

VOLERE DI DIO E DECISIONE DELL'UOMO

— un binomio dinamico —

PASQUALE ORLANDO

1. Fenomenologia della tematica.

Viene essa ben presentata e tematizzata da una pagina manzoniana, tra le più belle del celebre romanzo: *l'Incontro dell'Innominato col Card. Fed. Borromeo*. « Dio! Dio! Dio! Se lo vedessi! Se lo sentissi! Dov'è questo Dio? ».

« Voi me lo domandate? Voi? E chi più di voi l'ha vicino? Non ve lo sentite in cuore, che v'opprime, che v'agita, che non vi lascia stare, e nello stesso tempo v'attira, vi fa presentare una speranza di quiete, di consolazione, d'una consolazione che sarà piena, immensa, subito che voi lo riconosciate, lo confessiate, l'imploriate? ».

« Oh, certo! ho qui qualche cosa che m'opprime, che mi rode! Ma Dio! Se c'è questo Dio, se è quello che dicono, cosa volete che faccia di me? ».

Queste parole furon dette con un accento disperato; ma Federigo, con un tono solenne, come di placida ispirazione, rispose: « Cosa può far Dio di voi? cosa vuol farne? Un segno della sua potenza e della sua bontà: vuol cavar da voi una gloria che nessun altro gli potrebbe dare. Che il mondo gridi da tanto tempo contro di voi, che mille e mille voci detestino le vostre opere... »; l'innominato si scosse, e rimase stupefatto un momento nel sentire quel linguaggio così insolito, più stupefatto ancora di non provarne sdegno, anzi quasi un sollievo); « che gloria », proseguiva Federigo, « ne viene a Dio? Son voci di terrore, son voci d'interesse; voci forse anche di giustizia, ma d'una giustizia così facile, così naturale! alcune forse, purtroppo, d'invidia di codesta vostra sciagurata potenza, di codesta, fino ad oggi, deplorabile sicurezza d'animo. Ma quando voi stesso sorgerete a condannare la vostra vita, ad accusare voi stesso, allora! Allora Dio sarà glorificato! E voi domandate cosa Dio possa far di voi? Chi sono io povero uomo, che sappia dirvi fin d'ora che profitto possa ricavar da voi un tal Signore? Cosa possa far di codesta volontà impetuosa, di cotesta imperturbata costanza, quando l'abbia animata, infiammata d'amore, di speranza, di pentimento? Chi siete voi, pover'uomo, che vi pensiate d'aver saputo da voi immaginare e fare cose più grandi nel male, che Dio non possa farvene volere e operare

nel bene? Cosa può Dio far di voi? E perdonarvi? e farvi salvo? e compire in voi l'opera de la redenzione? Non sono cose magnifiche e degne di Lui?»¹.

2. Il dato storico.

Una celebre controversia: Molinismo e Bañezianismo.

Ci riferiamo ai secoli XVI-XVII, e alla Seconda Scolastica che è sostanzialmente la Scolastica del XVI sec., chiamata da qualche storico della filosofia² Scolastica spagnola, perché alcuni illustri rappresentanti di questa Scolastica appartenevano alla nazione di Carlo V e di Filippo II³. Essa è un rifiorimento della Scolastica medievale, una corrente di pensiero che si svolse parallela a quelle promosse dalla rinascita del platonismo del Bessarione, di Marsilio Ficino e di Pico della Mirandola, dell'aristotelismo averroistico del Vernia, dell'Alchillini e del Nifo, dell'aristotelismo alessandrino del Pomponazzi e del naturalismo del Telesio, del Patrizi e del Campanella.

Nello stesso tempo scrivevano i loro capolavori di storia e di politica il Macchiavelli, il Guicciardini, il Bodin. Era la continuazione delle interpretazioni « ortodosse » dell'aristotelismo del XIII e del XIV secolo che si richiamavano ai nomi di Tommaso d'Aquino, Duns Scoto e di Guglielmo d'Occam⁴.

Dal 1545 al 1563 fu tenuto il Concilio di Trento, il più celebre e centrale avvenimento del secolo. Esso, certamente non fu possibile se non in quanto gli studi teologici e filosofici della Scolastica avevano ripreso lena e vigore, ma, promosse, di più, nella seconda metà del '500 un accento di rifioritura sempre più esuberante.

E' stato giustamente osservato che soltanto « una conoscenza assai superficiale dell'immenso lavoro speculativo e pratico compiuto in occasione del Concilio può far dire che i partecipanti al medesimo non furono sensibili verso i problemi della nuova età; basti pensare alla difesa del valore dell'intelligenza dell'uomo, della sua libertà, delle sue azioni anche puramente umane, di fronte alle negazioni di Lutero e degli altri protestanti. Se soltanto si tenesse conto dello studio approfondito di tutti i documenti dell'antichità cristiana, di tutte le discussioni dei teologi medioevali, di tutte le questioni filosofiche utili per illustrare la difesa dei dogmi, si avrebbe una qualche idea dell'incremento che allora ebbe lo sviluppo del pensiero teologico e filosofico. E dopo il Con-

¹ Cfr. A. Manzoni, *I promessi sposi*, cap. XXIII, n. 430, I-30, ediz. Sansoni 1924.

² Cfr. G. De Ruggiero, *Storia della Filosofia*, p. III *Rinascimento Riforma e Controriforma*, vol. II, Bari 1950, pp. 190-231.

³ Cfr. C. Giacon, *La Seconda Scolastica*, in *Storia della Filosofia* a cura di C. Fabro, Coletti-Roma 1959, vol. I, pp. 405 e ss.

⁴ Cfr. Giovanni Reale / Dario Antiseri, *Il Pensiero Occidentale dalle origini ad oggi*, La Scuola-Brescia, 1983, vol. II, pp. 4-103.

cilio, le università di Parigi, di Lovanio, di Colonia, di Salamanca, di Alcalá divennero centri propulsori di iniziative letterarie e scientifiche; gli Ordini religiosi dei Domenicani, dei Francescani, degli Agostiniani, dei Carmelitani, rinnovati dalle riforme interne, ripresero le loro gloriose tradizioni tra l'emulazione dei nuovi Ordini, specialmente dei Gesuiti e dei Barnabiti; videro la luce pubblicazioni di critica e di polemica, studi esegetici ed edizioni poliglote della Scrittura, edizioni delle opere dei Padri e degli Atti dei Concili, le erudite compilazioni degli « annales ecclesiastici »⁵.

Venne influenzato così fortemente anche lo studio dei problemi filosofici dai quali scaturivano posizioni teologiche. Puntualizzando di più il discorso, possiamo senz'altro affermare che, date le circostanze storiche, dopo il Concilio due scuole teologico-filosofiche si delinearono marcatamente, il Bannesianesimo ed il Molinismo: quella dei Domenicani, questa dei Gesuiti. Il fulcro centrale è il Decreto *de justificatione*, del 13 gennaio 1547, e quello filosofico implicato fortemente è il problema della libertà umana⁶.

Nel Decreto in parola « redarguuntur maxima ex parte errores Lutheri de modo justificationis et cooperatione hominis cum gratia, porro errores Io. Calvini de praedestinatione, sed et errores oppositi Ioviniani et Pelagii necessitatem gratiae ad justificationem obtinendam et conservandam negantium »⁷.

2.1. Il Molinismo.

Sistema filosofico-teologico legato al nome di Ludovico Molina, gesuita spagnolo⁸. Il Molinismo sgorga dal movimento di studi filosofico-teologici dei Gesuiti del 5-6cento: è spiegabile nell'ambiente culturale dell'epoca iniziata dai nomi di Francesco de Toledo⁹, Benedetto Pereira¹⁰

⁵ Cfr. Giacon, *op.cit.*, p. 415.

⁶ Cfr. Denzinger-Schönmetzer, 1520-1583.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 368, editio XXXVI, Herder 1976, p. 368.

⁸ Molina nacque a Cuenca nella Nuova Castiglia il 1535 e morì a Madrid il 1600.

⁹ Francesco de Toledo nacque a Cordova nel 1533 e morì a Roma nel 1596. Dopo un breve insegnamento a Salamanca, venne chiamato a Roma, e fu tra i primi maestri del Collegio Romano. Fu inviato come legato del Papa all'imperatore Massimiliano d'Austria e al re Sigismondo di Polonia; fu nunzio pontificio a Vienna e a Parigi, e poi anche Cardinale. Sue pubblicazioni filosofiche sono: *Introductio in dialecticam Aristotelis*, Roma 1561; *Commentaria in universam Aristotelis logicam*, *ivi* 1572; *Commentaria in 8 libros physic. Arist.*, Venezia 1573; *Comment. in tres Libros De anima*, *ivi* 1575. (Cfr. L. Morati, in *Encicl. Filosofica*, IV, c. 1216).

¹⁰ B. Pereira nacque a Valenza nel 1535 e morì a Roma nel 1610. Insegnò egli pure per molti anni nel Collegio Romano. Ebbe una rara conoscenza delle lingue classiche e orientali, della matematica e della fisica. Fu molto stimato da Galilei, che citò frequentemente la sua opera principale filosofica: *De com-*

e Pietro de Fonseca¹¹. L'occasione di rilievo fu una disputa sorta all'Università di Salamanca fin dal 1582 a proposito di una tesi del gesuita Prudenziò di Montemayor sulla libertà di Cristo. Molina volle approfondire la questione del rapporto tra la libertà umana e la scienza, la predestinazione e la grazia di Dio. Pubblicò pertanto a Lisbona nel 1588 il suo più famoso libro dal titolo « *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos* » che provocò una esplosione fragorosa di speculazione metafisica. Essa si presenta come un commento a dodici artt. della Somma di S.T.,¹² come indica il titolo, ma detti artt. sono semplicemente l'occasione per trattare, in forma e in proporzioni del tutto indipendenti dal testo tomistico, le questioni che stanno a cuore a Molina¹³, anche per combattere il Luteranesimo e il Calvinismo che negavano la libertà dell'uomo.

I principi fondamentali del Molinismo sono cinque, crediamo, di cui due filosofici e tre teologici.

1) In Dio si possono distinguere tre scienze: la scienza di semplice intelligenza che ha per oggetto i possibili, la scienza di visione che ha per oggetto il reale e la scienza media, che ha per oggetto il futuro ipotetico. In virtù della scienza media Dio, anche prima di volere, prevede nella sua essenza ciò che farebbe un uomo libero messo in un ordine di cose o in un altro ordine qualsiasi creabile¹⁴.

municipibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus, Roma 1562, che tratta intorno alla filosofia della natura, e si apre con un'importante e originale discussione sulle relazioni tra filosofia, matematica e scienze naturali (cfr. L. Morati, in *Enc.Fil.*, III, 1280).

¹¹ Nacque a Cortizaba, in Portogallo, nel 1528 e morì a Lisbona nel 1599. Sede del suo insegnamento fu l'università di Coimbra, dove era stata trasferita l'università di Lisbona. A lui si deve se Coimbra divenne centro di studi aristotelici, e se dai maestri di quell'università venne composto il celebre *Cursus coimbricensis*, che venne diffuso in tutta l'Europa e nell'America. La fama del Fonseca è legata ai suoi *Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis*, Roma 1577-Lione 1612, recanti una nuova traduzione del testo aristotelico: dal Fonseca il Molina prende la tripla divisione della scienza in Dio. (Cfr. Morati, *ivi*, II, 474).

¹² Sono esattamente 12 artt.: q. 14, a. 13; q. 22, (tutta, sono 4 artt.); q. 23, aa.1-5; q.14, a.8; q.19, a.6.

¹³ Come si evince dalle opere del Molina: cfr. Morati, in *Enc.Fil.*, III, c.660.

¹⁴ Cfr. Q.14, a.13, disp.52 (p.317 della Edit. Patris Lethielleux, 1876): « Triplitem scientiam oportet distinguamus in Deo... unam mere naturalem quae proinde nulla ratione potuit aliter esse in Deo, per quam omnia ea cognovit, ad quae divina potentia sive immediate, sive interventus causarum secundarium, sese extendit. Aliam mere liberam, qua Deus, post liberum actum suae voluntatis, absque hypothesis et conditione aliqua, cognovit absolute et determinate, ex complexionibus omnibus contingentibus, quatenam re ipsa essent futurae, quae non item. Tertiam denique mediam scientiam qua ex altissima et inscrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii, in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset si vellet, facere re vera oppositum ».

2) Dio concorre all'azione di ogni creatura, anche all'atto libero umano, con un influsso generale indifferente, che agisce non sulla creatura, ma con la creatura (due agenti coordinati) allo stesso effetto: è questo il concorso simultaneo, di cui la nostra volontà si può servire secondo il suo arbitrio¹⁵. Da questi due principi filosofici scaturiscono gli altri tre di indole teologica, (che recitiamo in calce, perché non rigorosamente pertinenti alla ricerca presente)¹⁶.

2.2 Il Bannesianesimo.

Detto così dal teologo Domenico Bañez¹⁷, il quale, richiesto del suo giudizio sull'opera di Molina, rilevò nella Concordia alcune proposizioni erranee. Anche Bañez derivava da una sua scuola; mentre quella gesuitica nelle delicate questioni sul rapporto tra il libero arbitrio e la grazia e la predestinazione stabiliva come punto di partenza la libertà umana per risalire poi all'influsso di Dio, un'altra tradizione scolastica agostiniana e tomistica voleva tenere il cammino inverso; da Dio cioè all'uomo. Bañez, pur essendo sostanzialmente tomista e fedele ai suoi principi, va più in là di S. Tommaso; è riconosciuto, tuttavia, come uno dei massimi interpreti di Tommaso. Anche *i principi fondamentali del Bannesianesimo*, possono ridursi a cinque; però di essi uno è eminentemente filosofico, due sono, per così dire misti, cioè filosofico-teologici, e due esclusivamente teologici.

1) Dio muove la volontà umana nell'ordine naturale: la mozione divina previene la volontà e la determina a voler questa o quella cosa (premozione, anzi predestinazione fisica).

2) Nonostante questa predestinazione, sia nell'ordine naturale che soprannaturale la volontà resta libera perché non perde la capacità di resistere all'influsso divino, sebbene di fatto non resista (libertà in senso diviso, non in senso composto) (filosofico-teologico).

3) Dio prevede gli atti futuri liberi nei decreti della sua volontà, con

¹⁵ Cfr. Molina, ed. cit., p. 319.

¹⁶ 1) C'è un concorso speciale di Dio per gli atti soprannaturali ed è la grazia preveniente che, insieme con la volontà libera, costituisce un sistema di due cause coordinate al medesimo effetto, l'atto salutare, il quale ha dalla volontà la sua vitalità, dalla grazia la sua soprannaturalità. 2) La grazia attuale si riduce allo stesso atto vitale in quanto soprannaturale. 3) Con la scienza media Dio esplora il libero arbitrio umano secondo i vari ordini creatibili e la sua eventuale corrispondenza alla grazia: in tal modo stabilisce la Predestinazione, *post praevisa merita*.

¹⁷ Nacque a Valladolid nel 1528, morì a Medina del Campo nel 1604. Domenicano, insegnò nei conventi dell'Ordine a Salamanca, Avila, Alcalá, Valladolid, e poi alla celebre università di Salamanca dal 1577 al 1600. Autore di celebri *'Commentaria'* a S. Tommaso: In I partem Angelici Doctoris, 2 voll. Salamanca 1584-88;... In IIam Ilae, 2 voll. ivi, 1591-94; altre opere di Commento rimaste inedite, pubblicate nel 1942-44 a cura di V.B. de Hardia. (Cfr. L. Sartori, Bañez, in Enc. fil. I, 569).

cui stabilisce di dare la predeterminazione alla volontà di quelle persone che vuole indurre al bene infallibilmente (Filo+teol.)¹⁸.

Non è difficile constatare come da queste due scuole, la domenicana e la gesuitica, siano scaturite due accuse: Bañez accusa Molina di insegnare dottrine pelagiane e semipelagiane, cioè contrarie alla grazia e troppo favorevoli alla libertà; Molina accusa le dottrine di Bañez come non sostanzialmente diverse da quelle di Lutero e di Calvino.

Il clamore della difesa di entrambe le tesi si accese sulla cattedra e sui pulpiti. Filippo II chiese l'intervento del Papa Clemente VIII¹⁹. Il Papa diede ordine che fossero inviati a Roma scritti e documenti riguardanti le dottrine difese dai Domenicani e dai Gesuiti, perché ne fosse dato da un'apposita commissione un giudizio autorevole, proibendo nel contempo di trattare pubblicamente le questioni. Fu istituita la Congregazione 'De auxiliis' così detta per la discussione (1599). Dal 1602 al 1604 si susseguirono discussioni e deliberazioni. Ma il 3 marzo 1605 moriva il Papa. Dopo il pontificato di un mese di Leone XI, gli successe Paolo V, che aveva assistito come Cardinale alle discussioni. Queste continuarono dal 1604 al 1607; il 28 agosto 1607 il Papa dichiarò che l'opinione dei Domenicani era assai diversa da quella Calvinista e che quella dei Gesuiti era altrettanto diversa da quella dei pelagiani; ordinò che si stesse alle dottrine già approvate dal Concilio di Trento, e proibì ulteriori discussioni e pubblicazioni sui troppo scottanti argomenti. Le discussioni erano durate 13 anni.

3. Dato concettuale e semantica dei termini.

Kant nei suoi scritti afferma ripetutamente e con piena ragione: fra tutte le creature soltanto l'uomo è fine a se stesso²⁰; così la formulazione dell'imperativo categorico che appare nella *Fondazione della metafisica dei costumi*²¹, ma non nella seconda *Critica*²² recita « Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona

¹⁸ Ecco i due punti teologici del B.: 1) nell'ordine soprannaturale la grazia efficace è predeterminazione all'atto salutare; 2) La predestinazione legata alla grazia efficace liberamente distribuita non dipende dalla previsione dei meriti nostri (ante praevisa merita).

¹⁹ Clemente VIII, di Fano, Ippolito Aldobrandini, 9-11-1592-3-III-1605. (Cfr. Biagia Catanzaro-Francesco Gligora, *Breve Storia dei Papi*, Edizioni ORL 1975, p. 201).

²⁰ Cfr. *Critica della Ragion Pratica*, Leipzig, 1897, p. 105.

²¹ Pubblicata nel 1785; invece la *Critica della R. Pratica* è del 1788.

²² La formulazione della *Fondazione*, basata sul concetto altissimo che pone l'uomo non come cosa tra le altre cose, ma al di sopra di tutto, viene lasciata cadere nella 2ª *Critica*, perché Kant vuol portare il suo formalismo alle estreme conseguenze, prescindendo cioè da qualunque concetto di 'fine'. Questa formulazione, infatti, presuppone il principio 'la natura razionale esiste come fine in sè'.

di ogni altro, sempre anche come scopo, e mai come semplice mezzo »²³.

Rosmini si chiede inoltre se questo mondo abbia ancora un significato senza l'uomo. E, a ben ragione, risponde negativamente. Il fine immediato dell'universo è senz'altro l'uomo. Se questo non esistesse, l'universo fisico non avrebbe alcun senso²⁴.

Tutte le creature, al di sotto dell'uomo, sono strumento e via all'uomo come fine immediato. L'uomo è situato al vertice degli esistenti, al centro della realtà e non si può non dire che l'uomo è fine a se stesso.

In questa medesima prospettiva si colloca Tommaso d'Aquino quando afferma « il movimento dell'universo ha come scopo di completare il numero degli eletti...; l'anima umana infatti è più nobile di qualsiasi corpo e dello stesso universo »²⁵; « l'ultima meta del dinamismo generativo dei viventi è l'anima umana, e a questa tende la materia come alla sua ultima perfezione »²⁶.

In una tematica esclusivamente filosofica, chiarite la creazione, la scienza e la volontà in Dio, resta da puntualizzare soltanto la verità della *Provvidenza-governo-concorso*²⁷.

3.1. *Provvidenza.*

Iniziamo col dire che la Provvidenza si distingue dalla scienza sia speculativa che pratica: questa riguarda il fine ed i mezzi, laddove quella per sé e propriamente verte circa i mezzi²⁸.

Inoltre la Provvidenza si distingue dalla legge eterna e naturale, le quali sono supposte dalla provvidenza stessa; ed infine si distingue dalle idee esemplari, che sono piuttosto « rationes rerum creandarum » e non « ratio res creatas perducendi in finem »²⁹. Dunque la provvidenza è³⁰ l'ordine concepito nella mente di Dio per dirigere le cose create al proprio fine. Essa è parte della prudenza e riguarda principalmente i mezzi da ordinare al fine; risiede nell'intelletto, ma presuppone la volizione del fine e precede il governo delle cose, che è la pratica esecuzione della provvidenza.

E' tematizzazione questa d'una filosofia intellettualista, validissima anche oggi, contro ogni affermazione dei materialisti, dei fatalisti, dei

²³ Cfr. E. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 150.

²⁴ E' la conclusione dell'op. » « *Teodicea* », Milano 1845.

²⁵ De Pot. q. V, a. 5.

²⁶ C.G., III, 22.

²⁷ La tematica sulla predestinazione è qui ritenuta teologica, perciò non se ne discorre.

²⁸ Cfr. S. Th. I, q. 23, 3, c.; L. Sent. I, d. 35, I; d. 40, q. 1, 2c; C.G. III, 163; Verit. q. 6, 1; Ad Rom. 8, lect. 6.

²⁹ Cfr. P. Parente, *De Deo Uno*, Romae 1938, p. 286.

³⁰ Da « providere » ovvero da « praevidere »: cfr. Aeg. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, Tomus tertius, Lipsiae-Londini 1839, 536.

pessimisti e deisti, e ciò per due ragioni principalmente: 1) nel mondo c'è un ordine ed una tendenza verso il fine; ma quest'ordine, come ogni cosmica realtà, deve preesistere intenzionalmente nella mente della Causa-Prima; 2) Dio è non solo causa efficiente, ma anche finale di tutte le cose e come tale deve aver concepito il modo di ridurre a sè, fine su premo, tutte le cose create.

A questa provvidenza nessuna creatura sfugge, perché essa, connessa con la causalità divina, è, come questa, universale. Pertanto anche la libertà è subordinata alla divina Provvidenza, la quale non disturba l'ordine della natura, ma lo conserva e lo dirige, servendosi delle cause necessarie per gli effetti necessari e delle cause contingenti, come delle volontà umane, per gli effetti contingenti e liberi³¹.

3.2. *Governo di Dio.*

La Provvidenza, dunque, come abbiamo indicato, è il disegno che Dio, causa efficiente e finale del mondo, ha nella mente per condurre le cose create al loro fine. Ma il disegno deve essere tradotto in pratica; perciò si chiama *governo* la realizzazione della Provvidenza.

Il governo di Dio riguarda l'essere e l'operare delle creature, comprende la conservazione dell'essere e la mozione o concorso all'operare.

Il conseguimento del fine è la suprema perfezione delle cose create: è ragionevole attribuire a Dio tale esecuzione, poiché a Dio appartiene la prima perfezione degli esseri, che è l'essere, e dunque la creazione.

Il governo divino non si esercita in tutto direttamente, ma si serve anche delle cause seconde o necessarie o contingenti, secondo gli effetti che vuol realizzare, senza violentare o disturbare la natura. Dio sapiente agisce *fortiter et suaviter* e raggiunge i suoi fini infallibilmente, nonostante le apparenti riluttanze o defezioni delle creature. Niente sfugge al controllo e al dominio della sua Sapienza e della sua onnipotente volontà, senza imporre necessità, né abolendo la contingenza³².

3.3. *Concorso divino.*

E' l'influsso della Causa-Prima sull'attività della creatura. L'ente finito dipende da Dio nel suo essere per la creazione e la conservazione, deve dipendere, perciò, anche nelle sue operazioni secondo l'adagio sco-

³¹ Cfr. R. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, Paris, 1928, pp. 395 e ss.; A.D. Sertillanges, *St. Thomas d'Aquin*, Paris 1925, I, pp. 312 e ss.

³² E questo è il senso del proverbio « *non cade dall'albero una foglia che Dio non voglia* ». Cfr. S.TH. 1, q. 22, a. 4; q. 23, 1, ad 1; a. 3, ad 3; a. 6; 11, q. 171, a. 6, ad 1; In 1 Sent. d. 39, q. 2, a. 2; d. 40, q. 3; 2, d. 25, a. 2, ad 2; C.G. 3, 71, 72, 73, 74, 163; Verit. q. 2, a. 12; q. 24, a. 1, 13; Quod. 11, 3; 12, 4; Met. 6, lect. 3; Perihermeneias, lect. 14.

lastico « *Operatio sequitur esse* »³³.

Non mancano autori, pochissimi per la verità, che riducono questa dipendenza operativa all'azione creativa e conservatrice di Dio, il quale concorrerebbe all'operazione della creatura remotamente, in quanto le ha dato l'essere e le facoltà per agire. Tale *concorso* vien detto *mediato*, ed è stato sostenuto da Durando³⁴.

Non mancano altri che spingono tanto innanzi l'intervento divino da eliminare l'azione della creatura: tale posizione in filosofia è stata denominata « occasionalismo » ed è stata sostenuta da Malebranche⁵. La « sana » filosofia è unanime nell'ammettere la necessità di un'azione positiva di Dio sulla creatura per spiegarne l'attività. Comunemente si dice *concorso immediato*. Esso viene giustificato con le seguenti ragioni.

Dio soltanto è il suo essere e perciò anche il suo operare essenzialmente; come è essenzialmente essere, è anche essenzialmente azione: in Lui l'operare si identifica con la sostanza, che perciò è essenzialmente dinamica. La creatura, invece, riceve l'essere e, quindi, deve ricevere anche l'impulso all'operazione, perché una potenza non può passare all'atto da sè³⁶.

Inoltre Dio, come prima causa efficiente e finale dell'universo, ha il dominio assoluto su tutte le cose e, perciò, sottrarre l'attività delle creature all'influsso divino è assurdo.

Infine: Ogni attività della creatura è realizzatrice, cioè produce in qualche modo e tocca l'essere delle cose; ma l'essere, effetto universalissimo, deve ridursi a Dio come alla sua causa propria, principale, cui la creatura è subordinata come causa strumentale. S. Tommaso fissa in quattro punti il concorso divino.

Dio è causa dell'azione d'ogni creatura, anche dell'uomo:

- 1) in quanto la crea;
- 2) in quanto la conserva (*concorso mediato*);
- 3) in quanto la muove ad agire;
- 4) e se ne serve come di uno strumento (*concorso immediato*)³⁷.

La teoria della *premozione fisica*, sviluppata dal tomismo così detto rigido o bannesianesimo (di cui sopra) deriva da qui, fino al concetto di *predeterminazione ad unum* (formula più caratteristica del bannesianesimo).

4. Riflessioni filosofiche.

La motivazione della problematica è eminentemente determinata da ragioni pratiche, riguardanti la vita umana ed il modo di intenderla. Le

³³ Cfr. N. Signoriello, *Lexicon Peripateticum Philosophico-Theologicum*, Napoli 1854, pp. 248. Le altre formule dell'aforisma a p. 213, XVII.

³⁴ Durando da San Porziano, n. a St-Pourçain (Allier, Francia centrale) nel 1270 ca, e morto a Meaux nel 1332 ca. Cfr. Bettoni, *Durando*, in *Enc. Fil.*, 1 (1957), col. 1767.

³⁵ Cfr. Reale-Antiseri, *op.cit.*, vol. II, pp. 292-300.

³⁶ Cfr. P. Orlando, *Filosofia dell'essere*, Napoli 1979, pp. 79-88.

³⁷ Cfr. S. Tommaso, *De Pot.*, q. 3, a. 7.

due posizioni descritte hanno lo stesso merito, innegabile per ambedue: lo scopo pratico. Ribadiamo un aspetto di fondo: il molinismo assume tutto il suo significato quando si pensa al pessimismo antropologico ed al conseguente fatalismo delle dottrine protestantiche negatrici dei valori umani distrutti dal peccato originale. Come opposizione al protestantesimo e al giansenismo, il molinismo contiene un'istanza di verità. Parimenti il bannesianesimo intende tener fermo alla priorità assoluta di Dio e alla dipendenza totale dell'esistente particolare, anche qui per un conseguente atteggiamento di vita spirituale³⁸.

Dopo questa considerazione di fondo, crediamo poter fare questi modesti rilievi, e come già più volte esplicitato, sono solo sotto l'angolazione filosofica.

4.1. *Al Molinismo.*

1) La *scienza media è superflua*, perchè non si distingue dalla scienza di semplice intelligenza: ambedue hanno per oggetto l'ente-possibile prima d'ogni decreto della volontà divina, la quale soltanto può liberamente far passare il possibile all'ordine reale³⁹.

2) E poi: gli schemi od ordini delle cose a.b.c.,... e delle circostanze che sono l'oggetto della scienza media, non sembrano intelligibili, nè tanto meno spiegabili, nell'ordine della possibilità, vale a dire fuori della realtà. Difatti: in ciascun ordine agiscono sempre cause libere, le quali, per loro natura, esclusa la mozione divina, sono indifferenti, poste anche le circostanze, a meno che non vogliamo scivolare in un determinismo di circostanze, che poi è contrario ad ogni esperienza umano-psicologica⁴⁰.

3) Gli schemi, gli ordini, supposto anche l'influsso proprio delle essenze creabili, a causa della libertà, e noi parliamo di cause-libere, non hanno né possono avere per sé fissità alcuna o rigidità alcuna perché libere: come possono essere viste da Dio con certezza?⁴¹.

4) La scienza-media limita non solo la libertà divina ma anche la causalità divina, perché la libertà divina non si estende a tutte e a cia-

³⁸ Circa gli anni trenta la discussione era ancora accesa ed aspra. Parente esattamente scrive nel 1938 così: « Difficile invenitur Auctor qui alterutrum systema, thomismum nempe et molinismum, serena obiectivitate exponat. Nondum enim, post quattuor saecula transacta, ex adversariorum animis acrimonia discessit! » (cfr. Op.cit., p. 244, n. 2 in calce). Da consultare opportunamente: Fr. Diekamp, *Theologiae Dogmaticae Manuale*, Paris 1933, vol. I, pp. 217 e ss.; Th. De Régnon, S.J., *Bannésianisme et Molinisme*, Paris 1890; L. Gayraud O.P., *Thomisme et Molinisme*, ivi 1890; A. D'Alès, S.J., *Providence et libre arbitre*, Paris 1927; R. Garrigou-Lagrange, O.P., *S. Thomas et le Néomolinisme* (in: *Dieu*, p. 791 e ss.); cfr. *Molinisme* in DTC.

³⁹ Cfr. S. Th., I, q. 14, aa. 9.10.11.12.

⁴⁰ Cfr. ivi, a. 16.

⁴¹ Questa difficoltà è avvertita anche da autori molinisti, per es., D'Alès, op. cit., p. 114.

scuna cosa creabile, ma soltanto ai vari ordini o schemi; per es.: scelto l'ordine *a*, certamente, se non per necessità, le cose future sono nel modo *a*, e così via.. Insomma: Dio non potrà cambiare alcunché di futuro contingente d'un determinato ordine senza cambiare l'intero ordine⁴².

5) E poi: è veramente Dio scusato dalle colpe degli uomini nel sistema di Molina?

Qui s'avverte il nesso tra il primo ed il secondo principio, innanzi indicati, del molinismo. Se Dio, infatti, vede ed infallibilmente cosa farà la libertà in questo o in quello determinato ordine di cose, perché pone il povero agente in quelle circostanze, nelle quali cadrà, come, con certezza, Egli vede?⁴³.

6) Inoltre: considerando il concorso simultaneo più a fondo, dobbiamo notare con Bogliolo che «una simultaneità totale non sembra possibile. Infatti, sotto l'aspetto ontologico, fra Dio e la creatura non vi è una simultaneità. La simultaneità ontologica implica uguaglianza ontologica. Al contrario bisogna affermare risolutamente la posteriorità e la subordinazione nell'essere e nell'agire delle creature rispetto al Creatore, e la priorità trascendente dell'attività creatrice. Sostituire la simultaneità all'aposteriorità della creatura e alla priorità del Creatore, significa porre, inavvertitamente, il Creatore e la creatura sullo stesso piano, cosa che certamente i molinisti non vogliono»⁴⁴.

7) Che se dal piano ontologico spostiamo il dato simultaneo a quello cronologico, allora la posizione ridiventa insostenibile oltremodo, poiché si verrebbe ad attribuire un significato temporale alla divina attività, che è assolutamente sopratemporale: se temporalizziamo l'attività di Dio, si temporalizza Dio stesso che si identifica con la sua azione⁴⁵.

8) Supposta la simultaneità dell'agire divino e dell'agire creato, Dio prevede il comportamento della creatura mediante la scienza media (dei futuribili). Dopo la previsione dell'indipendente agire della creatura, Dio destina l'uomo al cielo o all'inferno, secondo la scelta fatta dalla libera volontà. Così il Molinismo. Ma: a parte il fatto che non ha senso, come abbiamo indicato, moltiplicare le scienze in Dio, Dio, mediante l'unica scienza di visione immediata, coincidente con l'unico atto del vedere divino, vede, come presente, tutto ciò che sarà realizzato liberamente o necessariamente nel futuro. «Vede semplicemente, non *prae* e senza *post* (senza prefissi e senza suffissi), il passato il presente e il futuro, come interamente presente. Ogni atto futuro e ogni avvenimento futuro di-

⁴² S.Th., 1, q. 14, aa. 13.14.

⁴³ Cfr. *ivi*, a. 15.

⁴⁴ Cfr. L. Bogliolo, *Metafisica e Teologia razionale*, Pontificia Università Urbaniana-Roma 1983, p. 289.

⁴⁵ «Actio Dei est sua essentia et sua potentia»: Cfr. S.Th., 1, q. 14, a. 4; q. 19,a.1,4, ad 2; q.25,a.1, ad 2; q.30,a.2, ad 3; q.41,a.4 ad 3; q. 45,a.3, ad 1; q.54, aa. 1.2.3.; q. 77,a.1,2; q. 79,a.1; q. 87,a.3; I-II, q. 49, a.4; q. 55, a. 2 ad 2, ad 3; III, q. 9, ad 1.

nanzi a Dio semplicemente è. Tutti i verbi che si riferiscono a Dio debbono essere coniugati al presente eterno ch'è Dio stesso »⁴⁶.

9) Molina si presenta come commentatore di S. Tommaso, abbiamo indicato; ma Tommaso non ammette la scienza media: la scienza media non è di origine tommasiana⁴⁷.

4.2. *Al Bannesianesimo.*

La formula più caratteristica del B., come già indicato, è 'predeterminazione fisica'. Dio, come Primo Ontologico assoluto, predetermina fisicamente l'attività della creatura. La stessa libera attività dell'uomo è mossa alla scelta dall'attività creatrice di Dio.

Rileviamo.

1) Non si vede come possa sussistere ancora la libertà dell'uomo: 'posita praedeterminatione physica, scrive Parente⁴⁸, ad actum, et quidem non tantum ad eius exercitium sed etiam ad eius specificationem particularem, aegre in homine concipitur vera et propria libertas, ideoque, sublato dominio priorum actuum, difficile explicatur quomodo homini, non autem Deo, peccata imputanda sint, cum Deus omnem actum humanum determinet ».

2) L'espressione 'predeterminazione fisica' sembra piuttosto dura per significare l'attività creatrice: l'agire creante di Dio trascende il modo creato. Tornano qui tutte le caratteristiche dell'agire dell'esistente particolare⁴⁹, e quelle del creare⁵⁰.

3) Giustamente incalza ancora Parente « non recte Bannesiani totum actum voluntatis liberae sub omni ratione a decreto voluntatis divinae dependentem faciunt, negligendo influxum proprium essentiae creatae in operationem suam, non obstante influxu Dei. Quaevis enim essentia creata, prout fons talium operationum, ita elicit actum suum sub influxu divino, ut actus ille quoad entitatem a Deo dependeat, quoad spe-

⁴⁶ Cfr. Bogliolo, op. cit., pp. 289-90.

⁴⁷ Alcuni autori, antichi e recenti si sforzano di dimostrare l'origine tommasiana della scienza media: non condividiamo affatto. Cfr. R. Arnou, S.J., *Theologia Naturalis*, Romae 1943, pp. 170-189.

⁴⁸ Cfr. Parente, op.cit., p. 245.

⁴⁹ Essa è: parziale / potenziale / subordinata / condizionata / limitata / temporale / spaziale / successiva / imperfetta / intrinsecamente composta... Cfr. Bogliolo, op.cit., p. 268.

⁵⁰ Il creare, invece, è azione: semplicissima / perfettissima / totale / attualissima / infinita / sussistente / assolutamente una e semplice / eterna / intellettuale / liberissima / personale / sopra ogni successione / sopra ogni tempo / sopra ogni spazio / assolutamente immediata / indipendente... Cfr. Bogliolo, *ivi*, p. 269.

cificationem vero (dici solet: quoad taleitatem) a creatura ipsa et ab eius forma. Nam secundum suam formam aliquid et est et operatur: connexio intima et necessaria inter formam et eius effectum, seu actum, dependet a Dei voluntate quantum ad actuationem, non vero, saltem totaliter, quantum ad naturalem indolem. Si hoc verum est de quacunque creatura, qua utitur Deus tamquam instrumento, a fortiori verum debet esse de creatura libera, quae natura sua a Deo habet ut magis proprie influere et producere possit talem actum »⁵¹.

4) Il determinare di Dio non ha nulla a che fare con la forza determinante di una creatura rispetto ad un'altra creatura.

5) Il predeterminare creante è situato al di sopra di ogni modello finito. Più che determinante, è fondante l'autodeterminazione. E' posto su un piano superiore⁵².

6) Ma se determinante non è felice, tanto meno lo è con l'aggiunta del prefisso *pre*, cioè predeterminante. L'attività creante non è né prima, né dopo; è al di sopra, è diversa, è trascendente, è al di là d'ogni prima e d'ogni dopo, dunque non sopporta *pre*. I due verbi determinare, supposto che si possa riferire a Dio, e predeterminare si coniugano secondo il tempo presente: per Dio non ci sono altre possibilità a meno che non intendiamo scivolare in un razionalismo antropomorfo.

7) Fissando ancora l'attenzione sul termine predeterminazione, riferito alla libera scelta della creatura razionale esso appare infelice, poiché la razionalità per definizione è autodeterminazione, e la razionalità è dell'uomo, come di lui è l'autodeterminazione⁵³.

8) Quanto poi ai futuribili, non sembra indegno di Dio e quasi ridicolo che egli emetta infiniti decreti soggettivamente assoluti fin dall'eternità, i quali giammai verranno poi posti in esecuzione?

9) Infine notiamo che l'espressione determinazione fisica, come pure predeterminazione fisica, non ricorrono mai in S. Tommaso⁵⁴: dunque la predeterminazione fisica non è tommasiana.

In conclusione: al quesito 'per quale via la scienza delle cose future è certa', « thomistae solvunt quaestionem decretis praedeterminantibus et adstruunt mysterium conciliationis libertatis sese determinantis cum determinatione divina. Molinistae, ablato hoc mysterio, aliud non minus

⁵¹ Cfr. op.cit., pp. 245-6.

⁵² Cfr. III Sent., Dist. 23, q. 1, sol. 1.

⁵³ Cfr. De Pot. q. 3, a. 7, ad 9.

⁵⁴ Nel senso della indagine presente. I pochi luoghi tomisti hanno tutt'altro significato; così: 1) in S.Th., 1, q. 23, a. 1 ad 1; non tratta dell'atto libero umano; In Dion. De div. Nominibus 5,3 si ha l'espressione « supersubstantialis Dei essentia praedeterminavit et omnia produxit »; dunque non nell'atto libero; anche l'espressione determinatio ph. non ricorre nel senso indicato ad es., In II Sent. 36, 1, 5: « et quia prima determinatio quae aliquid determinatur, est determinatio per formam generis; ideo huiusmodi actus ex... »; In libros de anima II-III, 2, 8, numero 9: « quia determinatio quantitatis in rebus naturalibus est ex forma, quae est principium speciei, magisquam ex materia... »; come si può facilmente constatare, siamo in altri campi, totalmente diversi.

ponunt in ipso Deo, quatenus contingentiam futurorum quodammodo includunt in ipsa essentia divina, in qua Deus quadam necessitate ea videt »⁵⁵.

5. *Approfondimento di riflessione.*

Diamo alcune riflessioni per un discorso globale e, speriamo, suadente, sulla questione che andiamo esponendo. Nessuno può avere la pretesa di dire la parola definitiva o di dare un tocco di conclusione in materia. Ma, poggiando il nostro assunto su punti chiari e di filosofia e di scienze antropologiche, lo riteniamo come quello che può essere di soddisfazione al nostro intelletto e alla nostra volontà, o meglio a tutto l'uomo.

Due i punti fondamentali della nostra tesi.

5.1. *Natura e fenomenologia della decisione.*

La decisione è un atto che richiede la maturità dell'uomo e nel quale l'uomo solo è capace di realizzare se stesso, di rivedere situazioni precedenti, di far sorgere nuovi motivi, di potenziare al massimo le energie per la realizzazione del suo progetto.

Hans Thome⁵⁶ offre il frutto delle sue ricerche, che dicono: la decisione non nasce da una lotta fra opposti motivi, né da una sovrana decisione di un Io, ma piuttosto da una situazione problematica, nella quale l'uomo si trova a dover risolvere il conflitto presente in vista di un progetto di vita in prospettiva futura. Naturalmente il conflitto non è mai piacevole, e la stessa soluzione, pertanto, non è facile, non è esente da lotta, da sofferenza. Dunque: la decisione è una risposta alla situazione problematica che coinvolge il soggetto, lo proietta in una situazione futura.

La decisione, come si vede, non è un dato semplice, bensì complesso. Comporta diversi momenti: 1) « innanzi tutto avere una percezione chiara della situazione, chiara nel senso che si veda la situazione problematica come una situazione che impegna tutto il proprio essere; 2) il soggetto di fronte alla situazione problematica si trova in uno stato di disorientamento, stato che deve superare riorientandosi, ed è questa la seconda fase del processo decisionale in cui il soggetto, dopo aver attivato tutto il potenziale di informazione e centrato il problema, vi si distanzia in una osservazione il più possibile obiettiva, 3) per poi passare

In questa doverosa puntualizzazione s'appalesa chiaramente che il nostro dire s'appunta su una capacità di decisione che è individuale, e

⁵⁵ Cfr. Op.cit., p. 247.

⁵⁶ Cfr. Thome Hans, *Dinamica della decisione umana*, PAS-Verlag., Zürich 1964.

alla soluzione che è la III fase, definitiva, del processo decisionale »⁵⁷. presente soprattutto nell'uomo maturo: solo l'uomo adulto, maturo e sano, è capace di rispondere con decisione libera e cosciente. Ed è questo l'atto umano che intendiamo armonizzare con l'azione di Dio.

Nella decisione, perciò, si manifesta pienamente l'atto libero volontario; ma questo atto non dipende da una sola facoltà, la volontà, ma da tutta la personalità. Anzi la stessa volontà è stata da alcuni psicologi definita come « l'intervento della personalità totale nella motivazione di ogni atto particolare »⁵⁸.

E la stessa personalità umana matura: la maturità completa consiste esattamente nell'autodeterminazione. Nella personalità influiscono condizionamenti biologici e condizionamenti psicologici (dei quali non ci occupiamo in questa sede)⁵⁹, ed è dalla complessa intenzione dinamica tra questi fattori che nasce e si sviluppa la personalità.

Questa, abbiamo già detto, non dipende da una sola facoltà, per lo stesso motivo l'uomo è uomo, cioè un essere unico, meraviglioso ed irripetibile. Non si deve mai perdere di vista tutto l'uomo, perché l'uomo è tale nella sua unità ed unicità. Mai, anche in una personalità matura, i fattori biologici sono del tutto separabili da quelli psicologici. Nel settore conoscitivo, che è quello che più ci interessa, per es., la percezione dipende strettamente, in condizioni normali, dalla sensazione⁶⁰. Un'ultima parola, ancora, su maturità e libertà per il nostro assunto. Proprio nell'atto volontario si manifesta il massimo della libertà; e di questo atto volontario, in senso pieno, è capace solo l'uomo adulto, maturo e sano: il tutto fuso, ripetiamo, in una unità ed unicità.

⁵⁷ Cfr. Fr. Mercurio, *Natura e limiti bio-psicologici della libertà nelle decisioni umane*, in *Anime e Corpi*, n. 84, 1979, p. 414.

⁵⁸ Paul Guillaume, *Manuale di psicologia*, Giunti, Firenze 1966.

⁵⁹ E' argomento scientifico non filosofico. Il Mercurio, nel l.c., li determina così: condizionamento biologici: a) ereditario, b) nervoso, c) endocrino; condizionamenti psicologici; continua l'A. cit.: la psicologia studia la condotta nel suo aspetto esterno e nella sua faccia interna, come evento di coscienza e anche nei suoi meccanismi inconsci, il soggetto di tale condotta è la personalità...; H.J. Eysenck definisce la personalità « la somma totale degli schemi compartimentali attuali o potenziali di un organismo, come sono determinati dall'eredità e dell'ambiente. Essa ha origine dall'interazione funzionale dei quattro principali settori in cui questi schemi di comportamento sono organizzati: il settore conoscitivo (intelligenza), il settore conativo (carattere), il settore affettivo (temperamento), il settore somatico (costituzione). G.W. Allport la definisce l'organizzazione dinamica entro l'individuo di quei sistemi psicofisici che determinano il suo adattamento unico al suo ambiente » (cfr. l.c., p. 417).

⁶⁰ Va da sè che in condizioni patologiche si possono percepire stimoli inesistenti (allucinazioni); sono noti l'influenza di lesioni cerebrali sullo sviluppo e sulle manifestazioni della intelligenza, l'influsso di malattie come l'arteriosclerosi sulla memoria, l'influsso degli ormoni sull'affettività... Oggi è posta in evidenza la stretta relazione tra soma e psiche, tra biologico e psicologico. Basti citare per tutti gli studi di Nic. Pende, *Trattato di Biotipologia Umana individuale e sociale*, Milano, 1939.

Da quanto abbiamo fin qui esposto si può ricavare, con facilità, che tutte le teorie psicologiche nell'attualizzarsi della condotta umana, non vedono l'agire di questa o di quella facoltà, ma della personalità che tutte le comprende (intelletto, volontà, affettività, tendenze, sensi,...).

Ma se è complessa l'azione umana, ci è dato pure analizzarla con sguardo filosofico. Sotto tale angolazione riteniamo di grande importanza la distinzione, nello stesso atto di volontà, tra l'*esercizio* e la *specificazione* dello stesso atto di volontà: l'*esercizio*, principalmente e totalmente, viene attribuito a Dio, la *specificazione*, invece, alla volontà stessa secondo l'apprensione dell'intelletto circa i beni appetibili⁶¹.

5.2. *L'intellettualismo*: nella contemplazione dell'uomo totale.

Dato dottrinale tomista.

Un linguaggio sobrio e lucido trasmette l'insegnamento del grande intellettualista di tutti i tempi. Possiamo senz'altro iniziare dall'art. III del *De Pot.* (cui già ci siamo riferiti): Dio è la causa principale dell'operazione della natura e della volontà, non soltanto « in quantum dat virtutem agendi et in quantum conservat eam », ma anche « in quantum applicat(virtutem)actioni et in quantum eius(Dei)virtute omnis alia virtus agit », il che significa, come precedentemente aveva asserito l'A. che « Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis »⁶². Dunque, anche l'agente libero, in quanto tale, è secondo S. Tommaso come strumento (= causa strumentale) dell'agire divino⁶³. Però, come abbiamo avuto modo di esplicitare, giammai parla di influsso divino, ovvero di premozione fisica, negli atti liberi; sempre categoricamente rivendica l'integra libertà. Scrive: « Dicendum quod Deus operatur in omnibus, ita tamen quod in unoquoque secundum eius conditionem. Unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi et sicut determinans naturam ad talem actionem; in libero autem

⁶¹ Cfr. L. Billot, *De Gratia Christi*, p. 30, Romae 1928⁴. Van der Meersch, *Tract. de divina gratia*, n. 271 e ss.; *ScG.*, III, cc. 89-91; *De Pot.* q. 1, a. 4 e nelle risposte.

⁶² Suarez fu il primo che, in *Disput. Metaph.* d. 22, sect. 2, afferma che S. Tommaso nella *S.Th.*, I, q. 105, a. 5 e nella *S.c.G.*, III, 70 « tacite retractasse » il quarto modo, cioè che anche l'agente libero è come strumento della potenza divina e che è la tesi del *De Pot.*. Ma i tomisti S. Dummermuth, *Thomas et doctrina praemotionis physicae*, Paris 1907, p. 35, N. Del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, Friburgi 1907, III, pp. 431 e ss. ritengono gratuita l'asserzione del Suarez. Difatti: *S.T.* nel testo cit. della *Somma Teologica* si esprime così: « secundum agens agit in virtute primi agentis », e le stesse parole sono nel *De Pot.* proprio per esprimere la strumentalità. Parimenti nella *S.c.G.*, c. 70 c. 67 e nel c. 147 del L. III; nel L. IV, c. 41 « Omnes enim homines comparantur ad Deum ut quaedam instrumenta, quibus operatur ».

⁶³ Cfr. *S.Th.*, I, II, qq. 9-10, 21, a. 4 ad 2um; *S.c.G.*, III, cc. 66-67; 88-89; IV, cc. 147-9; I, cc. 41-44; *De Verit.*, q. 24, a. I; *De Malo*, q. III, a. 2 ad 4um.

arbitrio hoc modo agit ut virtutem agendi sibi ministret in ipso operante liberum arbitrium agat; sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur»⁶⁴. E con maggiore chiarezza ancora scrive « Ipsa enim potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum non est ab alio determinante sed ab ipsa voluntate »⁶⁵. La stessa dottrina ripete l'Angelico nel *Commento al Libro delle Sentenze*⁶⁶.

Ancora: nelle *Questioni Disputate* Tommaso sviluppa la sua dottrina sempre conservando le due posizioni, cioè la mozione fisica nella volontà da parte di Dio e la libertà dell'uomo anche sotto l'influsso di detta mozione⁶⁷. Citiamo al riguardo un ultimo testo, riassuntivo e comprensivo: « Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas »⁶⁸.

L'identico insegnamento resta nelle due opere maggiori di Tommaso, cioè nelle due *Somme*. Riferiamo in calce le citazioni, per non ripeterne molte; sinteticamente riferiamo « oportet ergo omnium voluntatum et electionum motus in divinam voluntatem reduci, non autem in aliquam aliam causam, quia solus Deus nostrarum voluntatum et electionum causa est »⁶⁹,... « Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quae determinant esse »⁷⁰.

Concludendo questo breve specimen della dottrina di Tommaso, possiamo dire, senza tema d'essere contraddetti, che il d'Aquino insegna che la creatura è mossa da Dio come strumento, che l'azione divina determina e specifica a questo o a quello secondo la propria natura e condizione. Il che s'avvera maggiormente per la volontà, che è natura nobilissima... Come poi la volontà umana possa specificare l'azione divina, Tommaso lo spiega con la distinzione, di cui sopra dicemmo, tra l'esercizio dell'atto volontario (=azione della volontà) e la specificazione dell'atto stesso, che avviene mediante l'oggetto formale conosciuto dall'intelletto e proposto come bene alla stessa volontà.

Principi d'una soluzione del problema.

Tutti siamo convinti, credo, che la presenza di Dio nel mondo, e la compresenza di Dio con l'uomo siano la questione della questioni, e

⁶⁴ *In II Sent.* dist. 25, q. unica, a. I ad 3um.

⁶⁵ *Ivi*, d. 39, q. I a. I; d. 28, q. I a. I.

⁶⁶ *Ivi*, *In IV Sent.* d. 4, q. I, a. 3 ad 1um.

⁶⁷ *De Verit.* q. 22, a. 8; q. 5, a. 5, ad 1um; *De Pot.* q. III, a. 7 ad 13um; *De Malo*, q. 6.

⁶⁸ *Ivi*, ad 3um; *De Verit.* q. 24, a. I ad 3um.

⁶⁹ *S.c.G.* I, 68; *S.Th.* I-II, q. 10, a. 4, c. e ad 1um; q. 9, a. 6 ad 3um; *S.c.G.* III, c. 88; C. 89.

⁷⁰ Cfr. *Ivi*, c. 91.

che se la mente umana riuscirà a risolverla, avrà risolto tutti gli enigmi dell'universo. Questo è da tenersi presente eminentemente.

Difatti:

1) l'analisi dell'esperienza postula l'Essere Supremo trascendente tutti i particolari esistenti e, perciò, superiore al nostro modo finito di conoscere. Non possiamo conoscere la essenza dell'Infinito com'è in se stessa, possiamo solo dire che tutte le positività d'essere finite sono nell'Infinito. Dobbiamo pure negare che si trovino nell'Infinito, come si trovano nel finito. Tutto ciò che si riferisce all'Assoluto o al rapporto tra l'Assoluto ed il mondo, rimane altamente superiore alla nostra mente, e sfugge a ogni nostro finito concetto⁷¹: tutto deriva dall'eccedente ricchezza della pienezza d'essere di Dio e dalla radicale insuperabile finitezza della nostra mente.

L'infinito è sproporzionato al finito: nessun argomento di indole aprioristica e deduttiva può distruggere il fatto certo ed evidentissimo.

2) La dipendenza del finito dall'Infinito.

La sussistenza degli esistenti particolari, anche quando è chiaramente libera ed attiva, manifesta apertamente, sia nell'essere sia nell'agire, insufficienza, e, perciò, dipendenza. Siamo costretti a riconoscere tale dipendenza in forza dell'attributo dell'identità. Dipendenza nell'essere, perfezione radicale, dunque dipendenza totale: ciò dalla riflessione sull'esperienza immediata. Costatazione, questa, che non può essere infirmata da apriorismo alcuno: la sana filosofia deve, piuttosto, solo sforzarsi di spiegarla: ogni esistente particolare non è l'essere, lo ha, lo partecipa e trae tutti i suoi valori dall'Essere impartecipato (per essenza)⁷².

3) Riflettiamo sulla volontà umana ed i suoi atti.

I filosofi comunemente distinguono un duplice atto di volontà, della volontà come natura⁷³ e della volontà come ragione⁷⁴: la prima tende al bene universale, quasi considerato in astratto, cioè sotto la ragion di bene; l'altra è tendenza al bene concreto, secondo un giudizio di ragione⁷⁵.

Si scorge, di solito, un analogo procedimento nella volontà come nell'intelletto⁷⁶: l'intelletto conosce o per semplice apprensione, che è l'intuito istintivo dell'oggetto, ovvero mediante il giudizio, nel quale propriamente risiede la verità o la falsità⁷⁷.

⁷¹ Cfr. P. Orlando, *L'Essenza di Dio*, in *Intrepido Pastori*, Romae 1984, pp. 215-47.

⁷² Cfr. P. Orlando, *Filosofia dell'essere*, cit., pp. 101-114.

⁷³ In greco *thélesis* da *thélo* = voglio, nel senso di bramo, amo, desidero, son disposto a, consento: cfr. L. Rocci, *Vocabolario Greco-italiano* p. 543.

⁷⁴ In greco *boûlesis* da *boûlomai* = desidero: cfr. Rocci, l.c., p. 363.

⁷⁵ Cfr. P. Siwek, *Psychologia Metaphysica*, Romae 1944, pp. 326-244.

⁷⁶ Cfr. Siwek, l.c..

⁷⁷ Cfr. P. Hoenen, *La Théorie du jugement d'après St.Th. d'Aquin*, Romae 1946.

Parimenti: nella volontà si scorge un movimento nel bene universale, quasi istintivo (relativo alla prima operazione dell'intelletto), e perciò naturale e necessario; e, diversamente, un movimento della volontà come ragione è secondo il giudizio, e dunque libero od elettivo⁷⁸.

Di più: poiché la volontà è tendenza(appetito)razionale, ha inclinazione pari all'intelletto: questo, facoltà universalizzante, intende il particolare dall'universale; quella ha come oggetto proprio e formale il bene universale, che cioè non ha limitazione alcuna, e come tale si verifica solo in Dio, e parzialmente risplende nei beni creati. La volontà, dunque, naturalmente tende al bene perfetto, e naturalmente l'appetisce, come qualsivoglia natura od essenza inclina necessariamente al bene adeguatamente conveniente. Laddove, verso i beni finiti, contingenti, particolari la volontà tende in quanto hanno più o meno di bene partecipando di quello sommo, e ciò sotto la luce dell'intelletto. E' chiaro, perciò, che s'afferma che la volontà naturalmente e necessariamente (come natura) tende al bene sommo come termine completo cioè fine, nel quale si appaga totalmente; ai beni particolari poi, tende non necessariamente, cioè vi tende liberamente. La libertà, per l'appunto, non è circa il fine, ma circa i mezzi (=Volontà come ragione). Giustamente osserva S.T., nella volontà si verifica una certa necessità ed una totale libertà, non secondo la stessa ragione: « In voluntate oportet inveniri non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni; et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate, quod ei competit in quantum voluntas est »⁷⁹. Anzi l'inclinazione naturale al fine è richiesta come fondamento della libertà⁸⁰.

In sintesi: La volontà, come natura, tende al bene intuito istintivamente, e necessariamente al bene concreto conosciuto come perfetto (=fine ultimo)⁸¹; come ragione tende liberamente ai mezzi, secondo il giudizio della ragione).

4) *Lavorio intellettuale-volitivo nell'atto libero.*

Ribadite e la complessità dell'atto libero-volontario e la distinzione, altrove indicata, tomista, dell'esercizio e della specificazione dello stesso, possiamo affermare che il volontario-libero procede contemporaneamente

⁷⁸ S.Th. I-II, q. 10, aa. 1-2.

⁷⁹ Cfr. *De Verit.* q. XXII, a. 5.

⁸⁰ S.Th., I, q. 82, a. 1; I-II, q. 8, a. 3; I, q. 82, a. 2; I-II, q. 17, a. 1; *De Verit.* q. XXIV, aa. 1.2.

⁸¹ La necessità di cui si parla non può essere identificata col movimento necessario delle altre facoltà di natura non intellettuale, poiché la volontà, anche come natura, agisce sempre rischiarata dall'intelletto, e perciò non ciecamente, ma illuminata e coscientemente.

dalla volontà e dall'intelletto. Per cui: si suol dire che la libertà è radicalmente e causalmente nell'intelletto, formalmente e soggettivamente nella stessa volontà⁸². Difatti: la scelta pratica della volontà tien dietro alla scelta speculativa dell'intelletto, onde giustamente Aristotele prima e Tommaso dopo chiamarono il libero arbitrio « intelletto appetitivo » o « appetito intellettuale »⁸³.

S. Tommaso opera una profonda indagine circa il mutuo lavoro dell'intelletto e della volontà. Inizia col dire che l'intelletto è « nobilior » della volontà per l'eminenza dell'oggetto che è il vero che realizza la perfezione d'essere prima del bene⁸⁴. Indi T. ne approfondisce l'azione scrivendo: « Movere dupliciter contingit, i.e. per modum agentis seu efficienter sicut impellens movet impulsum et per modum finis et obiecti seu formaliter, sicut visibile movet visum; primus motus est ad exercitium actus, secundum vero est ad specificationem eius »⁸⁵.

Il fine della volontà, che è il bene, contiene in sé i fini particolari delle altre facoltà, perciò la volontà muove le altre potenze, non escluso l'intelletto, a modo dell'agente; ma, poiché la conoscenza del bene deve illuminare l'appetito, l'intelletto muove la volontà a modo dell'oggetto⁸⁶.

Interferiscono, dunque, intelletto e volontà, ma non secondo lo stesso motivo, per motivazione bensì diversa, appunto così: la volontà muove l'intelletto come causa efficiente, cioè all'esercizio dell'atto, l'intelletto muove la volontà formalmente, cioè secondo la specificazione dell'atto. E per evitare il processo all'infinito ci si appunta per prima nell'intelletto. Indi T. prosegue dicendo: « Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis; sed principium consiliandi et intelligendi est aliquid intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus »⁸⁷.

Dunque: nell'ordine causale Dio per primo muove all'esercizio dell'atto l'intelletto e la volontà; ed il primo conosciuto, a sua volta, determina e specifica il primo voluto: indi la volontà attuata muove all'esercizio l'intelletto e le altre facoltà⁸⁸.

Ma c'è di più: l'esercizio della facoltà è da ridursi all'azione causale-efficiente, mentre quello della specificazione all'azione di causalità-formale⁸⁹.

Di certo: la nostra volontà si trova in una duplice indeterminazione: soggettiva una ed oggettiva l'altra. Soggettivamente, essa è in potenza a

⁸² Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2um; *De Verit.* q. XXIV, aa. 1-2.

⁸³ Cfr. *S.Th.*, I, q. 83, a. 3.

⁸⁴ Cfr. *La mia Fil. dell'ess.* cit., pp. 239-253. Cfr. anche M. GIGANTE, *Genesi e struttura dell'atto libero in S. Tommaso*, Giannini, Napoli 1980.

⁸⁵ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 9, a. 1 ad 3um.

⁸⁶ Cfr. *ivi*, I, q. 82, a. 4.

⁸⁷ Cfr. *S.Th.* I, q. 82, a. 4, ad 3um; *De Malo* q. VI a. unic..

⁸⁸ Cfr. *Ivi*, I-II, q. 9, a. I; q. 10, a. 2.

⁸⁹ Cfr. A-D. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, Paris 1910, vol. II, pp. 206-88; G. Mattiussi, S.J., *Le XXIV tesi della fil. di S. Tommaso d'Aqu.* Roma 1917, 2ª ediz. Roma 1925; di questa, cfr. c. XII.

porre o non porre il suo atto; oggettivamente, essa è indifferente ed indeterminata verso i molti-tutti beni presentati dall'intelletto. E' necessario, perché l'azione libera ci sia, che venga rimossa questa duplice indifferenza o indeterminatezza.

5) *L'azione di Dio nella volontà dell'uomo.*

La volontà è potenza, è facoltà⁹⁰, dunque non può da sé passare all'atto, anche iniziale, se non mossa da altro Ente-in-atto. Tommaso afferma prima l'azione del Primo-Motore⁹¹ e poi esplicita Dio⁹².

Dio muove la volontà intrinsecamente, perché causa potenzialità di volere, la volizione stessa, cioè l'esercizio dell'atto volitivo. Inoltre: muove *quasi-ab-estrinseco* la volontà stessa, a mo' dell'oggetto, in quanto Dio è il bene-universale, perciò Egli solo soddisfa totalmente la volontà, ed è capace di muoverla come oggetto della medesima. Parimenti: la potenzialità di volere vien causata solo da Dio: il volere, infatti, è inclinazione all'oggetto della volontà, che è il bene universale. Inclinare verso il bene universale è del primo-motore, cui si proporziona anche l'ultimo fine: « Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo interius eam inclinans »⁹³.

Da Dio, dunque, dipende l'attuosità del volere e la sua specificazione fondamentale, la quale altro non è se non *una nativa inclinazione* al bene universale. E questo è naturale e necessario: la volontà non può non avere inclinazione verso il bene generale reale o apparente.

Quanto, poi, alla specificazione circa gli oggetti-beni-particolari, per i quali si verifica la libertà, essa è da attribuirsi alla ragione, la quale apprende i beni particolari, li giudica, li propone alla volontà, senza che possa adescarla con necessità⁹⁴. Ecco un testo molto comprensivo: « Si proponatur (per rationem) aliquod obiectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit...; si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud »⁹⁵.

Questi cinque momenti, considerati nell'unità psicologica che è l'uomo, sembra a noi che ben salvino non solo l'azione-dominio di Dio anche nell'atto libero, ma anche la libertà umana.

E' questa la nostra conclusione.

Salvano essi l'azione di Dio: Dio muove la volontà ad ogni atto, cioè la fa passare all'atto, sotto l'impulso di questa mozione, muove l'intelletto per emettere un giudizio circa gli oggetti, per operare una scelta

⁹⁰ Cfr. Siwek, op.cit., pp. 326-69.

⁹¹ *S.Th.* I-II, a. 9, a.4.

⁹² *Ivi*, a. 6; q. 10, a. 4.

⁹³ *Ivi*, I, q. 105, a. 4.

⁹⁴ *S.Th.*, I-II, q. 9, a. 6 ad 3um.

⁹⁵ *Ivi*, q. 10, a. 2; De Malo, q. VI.

o ripulsa secondo il nesso degli oggetti al bene universale, al quale la volontà tende necessariamente. Anzi: a Dio è sottoposta la specificazione stessa, che si attua mediante la conoscenza dell'oggetto e, perciò, mediante il giudizio dell'intelletto. *Ma tale specificazione non è immediatamente da Dio, solo mediatamente*, perché Dio agisce nell'intelletto perché questo possa deliberare⁹⁶.

Salvano l'umana libertà: *la specificazione dell'azione umana, che consiste nella scelta, resta di pieno potere e della volontà e dell'intelletto, dal momento che Dio influisce in entrambe le facoltà solo quanto all'esercizio*. La indeterminazione attiva della volontà, nella quale si soggettivizza la libertà, viene rimossa dalla volontà stessa dall'influsso di Dio, e per l'esercizio e per via della specificazione fondamentale al bene universale, vale a dire al fine ultimo. La volontà, dunque, così attuata, muove l'intelletto all'ultimo giudizio pratico. Riemerge, così, la grande trascendenza di Dio da una parte, come la grande immanenza di Lui.

⁹⁶ Ecco una sintesi: la volontà è mossa all'esercizio del suo atto da Dio (= Causa efficiente) immediatamente, non solo all'inizio ma anche nella continuazione; viene mossa alla specificazione dell'atto dall'intelletto immediatamente (= causa formale) e da Dio mediatamente, e necessariamente verso il bene perfetto, ma liberamente verso i beni particolari.