è un ordine ancora più perfetto tra gli agenti. L'azione di uno spirito finito non può essere causata da esso stesso come da causa assolutamente prima e perciò bisogna ricorrere ad una causa esterna, che però dev' essere più perfetta dello spirito finito e questo può essere solo lo spirito infinito, cioè Dio.¹⁴⁷ 133)

Tutte le cose si volgono a Dio come fine ultimo mosse da Dio stesso come primo movente; nell'uomo però questa interazione tra Dio causa prima e Dio causa finale ultima assume delle caratteristiche nuove e specifiche. Dio infatti converte a sé gli uomini giusti come ad un fine ultimo speciale e soprannaturale e per conseguenza li ama di un amore speciale e superiore all'amore con cui ama generalmente tutto il creato e li muove con un'azione speciale e soprannaturale anche nell'ordine di causalità efficiente.

La grazia attuale poi non si limita all'atto di infusione della grazia abituale, ma si estende anche all'uso di quest'ultima, come nelle forme naturali Dio con un atto crea la stessa forma, ma continua a causarne con altri singoli atti le singole operazioni. Tanto nell'ordine naturale, quanto

¹⁴⁵ 131) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.106, a.2 c.a.; I-II, q.9, a.6 c.a.

¹⁴⁶ 132) Cfr. *De Malo*, q.16, a.5 c.a.

¹⁴⁷ 133) Cfr. *Contra Gentes* III, 89, nn.2648-2651.

nell'ordine soprannaturale vale il detto del profeta Isaia (26,12): "Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine".¹⁴⁸ 134)

La volontà e le potenze mosse da essa con i rispettivi abiti possono elicitarne i loro atti solo se Dio muove tutto questo apparato operativo di potenze e di abiti all'esercizio e all'uso attuale del loro atto. Questo avviene anche a livello soprannaturale, così che ogni uso attuale della grazia abituale richiama una mozione soprannaturale della grazia attuale. La volontà formata dalla grazia e dalle virtù infuse può agire solo se Dio la premuove, tanto nell'ordine naturale (premozione fisica), quanto in quello soprannaturale -549- (grazia attuale).

B.I due moti specifici del libero arbitrio nella giustificazione.

1. La fede.

a. Necessità della fede nella giustificazione.

Nella giustificazione Dio muove il libero arbitrio convertendolo a sè e perciò dalla parte del libero arbitrio si tratta di un avvicinarsi a Dio. Siccome poi "senza la fede è impossibile essere graditi a Dio" (Eb 11,6), è certo che per la conversione dell'anima a Dio che si chiama "giustificazione" si richiede il moto della fede.¹⁴⁹ 135) La giustificazione è una strada verso la salvezza e il primo passo su questa strada è appunto l'atto di fede. La fede detiene un primato incontestabile tra gli atti umani nel processo della giustificazione, così che si dice perfino "grazia preveniente" e si attribuisce ad essa il "merito" della giustificazione, non perchè la giustificazione sia oggetto possibile di un merito, ma perchè nella stessa giustificazione la fede costituisce il primo atto meritorio.¹⁵⁰ 136)

Il termine specificante della giustificazione è la grazia che ci mette in comunione con Dio e per conseguenza il moto della fede che porta la mente umana verso questo termine, dovrà precedere secondo l'ordine di natura tutti gli altri atti umani (in questo modo la fede è prima della contrizione come sua "ragione e causa" in quanto il distacco dal peccato è motivato dall'accesso a Dio.

La mente umana si muove verso Dio e secondo (171-43) l'intelletto e secondo la volontà, ma la mozione dell'intelletto precede quella della volontà e perciò la fede precede le altre virtù teologali. La fede come "primo contatto salvifico dell'uomo con Dio" non si limita evidentemente alla sola accettazione concettuale, ma coinvolge tutte le componenti della tendenza personale dell'uomo verso Dio. In questo senso si può parlare della fede come di un effetto immediato della grazia giustificante e a questo titolo la "fede" nel senso pieno della parola rientra nel costitutivo formale

¹⁴⁸ 134) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.109, a.6 c.a., a.9 c.a. (necessità della grazia attuale oltre a quella abituale) e *In Rm.* IX, lect.3, n.772, per la necessità della grazia attuale per essere protetti dalle tentazioni conseguendo così il dono della perseveranza finale, cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.109, a.10 c.a. Per il ruolo della grazia attuale nella preparazione remota alla giustificazione cfr. R. SCHULTES, OP, *Circa doctrinam S.Thomae de iustificatione*, p.345 con riferimento in n.1 a IV *Sent.*, d.17, q.1, a.1, q.1a 2 sol.

¹⁴⁹ 135) ⁴¹⁾ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.4 c.a.

¹⁵⁰ 136) ⁴²⁾ Cfr. II *Sent.*, d.26, q.1, a.4 ad 4; d.27, q.1, a.4 ad 1; IV *Sent.*, d.17, q.1, a.3, q.1a 3 sol.

della giustificazione insieme con la stessa grazia. Quest'ultima si presenta piuttosto sotto l'aspetto entitativo; la fede invece si -550- presenta maggiormente sotto l'aspetto operativo.¹⁵¹ 137)

La dimensione "personale" della fede e la sua ricchezza affettiva non ne possono sminuire la natura conoscitiva e intellettuale. La fede fiduciale, personale, "esistenziale" non è mai priva di contenuti storici e concettuali ben precisi. L'avvicinarsi dell'uomo a Dio non può avvenire senza l'atto di ciò che vi è di più alto e di più specifico nell'uomo, non può avvenire cioè senza l'atto della fede come di una virtù dell'intelletto speculativo.¹⁵² 138) La fede (172-45) come atto dell'intelletto mosso dalla volontà e dalla grazia e formato dalla carità, rientra nella stessa essenza della giustificazione come una sua parte. Sarebbe pelagiano pensare che la fede sia un atto umano meritorio della giustificazione, ma nella giustificazione la fede formata è il primo effetto nell'uomo della grazia giustificante infusa. Essendo poi un effetto della grazia giustificante, la fede è formata dalla carità e ci inserisce in Cristo; non vi è pertanto solo l'ascolto della fede, ma la fede piena opera già gli effetti della salvezza realizzata in Cristo.¹⁵³ 139)

La fede piena, formata ed operante per mezzo della carità, derivante dalla grazia santificante, è la fede di un uomo già giustificato e perciò rientra nella stessa giustificazione come una delle sue parti e non la precede come preparazione remota.

La fede della giustificazione è "principio di vita spirituale"¹⁵⁴ 140) proprio come il primo effetto della grazia nell'anima dei giusti. L'anima vive spiritualmente e soprannaturalmente per mezzo della grazia santificante, ma la vita si denomina dal suo primo effetto e quindi come i primi indizi di vita appaiono nell'anima vegetativa sul piano naturale, così a livello soprannaturale i primi indizi di "vita" appaiono nella fede. In questo senso bisogna intendere l'affermazione secondo cui la fede è il principio della vita spirituale e secondo cui "il giusto vive per mezzo della fede".

La fede si riferisce poi agli atti della volontà nei confronti -551- del fine, li precede e li accompagna tutti.¹⁵⁵ 141) Così l'uomo credendo ama Dio, credendo si muove verso Dio, credendo aderisce a Dio e credendo entra in possesso della partecipazione alla vita divina come un membro incorporato in Cristo. La giustificazione come conversione dell'uomo verso Dio e moto verso la giustizia soprannaturale e la grazia santificante, richiede la fede e la carità, ma la fede precede la carità come l'atto dell'intelletto precede l'atto della volontà. (Aggiunta -551 bis-)

Nel tentativo di avvicinare la tesi luterana a quella tomista certi autori recenti sono arrivati fino ad affermare che secondo lo stesso S.Tommaso l'atto di fede non sarebbe veramente dell'uomo, ma di Dio nell'uomo. L'uomo rimarrebbe così perfettamente passivo sottomettendosi

¹⁵¹ 137) 43) J.M. LECEA, *La fe, causa formal de la justificación*; in: *Naturaleza y gracia*, XXIII, 1976, 1, p.30 / cfr. Anche n.1 / e idem, *Fe y justificación en Santo Tomás de Aquino*, Madrid, ICCE, 1976, pp.84-85. Cfr. A. DEISSMANN, *Paulus*, Mohr,Tübingen, 1911, p.98. Secondo il Deissmann per S.Paolo la fede non è un atto dell'uomo, ma di Dio nell'uomo, cosicché la giustificazione non avviene per mezzo della fede, ma nella fede; la fede è l'esperienza della giustificazione. Evidentemente bisogna aggiungere che se la fede è infusa da Dio ciò non toglie che sia anche un atto veramente umano.

¹⁵² 138) 44) Cfr. F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, p.170. La fede giustificante secondo S.Paolo è anche "fides historica", "credere in", "sapere". Nella letteratura patristica la somiglianza a Dio avviene con la "gnosis", cfr. S. BASILIUS, *Liber de Spiritu sancto*, 1,2; MPG 32, 69 B.

¹⁵³ 139) +140) 45) Cfr. S.Tommaso, *In Rm.* III, lect. 3, n.302; *In Hebr.* III, lect.3.

¹⁵⁴ 140) Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q.16, a.1 ad 1; *In Gal.* III, lect. 4, n.142.

¹⁵⁵ 141) Cfr. III *Sent.* d.23, q.2, a.2, q.1a 2 ad 5: "Illa quatuor pertinent ad fidem secundum ordinem ad voluntatem ... voluntas autem est finis; et ideo ista quatuor distinguuntur secundum ea quae exiguntur ad consecutionem finis".

soltanto all'azione giustificante di Dio e ricevendone gli effetti.¹⁵⁶ (n) Questo contraddice evidentemente tutto l'insegnamento di S.Tommaso sull'atto di fede che è un atto di virtù, un atto addirittura meritevole nella giustificazione e quindi sicuramente un atto pienamente umano, attivamente elicitato dall'uomo, dalla sua libertà mossa da Dio.

Un'altra rilettura "ecumenica" di S.Tommaso cerca di dimostrare che l'atto di fede giustificante non è quello di fede formata, ma di una fede "personale", "piena", in cui non si potrebbe distinguere tra la fede stessa e la forma della carità.¹⁵⁷ (o) Anche qui si tratta di una affermazione particolare di S.Tommaso contrapposta artificialmente a tutto il resto del suo insegnamento. La fede è sempre personale proprio come atto umano. Gli atti infatti sono suppositi individuali e quindi, in questo caso, della persona umana. L'atto di fede inoltre è pieno nel suo ordine quando l'uomo aderisce con assenso alle verità rivelate e riceve una pienezza aggiunta, gratuita, ma non opposta o separata, che è quella della carità quale *forma virtutum*.

S.Tommaso non ha affatto due concezioni della fede: una essenzialistica e una personalistica, una statica e una dinamica, una cosmocentrica e l'altra antropocentrica, ma una sola concezione espressa in termini precisi, scientifici, inequivocabili, che fa piena giustizia a tutte le dimensioni di questo primo atto dell'uomo che si avvicina al suo Dio. -551 continuazione-

b. Fede e legge.

Gesù ha detto "se uno mi ama, osserverà la mia parola" (Gv 14,23), insegnando così il legame strettissimo che vi è tra la carità e l'osservanza della legge. La fede giustificante converte il cuore umano a Dio in quanto la sua forma che è la carità ordina l'uomo al suo fine ultimo soprannaturale. La fede giustificante non solo non si oppone alla legge, ma ne richiede la più fedele e la più perfetta osservanza.¹⁵⁸ 142)

S.Tommaso infatti si chiede esplicitamente in che modo i precetti della legge possono giustificare e distingue diversi modi in cui la legge può essere in rapporto con la giustificazione per mezzo della fede. Soprattutto la legge dispone alla ricezione della grazia di Cristo e la significa. Se poi si considera la giustizia già realizzata nell'uomo giusto, ancora si può distinguere l'abito della giustizia e il suo atto. La giustizia abituale intesa come virtù particolare, può essere acquisita o infusa: come virtù acquisita proviene dall'osservanza della legge; come virtù infusa invece non può essere causata dalla legge, ma soltanto dall'infusione gratuita da parte di Dio.

Questo vale poi anche per la giustizia soprannaturale, che racchiude in sé tutte le virtù ed è il termine proprio della giustificazione. La giustizia poi trova la sua applicazione pratica nelle opere concrete della giustizia e in questo senso praticare la giustizia vuol dire osservare i precetti della

¹⁵⁶ (n) ⁴⁶ Cfr. H. KÜNG, *Rechtfertigung*, p.246 con riferimento a S.Tommaso, in *Rm.* 4,5: "Ex eo enim, quod credit in Deum iustificatem, iustificationi eius subiicit se, et sic recipit eius effectum".

¹⁵⁷ (o) Cfr. O.-H. PESCH, *Die Theol. d. Eechtf.* etc., pp.723, 728, 733-734, 736 con particolare riferimento a S.Tommaso, in *Rm.* 8,30 dove la fede viene descritta come "mentis esse instinctum, quo cor movetur a Deo".

¹⁵⁸ 142) Cfr. CONCILIUM TRIDENTINUM, DS 1536, cfr. anche 1570, 1571 e 1976, 2001. Il Concilio insegna: "Nemo autem, quantumvis iustificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet ... Qui enim sunt filii Dei Christum diligunt: qui autem diligunt eum (ut ipsemet testatur) servant sermones eius / Io. 14,23 /, quod utique cum divino auxilio praestare possunt".

legge. I precetti cerimoniali contenevano la giustizia solo in genere, in quanto esigevano l'onore dovuto a Dio, ma le loro determinazioni speciali erano di legge positiva divina.

I precetti giudiziali e -552- morali invece contenevano la giustizia genericamente e anche specificamente, ma i primi si riferivano solo alla giustizia come virtù speciale, mentre questi ultimi si riferivano alla giustizia in quanto comprende in sé tutte le virtù.¹⁵⁹ 143) E' ovvio che la giustizia, che è l'insieme di tutte le virtù costituisce il termine proprio della giustificazione ed esige pertanto l'osservanza di tutti i precetti morali, i quali appunto determinano la giustizia genericamente e specificamente non solo in quanto è una virtù speciale, ma in quanto comprende in sé tutti gli atti di tutte le virtù.

L'uomo giusto è colui che osserva tutti i precetti morali della legge e la trasgressione voluta e deliberata di uno di essi in materia grave costituirebbe senza dubbio un peccato grave e per conseguenza comporterebbe l'immediata perdita della grazia abituale e della giustizia soprannaturale. La giustizia *ex fide* è così strettamente connessa con l'osservanza della legge, che una trasgressione grave di essa potrebbe far ricadere l'uomo giusto nello stato di ingiustizia e di empietà.

La finalità della legge umana civile è differente da quella della legge divina. La legge umana infatti intende come suo fine principale la pace della società civile e pertanto non reprime tutti i peccati, ma solo quelli che in qualche modo potrebbero turbare la convivenza pacifica dei cittadini. La legge divina invece intende portare l'uomo a Dio come suo fine ultimo soprannaturale e pertanto si oppone a tutti i peccati, perchè tutti i peccati allontanano l'uomo dal suo fine ultimo. La legge da sola però non basta a trasferire l'uomo dal peccato alla giustizia facendolo entrare in una comunione di vita soprannaturale con Dio. Un tale effetto infatti può produrlo solo la grazia dello Spirito Santo, che "diffonde la carità nei nostri cuori" ed è pegno "di vita eterna".

La Legge antica era soltanto legge, mentre la Legge nuova, oltre ad essere norma di legge, contiene anche la realizzazione della medesima in virtù della grazia. La grazia non distrugge la legge, la norma, l'obbligo, ma la perfeziona realizzandola. La legge infatti fornisce la conoscenza del peccato e della virtù, ma una tale conoscenza rimane troppo speculativa e rende solo -553- più infelice e più cattivo, perchè più consciamente peccatore, l'uomo dotato della conoscenza del bene e del male senza la minima capacità pratica di fuggire completamente il male e di realizzare perfettamente il suo bene connaturale e soprannaturale.¹⁶⁰ 144)

La grazia come pienezza della legge aggiunge alla conoscenza della norma morale la possibilità pratica di soddisfare alle sue esigenze, non solo sotto un aspetto particolare, ma completamente e non solo sul piano naturale, ma anche su quello soprannaturale. L'uomo giustificato e rinnovato in Cristo per mezzo della grazia dello Spirito Santo esegue spontaneamente, liberamente, gioiosamente gli obblighi della legge, non perchè vi è costretto per paura o per violenza, ma perchè è dolcemente attratto dal Padre, che lo chiama.

In questo senso la legge non si presenta all'uomo giusto sotto l'aspetto di un obbligo gravoso, ma piuttosto sotto l'aspetto di una esigenza intima; oggettivamente però la legge non perde nulla della sua normatività ed obbligatorietà.¹⁶¹ 145) Anzi, si può addirittura dire che la legge nuova

¹⁵⁹ 143) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.100, a.12 c.a.: "Si vero accipiatur iustificatio pro executione iustitiae, sic omnia praecepta legis iustificabant".

¹⁶⁰ 144) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.98, a.1 c.a.; *In Rm.* III, lect.2, n.298.

¹⁶¹ 145) Cfr. E. KACZYNSKI, OP, *La legge nuova*, pp.107-108.

sottolinea l'obbligo oggettivo della norma morale, perchè l'uomo non rivestito della grazia di Cristo, non solo trasgredisce la legge, ma distrugge in sé l'immagine di Dio ricostruita in lui dalla grazia di Cristo, una grazia che Cristo gli meritò con la sua passione, morte e risurrezione.

Inoltre, a parità di altre condizioni, pecca più gravemente l'uomo che più facilmente potrebbe evitare il peccato, ma questo è proprio il caso dell'uomo inserito in Cristo, rinato dall'acqua e dallo Spirito. Infine sarebbe illusorio pensare che l'uomo nuovo, redento da Cristo, non possa più sperimentare la tentazione, la seduzione del male e talvolta perfino la caduta nel peccato. Infatti, lo stato di natura decaduta e rinnovata non è uno stato di impeccabilità come è quello dei beati nella vita eterna, ma è uno stato di cammino aperto verso il paradiso e sostenuto dall'aiuto divino, ma sempre soltanto un cammino, che non esclude né la fatica, né la tragica possibilità di un nuovo smarrimento. E sotto questo aspetto l'uomo della nuova economia della salvezza conosce anche lui la legge come ~~-554-~~ obbligo esterno, anche se questo aspetto non è predominante né specifico di questo stato dell'economia salvifica.

Sarebbe pertanto del tutto sbagliato pensare che tra l'antica e la nuova legge non vi sia altro che rottura e discontinuità. E' vero che la grazia efficacemente presente tra noi costituisce una novità radicale del Nuovo Testamento, ma questa stessa grazia, pur eliminando degli elementi puramente dispositivi dell'Antica Legge, sancisce, conferma e realizza le esigenze della legge morale ribadita da Dio nella rivelazione dell'Antico Testamento. La struttura della giustificazione rimane sempre la stessa presentandosi in ogni economia della salvezza come un risultato mirabile della condiscendenza divina e di un appello severo alla volontà umana.¹⁶² 146)

Ovviamente la presenza divina tra gli uomini era differente e lo era per conseguenza anche la norma della legge proposta alla volontà umana. La legge antica è imperfetta perchè non contiene la grazia, ma i fedeli potevano essere giustificati per mezzo della loro fede in Cristo che aspettavano come il Messia futuro e in quanto le cerimonie antiche significavano esteriormente questa fede, disponevano gli uomini alla fede in Cristo e alla giustificazione.

La legge dell'Antico Testamento non conteneva un obbligo di fede, ma di opere, anche se evidentemente annunciava anche dei contenuti di fede. La legge nuova invece trae la sua virtù non dalle opere, ma dalla fede formata ed operante. Ogni legge dipende dalla fede (s'intende ogni legge divina), ma la legge antica non conteneva ancora la virtù della fede; la legge nuova invece possiede in sé la potenza della fede giustificante. S.Tommaso illustra questo stato di cose con un esempio: come le cose naturali agiscono secondo un intelletto che ne ordina dal di fuori le azioni, senza però avere la conoscenza intellettuale in sé, così la legge antica dipendeva dalla fede in Cristo, ma non la conteneva. La legge nuova invece contiene la fede di Cristo come l'agente intelligente non solo dipende nel suo agire dall'intelletto, ma ha in se stesso la conoscenza intellettuale che guida le sue azioni.¹⁶³ 147) Mentre la legge antica desiderava la fede, la legge nuova la possiede. ~~-555-~~

La giustizia della legge nuova non esclude in nessun modo l'osservanza della legge morale, anzi coincide in qualche modo con essa trovando in essa la sua propria espressione. La legge morale fedelmente osservata dà una impronta di verità e di autenticità alla carità e Cristo stesso, a cui i

¹⁶² 146) Cfr. H.von REVENTLOW, *Rechtfertigung im Horizont des AT*, p.33: "Ein Miteinander von Zuwendung Gottes und strenger Willensforderung, das ist der Hintergrund der Frage nach der Rechtfertigung im AT".

¹⁶³ 147) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.103, a.2 c.a.; *In Gal.* III, lect.4, n.145: "Lex tamen est quoddam effigiatum et effectum ex fide, et ideo comparatur lex vetus ad legem novam sicut opera naturae ad opera intellectus, non quod res naturales intelligant, sed quia aguntur et ordinantur ab intellectu ut fidem consequantur".

cristiani sono conformati, è il Verbo di Dio e in questo senso è un'espressione della volontà divina, un modello della vita nuova e perciò una vera e propria "legge" della condotta degli uomini che veramente gli appartengono.¹⁶⁴ 148)

S. Paolo dice esplicitamente che la legge è per natura sua buona, ma il peccato può servirsene per distorcerla ed accrescere così il suo potere sull'uomo. La legge, come espressione della volontà divina, non può essere cattiva, ma rimane imperfetta, in quanto non contiene la sua realizzazione, il suo adempimento, la sua pienezza. Solo la fede e la promessa data ai credenti può completare questa insufficienza della legge. Il credente non si sente dispensato dall'osservanza dei precetti della legge, ma si accorge nella fede della loro imperfezione e della novità della fede giustificante rispetto alla sola lettera della legge. L'esteriorità della legge dà la conoscenza del peccato senza dare il potere effettivo di eliminarlo e in questo senso aumenta la responsabilità del peccatore e dà alla concupiscenza l'occasione di "svegliare il peccato" per mezzo del suo stesso divieto.¹⁶⁵ 149)

Il concetto neotestamentario della legge non può assolutamente essere scambiato con una specie di antinomismo. La grazia anima la legge nuova, ma non ne sopprime la normatività. Così la stessa legge nuova si presenta sotto due aspetti: quello della grazia interiore (*lex indita*), che giustifica per mezzo della fede ed è la parte principale della legge nuova e anche quello dei precetti, consigli, obblighi esterni (*documenta novae legis*) e questo aspetto è secondario (ma sempre presente!) nella legge nuova, mentre era primo e principale nella legge antica.

Ogni uomo giustificato riceve la grazia per mezzo della sua fede implicita o esplicita in Cristo e secondo questa fede appartiene già al Nuovo Testamento. La legge nuova poi giustifica in quanto contiene la grazia. Se invece -556- contenesse soltanto i documenti esterni, non avrebbe il potere di salvare.¹⁶⁶ 150) Solo la grazia dello Spirito Santo è in grado di giustificare l'uomo, ma nessuno si può giustificare se non osserva la legge morale dettata da Dio. Così solo la grazia è la condizione sufficiente della giustificazione; la legge nondimeno rimane la sua condizione strettamente necessaria, anche se non sufficiente. La stessa grazia poi si traduce in un'operazione moralmente retta, rispettosa della norma legale.

La fede soprannaturale e la legge morale sono perciò in una stretta connessione tra di loro e la presenza dell'una e dell'altra è richiesta proprio nella giustificazione. Sarebbe però un errore gravissimo voler confondere la legge naturale con la fede soprannaturale. S. Tommaso fa rientrare talvolta i contenuti e le esigenze della fede soprannaturale nella legge morale naturale, ma non per questo si può affermare che la sua concezione di legge morale sia ambigua e valga a pari titolo indistintamente per i valori naturali e quelli soprannaturali. La legge naturale perderebbe così la sua

¹⁶⁴ 148) Cfr. Mc KENZIE, *Dictionary*, p.742: "Paul ... knows that righteousness is observance of the law, morally right conduct (Ro 2,13; 10,5)" e cfr. p.501 con riferimento a Gc 2,8-11; 4,11 ss. e Gv 1,17, dove fondandosi sull'analogia con Es 24,8, dimostra come *logos* e ?? hanno anche il significato di norma legale.

¹⁶⁵ 149) Cfr. E. KÄSEMANN, *An die Römer*, Mohr, Tübingen, 1974³, p.190; K. KERTELGE, "*Rechtfertigung*" bei Paulus, Aschendorff, Münster, 1967, pp.202-206 e R. LEMONNYER voce "justification", DThC VIII/2, col. 2054.

¹⁶⁶ 150) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.106, a.1 ad 3 e q.107, a.1 ad 3; I-II, q.106, a.2 c.a.: "ad legem Evangelii duo pertinent. Unum quidem principaliter: scilicet ipsa gratia Spiritus Sancti interiorius data. Et quantum ad hoc, nova lex iustificat. ... Aliud pertinet ad legem Evangelii secundario: scilicet documenta fidei, et praecepta ordinantia affectum humanum et humanos actus. Et quantum ad hoc, lex nova non iustificat... Unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interiorius gratia fidei sanans".

autonomia e sarebbe tutta fondata sulla rivelazione soprannaturale.¹⁶⁷ 151)

Ora, già S. Paolo conosce una legge morale naturale al di fuori di ogni rivelazione soprannaturale, secondo la quale gli stessi pagani sono in grado di volere il bene e di realizzarne dei contenuti particolari. La legge naturale infatti era perfettamente nota ai filosofi e agli scrittori dell'antichità pagana.¹⁶⁸ 152) La legge naturale ha perciò una sua consistenza propria e si situa sul piano strettamente naturale; il che però non vieta, anzi, postula che essa serva come base per le esigenze soprannaturali della legge divina rivelata.

Giustamente afferma il GAETANO¹⁶⁹ 153) che i precetti “della prima tavola” riguardano di per sé la virtù naturale della religione, ma riguarderanno anche la fede e la carità dal momento stesso dell'infusione della ~~-557-~~ grazia santificante. Lo stesso S. Tommaso afferma che la fede trova un appoggio naturale nella verità naturalmente conoscibile dell'esistenza di Dio: “quia in fide continentur ordinata ad fidem qua credimus Deum esse, quod est primum et principale inter omnia credibilia ... ideo, praesupposita fide de Deo, per quam mens humana Deo subiiciatur, possunt dari praecepta de aliis credendis”.¹⁷⁰ 154)

Così anche la carità soprannaturale trova la sua corrispondenza naturale nella dilezione naturale che si porta a Dio, in quanto è l'autore della bontà naturale del creato.¹⁷¹ 155) S. Tommaso distingue sempre bene i due ordini, anche se non li separa mai l'uno dall'altro. L'ordine naturale è in potenza obbedienziale rispetto a quello soprannaturale e l'ordine soprannaturale perfeziona la natura supponendola come suo soggetto. La legge naturale ha perciò un'autonomia propria e a sua volta la legge divina rivelata conosce diversi gradi di perfezione secondo le singole tappe dell'economia della salvezza. La legge raggiunge poi la sua perfezione, quando è intimamente unita alla grazia. In questo stato la legge giustifica. Ad ogni modo la grazia giustificante esige la piena osservanza della legge morale naturale e, se se ne ha una conoscenza esplicita, anche della legge positiva divina e umana. ~~-557~~ aggiunta.

S. Tommaso distingue tra la legge e l'uso legittimo della medesima. Questa distinzione non riguarda solo i precetti cerimoniali, ma anche quelli morali. Vi può essere quindi un abuso della legge morale secondo S. Tommaso? Sembra di sì, ma si tratta di una concezione ben diversa da quella luterana. La legge è data per far conoscere il peccato, ma nella sua exteriorità, nella sua “lettera” non contiene mai la salvezza (nemmeno la legge nuova) e l'abuso della legge consisterebbe quindi nell'attribuirle un potere salvifico che essa non ha né può avere.¹⁷² (n)

Questo però non significa affatto che si possa opporre la fede giustificante alle opere della legge. I loro compiti sono diversi, ma complementari e ognuna di queste due realtà è buona nel suo proprio ordine. In questo modo S. Tommaso assicura con la sua dottrina lucida e inequivocabile che

¹⁶⁷ 151) Tale è la tesi di U. KÜHN, *Via Caritatis*, Vand. & Rup, Göttingen, 1965, p.154 e passim con riferimento a *Summa Theologiae* I-II, q.100, a.1 c.a.; a.3 ad 1; a.4 ad 1; q.104, a.1 ad 3. Le sue affermazioni sono state riprese da O.-H. PESCH, *Die Theol. d. Rechtfertigung* etc., pp.418-424, nn.33-35 e 39-40, in quanto favoriscono il punto di vista protestante.

¹⁶⁸ 152) Cfr. J. HUBY, S. Paul, *Epître aux Romains*, Beauchesne Paris, , 1957², pp.114-115 con ricca documentazione di testi antichi.

¹⁶⁹ 153) Cfr. Thomas De Vio CAIETANUS, OP, *Com.*, t.VII, p.210 e t.VIII, p.122.

¹⁷⁰ 154) *Summa Theologiae* II-II, q.16, a.1 c.a.

¹⁷¹ 155) Cfr. A.GOUDIN, OP, *Tract. theol.* etc., Peeters, Lovanii, 1874; t.II, p.61 con riferimento a *Summa Theologiae* I, q.109, a.3 ad 1.

¹⁷² (n) Cfr. S. Tommaso, in *1 Tim.*1,8 cit. da H. KÜNG, *Rechtfertigung*, pp.244-245.

la grazia non solo non distrugge, ma stabilisce ed adempie alla legge, facendone vedere chiaramente i limiti e aiutando così l'uomo a usarne legittimamente, a osservarne i precetti attribuendo però lo stesso fatto di osservarli non alla legge, ma alla grazia divina, che, nell'economia nuova della salvezza, la accompagna come la sua parte più alta e più importante ("potissimum"). -557 dopo aggiunta-

c. Fede e carità.

Già S.Paolo parla di una fede viva, operante per mezzo della carità (Gal 5,6). Questa espressione si può intendere sia nel senso di una fede animata (passivamente) dalla carità, sia di una fede che dispiega la sua forza operante per mezzo della carità (attivamente). In ogni caso la fede salvifica, la fede che giustifica, è sempre legata alla carità, animata e formata da essa, attiva ed operosa per mezzo di essa.¹⁷³ 156) La fede da sola, senza la carità e le sue opere, non salva. Si potrebbe obiettare che la fede per natura sua è legata alla carità, in un modo tale che credendo l'uomo riceve la grazia e con essa anche la carità e le buone opere e questa appunto è la dottrina protestante.

La teologia cattolica invece non può ammettere la fede come una apprensione soltanto intellettuale, personale ed esistenziale, ma esige che la fede -558- giustificante nella prima giustificazione, nel momento stesso di ricevere la grazia, sia già formata dalla carità e contenga quindi l'insieme di tutte le virtù infuse, raggiungendo la pienezza delle opere della legge.¹⁷⁴ 157) Molti esegeti sostengono che l'espressione "sola fide" non altera il senso paolino della giustificazione ed oggettivamente possono aver ragione, ma sicuramente costituisce una grave corruzione del pensiero dell'Apostolo il senso soggettivo che Lutero dà a queste sue famose parole.¹⁷⁵ 158)

Il concetto di fede di M. Lutero è infatti diametralmente opposto a quello cattolico, in quanto la fede per lui è una adesione apprensiva, fiduciale, personale, in cui non si possono distinguere bene gli atti dell'intelletto e della volontà (come è noto il Riformatore non amava molto simili distinzioni) e così la fede non è né conoscenza, né amore e non può essere considerata nemmeno un atto umano vero e proprio. Il concetto cattolico della fede invece esige un'adesione intellettuale ad un contenuto preciso sotto la mozione della volontà e della grazia.

Alla fede così intesa si aggiunge la carità come una virtù ben distinta dalla fede, che nondimeno la informa e la rende operosa. La fede formata dalla carità giustifica rientrando nel processo della giustificazione come il primo atto umano con cui l'uomo si converte al suo Dio, un atto d'altronde che segue l'infusione della grazia come suo primo effetto nell'anima del giusto, come primo segno della sua vita spirituale e soprannaturale.

¹⁷³ 156) Cfr. C. SPICQ, OP, *Agapé dans le NT*, Gabalda, Paris, 1959 ; II, pp.169-171.

¹⁷⁴ 157) Cfr. D. SOTO, OP, *De natura et Gratia*, p.122: "Nos autem ... defendimus quod apprehendere est actus credendi, sperandi et diligendi per detestationem peccatorum, praeveniente afflatu et ope divina disponi, parari, trahi, venire et converti ad suscipiendum gratificantem gratiam. Ita ut fides non solum post gratiam, sed in receptione ipsius gratiae per actum dilectionis operetur".

¹⁷⁵ 158) Cfr. R. LEMONNYER, voce "justification", DThC VIII/2, col.2066: "Inacceptable, la formule *per fidem solam* ne l'est proprement qu'au sens luthérien".

Il libero arbitrio dell'uomo sarebbe in grado di adempiere a tutta la legge naturale amando Dio come fine ultimo dell'ordine naturale sopra ogni cosa ed aderendo a lui con un atto naturalmente perfetto di dilezione naturale. Questo però sarebbe possibile nello stato di un libero arbitrio perfettamente sano, non nello stato presente della natura decaduta. Nella giustificazione dell'empio si richiede pertanto la grazia e la carità soprannaturali, anche per ordinare la volontà umana nel suo proprio ordine naturale¹⁷⁶ 159) e tanto più sarà necessario il loro intervento per elevarla a livello soprannaturale di una adesione a Dio, oggetto della beatitudine eterna. -559-

La giustificazione dell'empio trasferisce l'uomo dallo stato di peccato allo stato di adesione a Dio, fine ultimo soprannaturale della vita umana. Per conseguenza, la giustificazione non può mai realizzarsi senza la carità, tanto per ordinare la volontà umana al suo bene connaturale, quanto soprattutto per elevarla al suo bene proprio soprannaturale. Il moto della fede nella giustificazione dev'essere perfetto per congiungere l'uomo con Dio e questa sua perfezione deriva appunto dalla carità. La fede non giustifica senza la carità.¹⁷⁷ 160)

Con la fede vi sono ovviamente anche altre virtù che accompagnano con i loro atti l'atto della fede viva ed operante per mezzo della carità e S. Tommaso nomina esplicitamente l'umiltà e il timore filiale, virtù che sottomettono la mente umana all'influsso della grazia divina. La misericordia precede la giustificazione a modo di preparazione o la segue a modo di soddisfazione per i peccati, ma l'atto della misericordia rientra nell'essenza stessa della giustificazione in quanto la misericordia è inclusa nell'amore del prossimo e deriva perciò dalla carità.

A questo punto ci si può chiedere perchè allora si parla nella conversione a Dio del moto della fede e non anche degli altri moti che pure la accompagnano. S. Tommaso risponde fondandosi sull'antropologia, sull'analisi psicologica (nel senso aristotelico del termine) dell'anima umana. Nei moti della mente umana il moto dell'intelletto precede sempre il moto della volontà, dell'affetto, e pertanto la fede deve precedere tutte le altre virtù che si trovano nella parte appetitiva dell'anima umana. Per questo si dice che la conversione a Dio nella giustificazione avviene per mezzo della fede, ma la fede da sola non basta, perchè la stessa accettazione della grazia non avviene a livello dell'intelletto, ma a livello della volontà. Nella volontà poi il primo moto è quello dell'amore e perciò la fede è immediatamente seguita dalla carità. L'amore a sua volta suscita il desiderio della realtà amata e così segue ancora il moto della speranza teologale. La conversione a Dio implica quindi tutte le virtù teologali, ma si denomina dalla fede che è la prima tra di loro.¹⁷⁸ 161) -560-

La fede precede le altre virtù teologali causandone in qualche modo l'atto e le contiene virtualmente in un modo tale che esse si presentano come la spiegazione della fede viva dell'uomo giusto e allo stesso tempo la fede è contenuta nelle altre virtù dell'appetito intellettuale, in quanto quest'ultimo non si muove se non presupponendo il moto previo della fede come virtù dell'intelletto. L'uomo si converte a Dio (fede) amandolo (carità) e sperando di conseguire il

¹⁷⁶ 159) Cfr. A. GOUDIN, OP, *Tract. theol.etc.*, II, p.181 con riferimento a *Summa Theologiae* I-II, q.109, a.3.

¹⁷⁷ 160) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.4 ad 1: "motus fidei non est perfectus nisi sit caritate informatus: unde simul in iustificatione impiorum cum motu fidei est etiam motus caritatis".

¹⁷⁸ 161) Cfr. *De Verit.*, q.28, a.4 c.a. dove S. Tommaso conclude così: "Sic ergo liberum arbitrium in iustificatione impiorum movetur in Deum motu fidei, caritatis et spei: oportet enim iustificatum in Deum converti amando ipsum cum spe veniae. Et haec tria computantur pro uno motu completo, in quantum unum includitur in alio, denominatur tamen iste motus a fide, eo quod virtute continet in se illos motus et in eis includitur".

perdono dei peccati (speranza).¹⁷⁹ 162) La giustificazione come moto della mente umana verso Dio causato dall'infusione della grazia, comprende da parte dell'uomo stesso nell'atto della sua conversione a Dio la fede insieme con le altre virtù teologali.

A sua volta la carità come la più perfetta tra le virtù teologali e la forma di tutte le virtù in genere, non può essere senza la fede e la speranza. La carità infatti è una società amichevole¹⁸⁰ con Dio implicando non solo l'amore, ma l'amore mutuo. L'uomo come amico di Dio inizia una comunione di vita con lui per mezzo della grazia ed entra nella perfetta adesione a lui per mezzo della gloria. La grazia e la gloria, l'amicizia con Dio in genere, è poi oggetto di fede e di speranza, in quanto un amico crede al suo amico e spera nel suo aiuto. Così l'uomo, amico di Dio, deve credere nella comunione di grazia e di gloria degli uomini con il Signore e deve sperare di appartenere ad essa.¹⁸¹ 163) Questo non può sorprendere perchè la carità è la forma e la perfezione di tutte le virtù e la ragione della loro connessione sul piano soprannaturale.

L'atto di fede è un atto del libero arbitrio in ordine a Dio. Prima che subentri la forma della carità la fede non può agire in virtù di essa, ma una volta ricevuta la grazia e la carità, l'atto di fede ne è informato e agisce in sua virtù. La fede formata è essenziale alla giustificazione, mentre la fede informe la precede preparando e disponendo ad essa. Ora l'atto della fede giustificante, essendo un atto umano buono procedente dalla grazia e dalla carità, dev'essere un atto meritorio.¹⁸² 164)

La fede giustificante infatti procede dalla mozione della grazia attuale, ma questa stessa - 561- mozione infonde già la grazia santificante e quindi non solo muove la volontà all'atto, ma le conferisce anche gli abiti di tutte le virtù derivanti dalla grazia, in primo luogo quello della carità, e informa i loro rispettivi atti rendendoli meritori. In tal modo nell'atto dell'infusione si ha già la grazia santificante come principio del merito, ma si ha titolo però ad un atto destinato a diventare un abito, il che avviene nella consecuzione della grazia, alla quale termina il processo della giustificazione. In tal modo si spiega come la grazia santificante possa agire "prima" ancora di essere conseguita come un abito. L'atto di fede nella giustificazione risulta così un atto meritorio e salvifico, un atto procedente dalla grazia santificante.

(173-47) Cfr. pubblicazione tesi

Nel tentativo di avvicinare la tesi luterana a quella tomista, certi autori recenti sono arrivati fino ad affermare che secondo lo stesso S. Tommaso l'atto di fede non sarebbe veramente dell'uomo, ma di Dio nell'uomo. L'uomo rimarrebbe così perfettamente passivo sottomettendosi soltanto all'azione giustificante di Dio e ricevendone gli effetti¹⁸³. Questo contraddice evidentemente tutto l'insegnamento di S. Tommaso sull'atto di fede, che è un atto di virtù, un atto addirittura meritevole e quindi sicuramente un atto pienamente umano, attivamente prodotto dall'uomo, dalla sua libertà mossa da Dio.

¹⁷⁹ 162) Cfr. *Contra Gentes* III, 153, nn.3250-3251 e *De Verit.* q.28, a.4.

¹⁸⁰ Comunione (NdC).

¹⁸¹ 163) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.65, a.5 c.a.

¹⁸² 164) Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q.2, a.9 c.a. e ad 1.

¹⁸³ Cfr. pubblicazione tesi - 46) Cfr. KÜNG H., *Rechtfertigung*, p.246 con riferimento. a *In Rm.* 4,5 : "Ex eo enim, quod credit in Deum iustificantem, iustificationi eius subiicit se, et sic recipit eius effectum".

d. b. Fede e opere

La grazia e la carità sono la vita delle opere buone, sono il principio del merito e il loro effetto proprio è quello di condurre alla vita eterna. Anche le opere annientate e distrutte dal peccato riacquistano “vita” nella penitenza, quando subentra la grazia e la carità.¹⁸⁴ 165) La grazia raggiunge l’opera umana per mezzo della carità e la carità a sua volta è per natura sua operosa. Se perciò la fede giustificante in quanto giustificante si riveste sempre della carità, ne segue che la fede intesa come parte della giustificazione è una fede operosa, anzi lo stesso atto di fede è già un’opera buona e meritoria. Non si può quindi dire che la fede si limiti ad una semplice apprensione fiduciale dei benefici di Cristo e diventi operante solo in un secondo tempo. L’operosità a livello soprannaturale (cioè a livello del merito *de condigno* della vita eterna) rientra a far parte della stessa struttura della fede giustificante. L’atto di fede nella giustificazione ha infatti tutti i requisiti di un merito, essendo un atto veramente umano, virtuoso, formato dalla carità e proveniente dalla grazia santificante.

Non vi è evidentemente un merito alla giustificazione (se non *de congruo* nella preparazione remota), ma vi è un merito *de condigno* alla vita eterna *nella* giustificazione stessa. Dopo l’infusione della grazia e prima ancora di -562- conseguirla come un abito, il libero arbitrio si muove mosso da Dio per mezzo della grazia attuale all’accettazione della grazia santificante, la quale però agisce già a modo di atto nell’infusione informando gli atti del libero arbitrio e rendendoli così meritori (il “prima” e il “dopo” in questo processo non devono essere intesi nel senso temporale bensì secondo l’ordine naturale delle parti).

Tra l’infusione attuale della grazia abituale e la sua consecuzione da parte del soggetto, vi sono gli atti del libero arbitrio, i quali agiscono (174-48) in un modo strumentale-dispositivo alla consecuzione della grazia abituale, in quanto sono mossi dalla grazia attuale nell’atto dell’infusione e sono già meritori della vita eterna, in quanto informati dalla grazia santificante, già infusa a modo di primo atto, prima ancora di conseguirla come un abito, nei confronti del quale si comportano in un modo materiale-dispositivo.¹⁸⁵ 166)

S. Tommaso nelle sue opere posteriori (soprattutto nella *Summa Theologiae*) sembra infatti considerare l’infusione della grazia come una mozione attuale, con la quale però subentra la forma soprannaturale abituale. L’infusione della grazia è poi distinta dalla sua consecuzione da parte del soggetto a modo di un abito vero e proprio e gli atti del libero arbitrio che si trovano tra questi due momenti di infusione e di consecuzione della grazia, possono essere considerati sia come strumenti in linea di causalità efficiente (grazia attuale come motore), sia come materia disposta in linea di causalità formale (grazia abituale come forma soprannaturale).

¹⁸⁴ 165) 47) *Summa Theologiae* III, q.89, a.4 c.a.: “Effectus ... operum virtuosorum quae in caritate fiunt, est perducere ad vitam aeternam”. Per la reviviscenza delle opere “morte” cfr. *ibid.*, a.5 c.a.

¹⁸⁵ 166) 48) Cfr. a questo proposito BAÑEZ comm. II-II, q.24, a.6 e B. MEDINA, OP, comm. I-II, q.63, a.4, cit. da DUMMERMUTH, *S.Thomas et doctr. Praemotio phys.*, p.294; cfr. anche VAN DER MEERSCH in DThC VI/2, col.1629 ss.. Il GAETANO, in I-II, q.111, a.2; VII, p.319 (IV) dice che il merito della fede nella prima accettazione della grazia santificante proviene dalla grazia abituale operante attualmente, introdotta con la grazia attuale. In un secondo momento l’atto della fede sarà imperato dalla grazia già conseguita come abito e pertanto procederà da essa come dalla grazia cooperante.

La vita e la morte spirituale si distinguono secondo la presenza o l'assenza della carità. Le opere morte per loro natura sono le opere che distruggono la carità, i peccati. Le opere buone mortificate dal peccato sono quelle opere che sono state compiute nella carità, ma rimangono vuote e prive di vita in un soggetto che ha perso la carità, che prima aveva. Le opere buone, ma morte, sono quelle opere che l'uomo fa in stato di peccato mortale senza la grazia e senza la carità. Anche l'atto di fede è vuoto, informe e "morto" senza la carità operosa. -563-

Le opere mortificate possono riassumere la loro vita quando torna la carità, ma le opere morte che non procedono dalla carità, non possono procedere da essa quando il soggetto ne è nuovamente rivestito. La vita delle opere buone è il loro principio, cioè la carità.¹⁸⁶ 167)

La fede costituisce un vero e proprio abito di virtù e il suo atto, essendo un atto del libero arbitrio, è un atto pienamente umano. Se questo atto umano buono procede dalla carità, allora si tratta di un'opera viva, di un merito *de condigno* della vita eterna. La giustificazione di un adulto capace della mozione attuale del libero arbitrio, non avviene mai senza un'opera buona (anzi, senza più opere buone, in quanto l'atto di fede è accompagnato da atti di altre virtù), un'opera viva di vita spirituale soprannaturale, un'opera meritoria della beatitudine eterna.

Nella considerazione del merito stesso bisogna distinguere due aspetti: la grazia e la carità, da cui da una parte l'opera procede e dall'altra procedea quantità dell'opera stessa. Tra questi due aspetti il primo prevale nettamente sull'altro e gli è dovuto il premio essenziale, cioè la stessa fruizione di Dio, mentre all'altro è dovuto il premio accidentale, consistente nella fruizione delle creature. La carità infatti come principio e radice del merito è più importante della quantità sia assoluta sia proporzionale dell'opera buona, perchè la carità ordina tutto a Dio come fine ultimo soprannaturale e rende tutti gli atti più spontanei e più volontari.¹⁸⁷ 168)

Questo però non significa che la quantità del merito dipenda principalmente dall'intenzione di volere o di operare il bene, perchè l'intenzione può rimanere puramente velleitaria o realizzare solo una parte del bene intento.¹⁸⁸ 169) Per l'atto meritorio si richiede un vero e proprio atto umano sia interiore sia esteriore procedente dalla grazia santificante e dalla carità. Questo poi è proprio il caso della fede giustificante, il cui atto è un vero atto umano formato dalla carità e procedente dalla grazia. Anche se la giustificazione non può essere oggetto del merito, essa comprende sempre in sé delle opere meritorie ordinate all'acquisto della vita eterna. -564-

e. La certezza della fede.

La fede esclude l'esitazione e il dubbio, la fede deve essere sicura, decisa, certa. La certezza però è comune alla fede e alla scienza, ma l'origine della certezza è diversa nell'uno e nell'altro caso. La fede deriva la sua certezza dalla verità suprema di Dio che si rivela, di Dio che non può essere ingannato¹⁸⁹ né può ingannare. La scienza invece trae la sua certezza dai principi naturali della ragione umana. Per quanto riguarda la causa oggettiva della certezza, si può dire senza dubbio che la fede è più certa della scienza; se invece si considera il dominio soggettivo dell'intelletto sul suo oggetto, allora la scienza che riguarda delle verità proporzionate all'intelletto umano risulta più

¹⁸⁶ 167) Cfr. *Summa Theologiae* III, q.89, a.6 c.a.

¹⁸⁷ 168) Cfr. *Summa Theologiae* I, q.95, a.4 c.a. e I-II, q.114, a.4 c.a.

¹⁸⁸ 169) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.19, a.8 c.a.

¹⁸⁹ Non si inganna (NdC).

certa, ma di per sé e semplicemente è più certa la fede.¹⁹⁰ 170) La fede è certa perchè si fonda sulla rivelazione infallibile di Dio. Siccome poi la fede della giustificazione è un fede piena, l'uomo giustificato dovrà sicuramente avere la certezza della fede.

Occorre però distinguere bene tra la certezza oggettiva e quella soggettiva: la prima riguarda l'oggetto della fede, che sono i misteri rivelati; la seconda invece riguarda il vero e proprio atto di fede giustificante. Ora, se si deve essere certi dell'oggetto della fede, non è detto che si debba essere certi anche della propria fede soggettiva e tanto meno si può essere certi della pienezza e "vita" della propria fede, della sua forza giustificante e santificante. L'atto di fede preso in se stesso come l'atto di una virtù intellettuale è in una maniera intelligibile nel soggetto e quindi si può avere la certezza morale della propria fede, ma non si può avere la stessa certezza per quanto riguarda la carità e la grazia santificante, senza le quali la fede rimane informe, vuota, "morta" ed incapace di giustificare. La questione non è allora se qualcuno può conoscere il suo atto di fede, ma se si può avere la certezza del proprio stato di grazia e di carità, che informano la fede rendendola giustificante.

Lo stesso poi si deve dire a proposito della certezza della speranza, che deriva la sua certezza da quella della fede.¹⁹¹ 171) La speranza ~~-565-~~ aderisce con certezza al suo oggetto, ma l'oggetto della speranza non è il possesso attuale della grazia, bensì la possibilità di ottenere dalla misericordia divina il dono della sua grazia e di poter arrivare così alla vita eterna. La fede e la speranza hanno una adesione certa al loro oggetto e anche soggettivamente si possono conoscere i loro abiti dagli atti¹⁹² 172), ma la carità non rientra nell'oggetto certo della fede, nè si può essere certi di possederla a causa della somiglianza estrema tra atti di dilezione naturale e di carità soprannaturale. Il possesso soggettivo della carità e della grazia santificante è e rimane incerto nonostante la certezza della fede e della speranza.

Non è giusto perciò confondere la certezza della speranza e della fede con quella della grazia e della carità. La salvezza individuale come possesso attuale della grazia santificante non fa parte né dell'oggetto della fede né dell'oggetto della speranza. L'uomo può credere e sperare con certezza di salvarsi se possiede la grazia, ma non può essere certo di possederla effettivamente.¹⁹³ 173)

S. Tommaso non contraddice se stesso quando afferma con chiarezza che la conoscenza del proprio stato di grazia può derivare da una rivelazione privata, ma se deriva da un giudizio naturale, proprio allora non può essere mai certa; al massimo può avere una validità congetturale ricavata da alcuni segni (assenza di un rimorso in coscienza, compiacenza nelle cose divine, ecc.). La

¹⁹⁰ 170) Cfr. In *Ioan.* IV, lect.5, n.662; *Summa Theologiae* II-II, q.4, a.8 c.a.

¹⁹¹ 171) Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q.18, a.4 c.a.; ad 2 e ad 3; III *Sent.* d.26, q.2, a.4 c.a. e ad 5; a.5, q.1a 4 sol.; *Summa Theologiae* I-II, q.40, a.2 ad 2 dove S.Tommaso definisce la fiducia come l'atteggiamento dell'appetito procedente dalla conoscenza che si può conseguire il bene desiderato e dalla convinzione di conseguirlo di fatto (S.Tommaso dice "credit se adepturum", ma dal contesto appare che questo "credere" deve essere inteso di una "fede" o convinzione puramente umana. Si tratta di una analisi "psicologica" della "fiducia").

¹⁹² 172) Cfr. CAIETANUS, in I-II, q.112, a.5; VII, p.327 (II): "ex actibus gratiae, quamvis homo putet se esse in gratia, stat tamen cum formidine partis oppositae; ex actibus vero fidei homo credit absque formidine alterius partis, se habere fidem, sicut etiam credit alia credita".

¹⁹³ 173) Questa precisazione è doverosa davanti a certi tentativi troppo affrettati di avvicinamento tra S.Tommaso e Lutero, nei quali non poteva mancare la volontà di attribuire a S.Tommaso la "fiducia" luterana identificandola con la sua certezza della fede e della speranza. Cfr. S. PFÜRTNER, *Angoisse et certitude de notre salut*, Centurion, Paris, trad. dal tedesco, 1967, passim e soprattutto p.77; PESCH, *Die Theol. Der Rechtf.* etc., p.755.

rivelazione divina dà una certezza, ma allora si tratta di un dono particolare, che Dio fa eccezionalmente a certi uomini scelti per la loro utilità o per qualche altro motivo a Lui solo conosciuto.¹⁹⁴ 174)

L'incertezza in cui siamo a proposito del nostro stato di grazia e di giustizia è d'altronde molto proficua per la vita morale, in quanto permette di evitare lo scoraggiamento e la disperazione da una parte, nonchè la superbia e la temerarietà dall'altra. Per quanto riguarda la fede giustificante si può dire che non se ne ha generalmente la certezza, in quanto è formalmente giustificante (procedente dalla grazia e dalla carità), anche se se ne conosce l'atto in quanto è atto di fede. -566-

2. La contrizione.

a. Il peccato e la sua gravità.

Oltre all'atto di fede si richiede nella giustificazione l'atto di contrizione, perchè il libero arbitrio accedendo a Dio recede necessariamente dai peccati, che lo allontanano da Lui e per conseguenza, come si muove verso Dio per mezzo della fede, così si muove anche contro il peccato per mezzo della contrizione. La contrizione è necessaria nella giustificazione dell'empio a causa del peccato e dell'allontanamento da Dio-fine ultimo che ne consegue. Nel peccato si possono considerare due aspetti: l'atto volontario commesso in una data materia e l'inordinazione formale dell'atto derivante dalla trasgressione della legge.

Ciò che intende *per se* il peccatore non è evidentemente il male formale, bensì il bene particolare consistente nell'atto volontario specificato da un dato oggetto, il disordine che segue l'atto è inteso solo *per accidens*. I peccati come atti volontari saranno perciò specificati dagli oggetti intesi *per se* dal peccatore e così i peccati non si distinguono dalla parte del disordine e dell'allontanamento da Dio, ma si distinguono secondo la conversione disordinata ad un oggetto costituito da un bene particolare. La malizia formale non ha specie, ma è privazione di ogni specie; invece l'atto volontario disordinato è specificato dall'oggetto, al quale aderisce la volontà umana.

All'unico bene della virtù si oppongono molti vizi che hanno in comune il recesso dal bene, ma si distinguono secondo la diversità dell'adesione a diversi beni particolari contrastanti il bene della virtù in questione.¹⁹⁵ 175) Il peccato ha una consistenza reale, si direbbe quasi "positiva", come atto volontario di conversione disordinata ad un bene particolare. Perché i peccati possano essere rimessi è necessario che la volontà umana si stacchi da tutti gli oggetti, ai quali aderisce in un modo disordinato.

Occorre però distinguere peccati di diversa gravità, peccati mortali che sono opposti al fine ultimo e peccati veniali che avvengono non contro ma al di fuori del fine ultimo. Come si vede, l'allontanamento dal fine ultimo è diverso in questi due casi e per conseguenza -567- diversa sarà la remissione dei peccati mortali e dei peccati veniali. La giustificazione infatti si dice propriamente della remissione dei peccati mortali, in quanto i peccati veniali non distruggono l'ordine fondamentale della volontà umana a Dio. I peccati veniali possono coesistere con la giustizia

¹⁹⁴ 174) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.112, a.5 c.a.; I *Sent.* d.16, q.1, a.1 ad 5.

¹⁹⁵ 115) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.72, a.1 c.a. e II-II, q.10, a.5 ad 1.

soprannaturale, con la carità e la grazia santificante; i peccati mortali invece distruggono la vita di grazia nell'uomo, escludono la carità, allontanano la giustizia.

Si può sicuramente parlare di un "simul iustus et peccator" nella fede cattolica, se per "peccator" si intende l'uomo con peccati veniali, ma allora il senso sarà proprio contrario a quello luterano¹⁹⁶ 176), in quanto il Riformatore non ammetteva assolutamente la distinzione tra peccato veniale e mortale considerando ogni peccato come ugualmente grave davanti a Dio, cioè come peccato mortale e riteneva addirittura che tali sono non solo i cosiddetti "peccati veniali", ma anche le "opere naturalmente buone" dei peccatori.

Il Magistero della Chiesa¹⁹⁷ 177), proprio per contrastare questa dottrina protestante, ribadisce autorevolmente la diversa gravità dei peccati e la distinzione tra peccati mortali e veniali. Anche i santi cadono in questa vita terrena in peccati veniali, senza cessare per questo di essere giusti. Chi invece cade in un peccato mortale, non può più essere considerato giusto e per riavere la giustizia, deve conseguire la remissione dei peccati convertendosi a Dio e staccandosi decisamente dalle sue opere cattive. S. Tommaso spiega la possibilità della diversa gravità del peccato partendo dal concetto della privazione.¹⁹⁸ 178)

La privazione semplice di una forma non può conoscere una diversificazione secondo il più e il meno, ma la privazione che mantiene qualcosa dell'abito opposto può distruggerlo più o meno ed essere per conseguenza più o meno grave. Così i peccati che non distruggono il legame vitale dell'uomo con a Dio-fine ultimo, non sono gravi come quelli che allontanano l'uomo completamente dal suo ordine a Dio. Siccome nella morale l'ordine al fine ultimo costituisce quasi un principio vitale, i peccati che distruggono questo ordine si chiamano mortali; i peccati invece che oscurano quest'ordine senza toglierlo non sono mortali, -568- perchè non colpiscono il centro ed il principio della vita morale, spirituale e soprannaturale e pertanto si chiamano veniali e possono coesistere con la grazia santificante, con la carità e con tutto l'insieme delle virtù soprannaturali costituenti la "giustizia" dell'uomo davanti a Dio.

I peccati hanno la loro specie dall'oggetto costituito dal bene particolare, al quale la volontà aderisce con un moto disordinato e dalla parte dell'oggetto i peccati della stessa specie non differiscono tra di loro. La loro differenza può essere invece infinita dalla parte dell'allontanamento da Dio-fine ultimo, in quanto tra i peccati della stessa specie vi possono essere dei peccati veniali che non allontanano completamente da Dio, come vi possono essere anche dei peccati mortali che distolgono completamente dall'ordine retto al fine ultimo della vita umana.

Il disordine circa il fine caratterizza il peccato mortale; il disordine circa i mezzi al fine invece è proprio del peccato veniale.¹⁹⁹ 179) Vi sono dei peccati veniali o mortali secondo la loro specie determinata dall'oggetto dell'adesione disordinata. Così ad esempio una parola superflua per natura sua non può costituire una materia sufficiente per un peccato grave, mentre un adulterio è di natura sua un peccato grave a causa della gravità del suo oggetto specificante. Talvolta però può avvenire che un peccato grave secondo la sua specie diventi veniale a causa dell'imperfezione dell'atto, in quanto procede dal soggetto (così il primo moto dell'adulterio può essere veniale, se manca l'avvertenza e il pieno consenso), ma anche un peccato di natura sua veniale può diventare

¹⁹⁶ 176) Contrariamente a quanto invece vorrebbe dimostrare il PESCH, *Die Theol. der Rechtf.*, p.764.

¹⁹⁷ 177) Cfr. DS 1537 e *ibid.* 1950-1951, 1967, 1974-1976.

¹⁹⁸ 178) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.73, a.2 c.a.; a.3 c.a.; q.72, a.5 c.a.; q.88, a.1 c.a.; a.2 c.a.; q.74, a.4 c.a.

¹⁹⁹ 179) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.72, a.5 ad 1; q.87, a.5 ad 1.

grave per un'aggiunta di malizia soggettiva (così una parola superflua detta con un manifesto disprezzo può costituire un peccato mortale).

Ciò che definisce profondamente il peccato mortale e veniale è il loro rapporto diverso al fine ultimo della vita umana, secondo la considerazione di tutti gli aspetti, oggettivi prima e soggettivi poi, dell'atto peccaminoso. L'effetto del peccato è l'allontanamento della volontà da Dio e la profondità di questo allontanamento ne indica la gravità. L'allontanamento poi è attuale nell'atto del peccato, ma rimane come macchia e come reato anche dopo il peccato stesso. -569-

Importante è anche la questione quale potrebbe essere il soggetto dell'allontanamento che segue il peccato. Secondo S. Tommaso si tratta sempre, direttamente o indirettamente, della volontà.²⁰⁰ 180) In qualche modo è sempre la volontà che nel peccato si allontana da Dio. Evidentemente S. Tommaso conosce una pluralità di facoltà dell'anima suscettibili di costituire il soggetto di una virtù o di un vizio. Sempre si tratta però di facoltà, il cui atto può essere imperato dalla volontà. La volontà è il soggetto proprio della vita morale (sia nel bene che nel male) e le altre potenze lo sono in quanto il loro agire può essere guidato dalla ragione e ordinato dalla volontà. Nel peccato è in ultima analisi la volontà che si allontana da Dio e perciò si può immediatamente intuire che dovrà essere la stessa volontà a staccarsi dal male che la allontana dal suo fine ultimo. (175-49)

2. La contrizione

b. a. La giustificazione come distacco dal peccato.

Il termine della giustificazione da cui tutto il moto riceve la sua specificazione e la sua denominazione è la giustizia generale a modo di un tutto integrale, la giustizia cioè come l'insieme di tutte le virtù secondo tutti i loro atti. E' evidente che la giustizia così intesa esclude assolutamente ogni peccato grave e perciò la giustificazione non può compiersi senza una reale remissione dei peccati. La remissione dei peccati poi non significa la semplice rimozione dell'assenza della grazia, ma anche la rimozione di quell'ostacolo che impediva alla grazia l'ingresso nell'anima.²⁰¹ 181) Non è sufficiente che i peccati siano non-considerati e che la grazia sia imputata come una semplice presenza, si richiede una reale distruzione del peccato e una vera e propria infusione della grazia finora ostacolata dall'interposizione della colpa.

La giustificazione del peccatore trasferisce l'uomo dallo stato del peccato allo stato della giustizia, che esclude ogni peccato e perciò si tratta di un moto dal contrario al contrario, i suoi termini si contrappongono l'uno all'altro e si escludono a vicenda. La giustificazione del peccatore comprende in sé la remissione dei peccati come suo termine; naturalmente la remissione dei peccati -570- sarà necessaria solo là dove v'è un peccato precedente e quindi non vi sarebbe nell'ipotesi di una giustificazione intesa come semplice generazione della grazia nell'anima di un uomo senza peccato; è invece strettamente richiesta nella giustificazione dell'empio, cioè in quella giustificazione che avviene nella presente economia della salvezza.²⁰² 182) La giustificazione nello stato attuale della natura umana avviene come un passaggio dallo stato di peccato allo stato di

²⁰⁰ 180) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.74, a.2 c.a.

²⁰¹ Cfr. 181) ⁴⁹ IV *Sent.* d.17, q.1, a.1, q.1a 1, sol.; *De Verit.* q.28, a.1, c.a. e a.6 c.a.

²⁰² 182) Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.1 c.a.; a.6 c.a.; IV *Sent.* d.17, q.1, a.3, q.1a 5 sol.

giustizia, che implica la remissione dei peccati. Il soggetto di questo moto tra i due termini opposti è il libero arbitrio umano.

S. Tommaso descrive il moto del libero arbitrio nella giustificazione servendosi dell'analogia con il moto locale. In un tale moto il corpo che si muove da A a B deve prima abbandonare (176-50) A come il termine *a quo* del moto, per poi avvicinarsi a B come termine *ad quem*. Così anche il libero arbitrio nella giustificazione deve muoversi verso la giustizia come termine *ad quem* del moto, dopo essersi staccato prima dal peccato come dal termine *a quo*.²⁰³ 183)

Il soggetto mobile che è il libero arbitrio deve muoversi tra i due estremi opposti del moto della giustificazione prendendo posizione nei confronti dell'uno e dell'altro: nei confronti del peccato staccandosi da esso e nei confronti di Dio avvicinandosi a Lui e alla sua giustizia. Solo così si può intendere il termine biblico della conversione (*metànoia*), in quanto cioè l'uomo giustificato cambia la sua mentalità staccandosi con l'affetto della sua volontà dal peccato e accedendo alla giustizia e alla novità di vita secondo lo Spirito.²⁰⁴ 184) Una vera conversione come adesione a Dio è impensabile senza un effettivo e sincero distacco della volontà del penitente dalle sue colpe precedenti.

La mente umana, per conseguire il dono della grazia, deve prepararsi mettendosi in proporzione²⁰⁵ a Dio e alla sua giustizia, ma sia la somiglianza naturale con Dio, sia la capacità obbedienziale di ricevere la grazia sono già determinati ed indipendenti dalla volontà, la quale però può prepararsi alla giustificazione avvicinandosi a Dio e -571- pentendosi del peccato che la separa da Lui. Affinchè questi due moti del libero arbitrio possano rientrare realmente nell'essenza stessa della giustificazione a titolo di una preparazione adeguata alla remissione del peccato e alla consecuzione della giustizia e della grazia abituale, devono naturalmente procedere dalla mozione equivalente della grazia attuale, perchè senza la grazia non si dà remissione dei peccati.²⁰⁶ 185)

Il moto del libero arbitrio dev' essere sostenuto dalla mozione adeguata della grazia attuale per poter far parte della giustificazione e così l'atto di contrizione che ne segue sarà prodotto e dal libero arbitrio e dalla grazia attuale, che lo muove e quest'ultima dev'essere adeguata, cioè proporzionata all'infusione della grazia santificante (vi sono infatti anche dei moti di preparazione remota ed inadeguata, precedenti la giustificazione e l'infusione della grazia abituale, che pure sono sostenuti dalla mozione della grazia attuale, ma non adeguata).

c. b. Necessità della contrizione perfetta.

²⁰³ 183) ⁵⁰⁾ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.5 c.a.

²⁰⁴ 184) ⁵¹⁾ Cfr. la bella spiegazione del termine "conversio" come "mutatio cogitationis et mentis sive transmentatio" in M. CANO, OP, *Relectio de poen. sacram.*, in: *Opera*, Forzani, Romae, 1890; II, p.270.

²⁰⁵ Consonanza (NdC).

²⁰⁶ 185) Cfr. IV *Sent.* d.17, q.1, a.2, q.1a 2 sol.; *De Virt. in com.*, q.un., a.2, ad 19; "prohibens virtutem est peccatum. Liberum autem arbitrium sine actione Dei non est per se sufficiens ad removendum peccatum: quia solus Deus est qui effective delet iniquitates, et dimittit peccata. Quamcumque etiam dispositionem vel praeparationem seu conatum liberi arbitrii praecedentem caritatem, praevenit Spiritus Sanctus movens mentem hominis vel plus vel minus secundum suam voluntatem. Remissio enim peccati non fit sine gratia; unde *ad Rom.* III,24: *Iustificati gratis per gratiam ipsius*".

La giustizia che Dio conferisce all'uomo è per sua natura attiva e si manifesta nella distruzione del peccato e nelle opere giuste. La grazia giustificante è una forza che agisce realmente nell'uomo e per mezzo della quale l'uomo stesso è reso capace di combattere e di vincere, anzi stravincere, il male e di fare il bene. La conversione implica un vivo dolore dei peccati e il desiderio sincero di vivere una vita morale onesta "camminando secondo lo Spirito" (Rm 8,4). Il segno della conversione che avviene nella penitenza, nella contrizione, sono le "opere degne della conversione" (Lc 3,8) e per "degno" si intende "equivalente". Le opere buone devono manifestare adeguatamente la conversione avvenuta per mezzo della contrizione.²⁰⁷ 186)

La Sacra Scrittura suggerisce chiaramente la necessità di un sincero e costante distacco dai peccati precedenti, affinché il cuore dell'uomo si converta effettivamente al suo Dio e questo dolore dei peccati che è la penitenza, deve manifestarsi nelle opere equivalenti al dono di grazia ricevuto nella giustificazione. Le opere della penitenza sono essenzialmente le opere della misericordia. L'amore di Dio si manifesta -572- nelle azioni ispirate alla carità verso il prossimo. La penitenza richiesta per la giustificazione non può dissociarsi dalla grazia ricevuta da Dio e dalla carità che ne deriva sul piano operativo.

S.Tommaso, fondandosi su una analisi accurata dei testi biblici, postula per la giustificazione il pentimento da parte dell'uomo giustificato a titolo di una preparazione e di una disposizione alla ricezione della grazia giustificante sia remota (attrizione) sia prossima ed adeguata (contrizione), che fa parte della giustificazione stessa. Il soggetto umano dev'essere disposto a conseguire la grazia come la materia dev'essere disposta a ricevere la forma e deve muoversi alla consecuzione della medesima come un agente strumentale mosso dall'agente principale agisce in maniera efficiente/dispositiva in vista della consecuzione del fine inteso dal primo agente.

La grazia è di natura sua soprannaturale, non dovuta, esterna rispetto al soggetto, ma il soggetto stesso la riceve disponendosi ad essa e muovendosi alla sua accettazione. La grazia "esterna" rispetto all'uomo per mezzo dell'infusione gratuita da parte di Dio, diventa "intima" dell'uomo informando la stessa essenza dell'anima. Si tratta di una prospettiva diametralmente opposta a quella di Lutero²⁰⁸ 187), il quale nega ogni continuità tra la preparazione del soggetto e la ricezione della grazia.

Tra la grazia e il soggetto umano vi è solo discontinuità. La contrizione prepara alla grazia solo in quanto distrugge ed annienta l'uomo davanti a Dio facendolo disperare, solo allora può subentrare la grazia e la salvezza. Non v'è nessun dubbio che la teologia di S. Tommaso è infinitamente più ricca di sfumature e perciò anche molto più rispettosa del mistero rivelato, soprattutto grazie alla struttura analogica del rapporto grazia-natura che consente continuità nella discontinuità. Nessuna opera umana equivale alla grazia, ma un'opera umana elevata dalla grazia stessa costituisce una preparazione equivalente alla consecuzione della grazia.

La giustificazione come moto dallo stato di peccato allo stato di giustizia e di grazia richiede e il distacco dal peccato e l'accesso alla giustizia. Ora la volontà opera questo distacco per mezzo del dolore come opera l'accesso a Dio per mezzo della fede. -573- Vi dev'essere pertanto nella giustificazione un moto del libero arbitrio secondo cui l'uomo si stacca dal peccato e un tale moto

²⁰⁷ 186) Cfr. O. KUSS, *La lettera ai Rom.*, pp.176, 337 e 339; K. PRÜMM, *Il messaggio* etc., p.102; M.-J. LAGRANGE, OP, *St. Paul* etc., pp.159 e 187; C. SPICQ, OP, *Theol. morale* etc., p.65.

²⁰⁸ 187) Cfr. l'analisi precisa e lucida di T. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit*, S.Benno, Leipzig, 1974, p.183 e *ibid.* n.51 con riferimento a *De Verit.* q.28, a.8 ad 5.

deve avere la caratteristica di un dolore volontario per il male commesso e un tale dolore si chiama comunemente “penitenza”²⁰⁹. Gli atti del libero arbitrio dispongono all’effetto e termine della giustificazione. Il termine poi si presenta come la remissione dei peccati e come la consecuzione della grazia abituale e a questi due aspetti dell’effetto corrispondono i due moti dispositivi del libero arbitrio. Come la fede dispone all’acquisto della grazia santificante, così la penitenza dispone alla remissione dei peccati.

Per avvicinarsi a Dio occorre allontanarsi dal peccato e dal peccato non ci si può allontanare cessando semplicemente di peccare, perchè la volontà rimane disordinata. Occorre perciò (177-53) una rettificazione della volontà sia nei confronti di Dio, al quale deve accedere, sia nei confronti del peccato dal quale deve liberarsi. La volontà deve perciò desistere dal peccato e inoltre deve assumere un atteggiamento attivo contrario al peccato e questo atteggiamento è appunto la penitenza.²¹⁰ 188) Evidentemente la penitenza che fa parte della giustificazione segue l’infusione della grazia ed è ispirata alla carità. La penitenza in genere è il dolore spontaneamente e volontariamente assunto per i peccati commessi quasi come una “vendetta” volontaria per le proprie colpe, ma nella penitenza che rientra nella giustificazione la pena vendicativa per la colpa non deve essere solo soddisfattoria, ma deve procedere dall’amicizia soprannaturale della carità assumendo così una caratteristica di pena salutare.²¹¹ 189) La penitenza che fa parte della giustificazione è formata dalla carità e pertanto si tratta della contrizione e non soltanto dell’attrizione.

La contrizione è motivata dalla carità ed è informata da essa. La carità ispira i due moti del libero arbitrio nella giustificazione. Ad ogni virtù in genere spetta la fuga da un estremo per avvicinarsi all’altro; dal peccato la virtù si muove alla realizzazione del suo bene. Così anche la carità amando Dio detesta necessariamente tutti i peccati come altrettanti ostacoli che ci separano da Lui.

Per mezzo della carità si consegue la remissione dei peccati e perciò -574- la disposizione adeguata alla remissione del peccato come effetto e termine della giustificazione è un moto del libero arbitrio contro il peccato ispirato alla carità e (178-54) informato da essa, un moto di penitenza perfetta, di vera e propria contrizione.²¹² 190) Il libero arbitrio agisce nell’ambito della giustificazione non da solo, ma sostenuto dall’aiuto attuale della grazia divina ed informato nei suoi atti dalla carità che deriva immediatamente dalla grazia santificante.

Sia la fede giustificante che la penitenza salutare sono causate dalla grazia e rivestite dalla carità e per conseguenza i loro rispettivi atti hanno ragione di merito *de condigno*. L’atto stesso del libero arbitrio inteso come un moto richiede non soltanto la forma soprannaturale della grazia abituale e della carità, ma esige anche la mozione soprannaturale previa della grazia attuale. E’ Dio stesso che causa nell’uomo gli atti salutari del libero arbitrio, quella fede e quella contrizione cioè che fanno parte dell’essenza stessa della giustificazione.²¹³ 191)

²⁰⁹ Pentimento (NdC).

²¹⁰ 188) ⁵²⁾ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.5 c.a.; IV *Sent.* d.17, q.1, a.3, q.1a 4 sol.; *Contra Gentes* III, 158, n.3305a.

²¹¹ 189) ⁵³⁾ Cfr. La definizione della penitenza data da M. CANO, *Relectio de poenit. sacram.*, p.268.

²¹² 190) ⁵⁴⁾ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q.113, a.5 ad 1; III, q.49, a.1 c.a.

²¹³ 191) Cfr. III *Sent.*, d.19, q.1, a.1, q.1a 1 sol.; *Summa Theologiae* III, q.86, a.2 c.a. La correzione porta ad una vera penitenza e alla giustificazione solo per grazia di Dio, cfr. S. AUGUSTINUS, *De corrept. et gr.*, c.6; MPL 44/921; la penitenza nella giustificazione procede dall’infusione della grazia e quindi ha un’azione causale in vista della remissione dei peccati, ma non in vista dell’infusione della grazia stessa, cfr. NICOLUCCIO, *Tract. Theol.*, p.6 e pp.14-15.

La grazia e la contrizione del libero arbitrio agiscono insieme in vista della remissione dei peccati, che è l'effetto della giustificazione, ma nel peccato stesso è da distinguere il disordine dell'atto e la macchia che ne segue. Ora, il disordine viene tolto nella giustificazione per mezzo della penitenza esercitata dal libero arbitrio mosso dalla grazia. La macchia del peccato invece viene formalmente distrutta dalla grazia abituale che riveste lo stesso atto della penitenza in un modo analogico a quello secondo cui la bianchezza toglie il colore nero di una superficie.²¹⁴ 192) Ad ogni modo la penitenza come atto del libero arbitrio può agire in maniera dispositiva-strumentale e dispositiva-materiale solo se il libero arbitrio è mosso dalla grazia abituale (in linea di causalità efficiente) e se il suo atto è formato dalla carità e dalla grazia santificante (sul piano di causalità formale).

L'atto di contrizione adeguata alla giustificazione è un atto nuovo rispetto all'attrizione che precede la giustificazione come preparazione remota. La grazia non informa un atto precedente imperfetto rendendolo perfetto, ma causa nella volontà un atto nuovo non più imperfetto (attrizione), ma perfetto (contrizione). Solo la penitenza ~~-575-~~ perfetta (contrizione) fa parte della giustificazione²¹⁵ 193) e facendo parte della sua stessa essenza e struttura intima, è richiesta in ogni tipo di giustificazione sia sacramentale sia extra-sacramentale.²¹⁶ 194)

Nella giustificazione sacramentale l'azione *ex opere operato* del segno sacramentale non soppianta, ma causa la contrizione. Se la contrizione non è richiesta prima di accostarsi al sacramento della penitenza, essa è richiesta sempre almeno simultaneamente con l'assoluzione sacramentale o anche in seguito come suo effetto.²¹⁷ 195) Il sacramento produce il suo effetto giustificante solo se vi è un atto esplicito di contrizione in un soggetto capace di esso. L'atto di contrizione formato dalla carità e motivato da essa si realizza necessariamente nella giustificazione di cui fa parte come fattore essenziale e perciò indispensabile.

Nel momento dell'infusione della grazia il libero arbitrio è attualmente mosso dalla grazia infusa in linea di causalità efficiente; allo stesso tempo la grazia attualmente infusa è la grazia abituale santificante e per conseguenza gli atti del libero arbitrio sono immediatamente rivestiti di grazia e di carità in linea di causalità formale, diventando così atti meritori. Gli atti del libero arbitrio sono molteplici, ma i primi due atti sono quelli di fede come accesso a Dio e di contrizione come distacco dal peccato. Secondo l'ordine di generazione l'atto di contrizione precede quello di fede, mentre secondo l'ordine della natura lo segue.

Prima infatti occorre staccarsi dal termine *a quo* per accedere poi al termine *ad quem*, ma la ragione per cui ci si stacca dal punto di partenza è l'accesso al traguardo. Gli atti del libero arbitrio dispongono alla grazia abituale in linea di causalità materiale, ma allo stesso tempo hanno ragione di strumento mosso dalla grazia attuale e agiscono in vista della disposizione del soggetto, che deve

²¹⁴ 192) Cfr. IV Sent. d.14, q.2, a.4 c.a.

²¹⁵ 193) Cfr. DE VOOHT, La justification dans le sacrement de la pénitence, etc., pp.254-255.

²¹⁶ 194) Cfr. IV Sent., d.17, q.2, a.5, q.1a 1 sol. dove si distingue la penitenza come virtù e come sacramento. In entrambi i casi la penitenza giustificante è contrizione, con la differenza che nella giustificazione sacramentale il segno sacramentale aggiunge un'azione strumentale in vista dell'infusione della grazia e questa strumentalità si estende anche alla penitenza come parte del sacramento, mentre nella giustificazione extra-sacramentale la contrizione è solo dispositiva nei confronti dell'infusione della grazia (nelle opere posteriori S.Tommaso sembra però ammettere una strumentalità in vista della consecuzione a modo di abito).

²¹⁷ 195) Cfr. R. SCHULTES, Circa doct. Etc., 349 e DE VOOHT, op.cit., pp.236-7, 241, 243-4.

conseguire la grazia santificante (evidentemente la loro causalità strumentale non raggiunge la grazia stessa causata da Dio immediatamente).

Nell'effetto della giustificazione costituito dalla remissione dei peccati e dalla consecuzione della grazia abituale, la fede agisce piuttosto -576- in vista della grazia santificante acquistata a modo di abito, mentre la contrizione agisce piuttosto in vista della remissione dei peccati. La remissione dei peccati e la consecuzione della grazia rientrano entrambi nel termine della giustificazione, ma la prima lo riguarda come *a quo*, la seconda come *ad quem* e perciò la prima è subordinata alla seconda come una disposizione ad essa, proprio come anche tra gli atti del libero arbitrio corrispondenti, quello di contrizione è naturalmente subordinato a quello di fede.

In questo modo la giustificazione risulta come un complesso intreccio delle quattro cause tra di loro: dall'inizio alla fine vi è una interazione tra grazia e libero arbitrio a due livelli diversi di causalità, tanto in linea di causa materiale-formale, quanto in linea di causa strumentale dispositiva-efficiente principale. L'azione della grazia previene il libero arbitrio, ma lo promuove allo stesso tempo al suo proprio atto. Sul piano "fisico" l'atto è ancora da elicitare, mentre sul piano "intenzionale" la volontà libera è già in qualche modo in atto.

Con la mozione della grazia attuale il libero arbitrio già in atto interiormente ed intenzionalmente riceve un'ulteriore attuazione di tipo "fisico" naturale (premozione fisica) e soprannaturale (grazia attuale che si sovrappone alla premozione risanando ed elevando l'atto della facoltà operativa che ne riceve la mozione). Una volontà intenzionalmente chiusa alla grazia non potrà riceverne l'infusione e quindi non potrà essere soggetto di giustificazione e la responsabilità sarà completamente sua. Viceversa, una volontà che si apre alla grazia, elicitando questo atto di apertura tanto sul piano fisico quanto su quello interno ed intenzionale non da sola, ma in quanto è premossa dalla grazia attuale.

L'ostinazione nel peccato ritorna così ad essere esclusivamente del libero arbitrio, mentre il moto libero di fede e di contrizione, il moto libero salutare e giustificante, non è soltanto del libero arbitrio, ma è del libero arbitrio mosso dalla grazia attuale e formato dalla grazia abituale in quanto nella giustificazione l'infusione attuale della grazia è proporzionata alla grazia abituale, anzi, è la stessa grazia abituale infusa in una mozione di grazia attuale: infusa a modo di atto prima per poi essere conseguita a modo di abito e tra questi due termini si collocano i due atti del libero arbitrio.

-577-