

SACRA DOCTRINA

RIVISTA QUADRIMESTRALE DI SCIENZE RELIGIOSE

ATTUALITA' FILOSOFICA DI S. TOMMASO

*G. CAVALCOLI
G. MORRA
S. PARENTI
T. TYN*



92

La causalità libera della volontà umana

TOMAS M. TYN O.P.

Introduzione

La necessità e la contingenza degli avvenimenti non è casuale, ma deriva dall'efficacia della volontà divina. Nella sua sapienza e la sua bontà Dio stabilisce un ordine differenziato delle cose, un ordine che proprio nella sua ricchezza costituisce la perfezione del creato. In tal modo sono stati disposti effetti differenti a cause differenti, procedenti da esse secondo la loro proprietà sia in un modo necessario, sia in un modo contingente (suscettibile di difetto)¹⁾. Necessità e contingenze risultano in tal modo ugualmente espressioni della sovrana volontà divina che non si limita solo a produrre gli effetti che vuole, ma li produce anche nel modo in cui li vuole.

Il necessario è ciò che per natura sua non può non essere; il contingente invece avviene nella maggior parte dei

¹⁾ Cf. I, q. 19, a. 8 c.a.: «(Deus) quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit, causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingentes eveniunt».

casi, ma può anche non essere (difetto che si verifica nella minor parte). Tale contingenza implica difettibilità ma non indifferenza. Vi è invece un altro tipo di contingenza ancora, la contingenza di indifferenza detta anche «ad utrumlibet» perché si comporta con uguale indeterminazione rispetto alle due parti dell'alternativa²⁾. Se il necessario ha una causa per sé e il contingente ut in pluribus è la causa per sé del contingente ut in paucioribus che avviene accidentalmente, il contingente indifferente non ha come tale una causalità perché è indeterminato e quindi in potenza rispetto ai termini dell'alternativa così che non può agire a meno che non sia inclinato e quindi determinato ad una parte piuttosto che all'altra. Infatti nessun ente in potenza agisce in quanto è in potenza³⁾. In questo senso la materia che è in potenza a qualsiasi forma non può agire a meno che non sia determinata dalla forma. La materia è per conseguenza sorgente di contingenza e in se stessa essa è addirittura indifferente perché puramente potenziale e indeterminata.

Ora paradossalmente la stessa indifferenza «ad utrumlibet» che è propria della potenza e della materia si ritrova a livello di forme perfettissime dotate di principi operativi tali che la loro azione tende al proprio fine per mezzo dell'agente stesso a differenza dei principi operativi condotti al loro fine con necessità e quindi esteriormente. La capacità di condurre se stessi al proprio fine è caratteristica degli agenti dotati di ragione e di libera volontà⁴⁾. Questo significa che l'agente volontario non è determinato al suo fine dal di fuori, ma tende ad esso per convenienza e non per necessità⁵⁾. La determinazione avviene quindi dall'agente stesso il quale prima di determinare e nel suo stesso atto di

²⁾ Cf. *In Metaph.* VI, lect. 2, n. 1183 (ed. Marietti).

³⁾ Cf. *ib.* e *In Phys.* II, lect. 8, n. 209/3/.

⁴⁾ Cf. I-II, q. 1, a. 2 c.a.

⁵⁾ Cf. *CG* I, c. 82, n. 699 (ed. Marietti).

determinazione appare come indifferente rispetto al suo fine particolare. Anche qui l'indifferenza è «ad utrumlibet», ma non denota più imperfezione nell'agire, ma al contrario la perfezione che consiste nel dominio del proprio atto. Il volontario perfetto è un'indifferenza non per privazione dell'atto, ma quasi si potrebbe dire per eccesso di attualità. Si tratta di un'indeterminazione non rispetto ad un'attuazione esterna, ma rispetto ad un'attuazione interna che avviene per così dire dall'agente stesso.

Questa «indifferenza attiva» che è costitutiva della libertà pone però dei problemi. Il volontario finito e creato agisce passando dalla potenza all'atto; allo stesso tempo però determina se stesso in quanto l'indifferenza che gli è propria è tolta dalla sua stessa azione e non da un agente esterno. Nessun ente può essere causa di se stesso — in che modo bisogna allora intendere la causalità della volontà libera come «mozione da sé»?

Rispondere a questa domanda vuol dire spiegare (o almeno tentare di farlo) la causalità libera, una spiegazione che è di importanza vitale sia per la speculazione filosofica che per la ricerca teologica.

Infatti, l'atto umano, il volontario perfetto, la libertà, sono alla base della moralità sia naturale (etica) sia soprannaturale (teologia morale). La moralità deriva dalla relazione dell'atto umano e quindi libero alla norma della legge fondata sull'ordine finalistico naturale se si riferisce al fine ultimo naturale della vita umana, soprannaturale se è ordinato a Dio come fine ultimo soprannaturale (Dio che comunica se stesso all'uomo nel mistero intrinseco della sua Deità). Se il rapporto al fine fosse determinato, non avrebbe senso proporre al soggetto qualcosa come un bene da realizzare come avviene nella proposta della legge morale perché non vi sarebbe la possibilità di una eventuale non-realizzazione. Come si vede nella costituzione della moralità la libertà umana caratteristica degli atti moralmente responsa-

bili e la norma di legge che misura moralmente tale atto si richiamano a vicenda.

La bontà dell'uomo per sé e simpliciter si realizza nella sua moralità e questa a sua volta è radicata nella potenza appetitiva della parte intellettuale dell'anima umana (volontà) che realmente coincide con la facoltà del libero arbitrio. La ragione di ciò si deve cercare nel fatto che la volontà muove tutte le altre facoltà operative dell'anima (compreso l'intelletto) al loro atto così che nel muovere la facoltà volitiva detiene un certo primato relativo a questo genere (che è quello del moto *exercitō*). La volontà ha per oggetto il bene e il fine così da essere una vera e propria «facoltà del bene» in maniera tale che da essa il bene deriva anche nelle altre facoltà operative che hanno una partecipazione ad essa⁹. La volontà poi si dice buona secondo il retto ordine al fine. Il fine a sua volta è tale perché sussunto sotto la ragione formale del bene, il bene considerato in comune. In astratto la volontà non può non volere il bene e quindi è determinata, ma in concreto nessun bene particolare riempie pienamente tutta la estensione in qualche modo infinita della «ratio boni» o perché il bene è limitato in se stesso o perché la sua presentazione da parte del nostro intelletto pratico è inadeguata. L'ordine dei fini concreti (e dei mezzi al fine) è quindi oggetto della libertà perché la volontà non è determinata a nessun fine limitato o inadeguatamente proposto così che ogni fine concreto non si presenta solo come fine, ma anche come mezzo che è oggetto di scelta, atto proprio della libertà. In altre parole la volontà umana che è alla base della bontà morale è una volontà libera.

Per ottenere risposta a certi interrogativi fondamentali riguardanti la causalità libera bisogna procedere secondo un certo ordine. In primo luogo considereremo perciò il volon-

⁹ Cf. I, q. 5, a. 4 ad 3; q. 48, a. 6 c.a.; I-II, q. 34, a. 4 c.a.; q. 56, a. 3 c.a.; q. 66, a. 3 ad 2.

tario in genere (A) studiando le sue caratteristiche (la sua interiorità /1/ e l'illuminazione conoscitiva precedente /2/ e la sua realizzazione nel soggetto /3/). In particolare esamineremo il volontario perfetto, cioè il libero, il cui luogo è la volontà come appetito intellettuale e la cui caratteristica è appunto la libertà. Nella considerazione della volontà (B) occorrerà darle una definizione (appetito intellettuale /1/) e una divisione secondo i diversi modi nei quali si può considerare la volontà (volontà come natura e come volontà /2/). Quanto alle determinazioni in qualche modo esterne e aggiunte bisogna considerare l'ordine della facoltà volitiva al suo oggetto proprio /3/ e il suo atto sia secondo la sua causa /4/ sia secondo le sue caratteristiche che sono la mozione da sé /5/ e la mozione formalmente volontaria dentro al moto naturale della volontà /6/. La proprietà del volontario perfetto che lo definisce specificatamente è la libertà (C) di cui bisogna esaminare la costituzione formale dell'essenza /1/ e la sua radice causale e soggettiva /2/ per mettere infine a confronto la libertà con le altre facoltà dell'anima spirituale indicando il posto della libertà nell'insieme della persona umana /3/. In questo modo potremo procedere deduttivamente dalle caratteristiche più generali verso quelle più particolari.

Questo studio presenta però notevoli difficoltà a causa del suo stesso oggetto. L'atto volontario infatti si presenta come una realtà particolare, singola, concreta secondo il principio comunemente ammesso «*actiones sunt in particularibus*». Ora nella singolarità individuale il nostro intelletto incontra un limite della sua conoscenza astrattiva che solo riflessivamente, indirettamente e in ultima analisi imperfettamente raggiunge il singolo come tale anche se può conoscere qualcosa delle sue determinazioni comuni e dei principi più generali dai quali deriva. Un altro limite di conoscenza è dato dalla spiritualità della facoltà volitiva. La nostra conoscenza infatti procede dai sensi e conosce pertanto adegua-

tamente solo le essenze materiali anche se, per analogia con esse, può elevarsi anche alla considerazione delle realtà spirituali. La considerazione esclusivamente «fenomenologica» di un ente immateriale rimane necessariamente inadeguata in quanto l'ente immateriale per natura sua esige una presa conoscitiva «immateriale» cioè o metafisica o quasi metafisica (guidata dalla metafisica come «scientia rectrix») ⁷⁾. Infine se si trae in considerazione la mozione della volontà dalla sua causa intrinseca prima che è Dio la difficoltà si fa ancora più grande perché occorrerà astrarre non solo dalle condizioni di materialità ma addirittura da quelle di una qualsiasi potenzialità.

Non c'è perciò nessun dubbio che lo studio, fondato sui principi aristotelico-tomistici della volontà umana è e rimane attuale soprattutto perché proprio a causa delle difficoltà indicate le opinioni su questo tema sono alquanto divergenti e le ultime conclusioni sono ancora molto lontane dall'essere tratte. In altre parole si tratta di un campo di ricerca (a) discusso tra le scuole e (b) aperto nell'ambito della stessa scuola tomista. La filosofia moderna, che ha ereditato dalla critica kantiana la pesante dicotomia tra il positivismo nella ragione speculativa e l'irrazionalismo soggettivistico nella ricerca filosofica relegata nell'ambito della «praticità» con alcuni tentativi di recuperare la razionalità oggettiva, condannati al fallimento dal loro stesso punto di partenza soggettivistico ⁸⁾, non può che essere arricchita dal-

⁷⁾ La necessità di un legame metodologico tra fenomenologia e fisica (metafisica) nella psicologia è stata messa in risalto da ARISTOTELE, *De Anima* I, 1; 402 b 16-28 - cf. S. TOMMASO, *In De Anima*, I, lect. 1 /15/: «...oportet nos prius cognoscere quod quid est animae, ad cognoscendum facilius accidentia animae: ...E converso etiam accidentia, si praeaccipiantur, multum conferunt ad cognoscendum quod quid erat esse...».

⁸⁾ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino (S.E.I.) 1960, p. 230: «...Il supposto passaggio

la metodologia tomista che non ha bisogno di cercare il contatto con la realtà del quale fa invece un punto di partenza assolutamente indispensabile per ogni pensiero. La filosofia tomista a sua volta essendo aperta ad un progresso interiore potrà rivolgere la sua attenzione a dei problemi particolari applicandovi i suoi principi sicuri con un frutto incontestabile sia per se stessa sia per il pensiero filosofico e teologico nel suo insieme.

A) IL VOLONTARIO IN GENERE

Il volontario si presenta come una tendenza spontanea del soggetto. Questa spontaneità è dovuta in primo luogo all'*interiorità dell'azione volontaria rispetto al supposito dell'operazione*. Ogni tendenza suppone però una natura che sta alla sua base, così anche la tendenza volontaria è fondata e radicata in una natura che segue, ma affinché si possa parlare del volontario è necessario che tale natura sia dotata di *una certa conoscenza*. Questo aspetto poi è collegato col primo - l'interiorità del moto volontario è dovuta alla capacità conoscitiva del soggetto che illumina il suo proprio tendere finalistico. Siccome poi vi sono delle nature dotate di una conoscenza sensitiva soltanto e altre che hanno una conoscenza intellettuale, il volontario *si realizzerà diversamente in soggetti diversi* secondo la diversità della facoltà conoscitiva di cui tali soggetti sono dotati.

1. L'interiorità del volontario

Il volontario è un modo di agire. Ora tutte le azioni avvengono per un fine. Infatti la forma viene introdotta nella materia dall'agente efficiente. La forma è l'atto della mate-

(...per autocritica) dall'essere di coscienza alla coscienza dell'essere, è una benigna interpretatio, un pium desiderium...».

ria e nulla può attuare se stesso. Perciò affinché la materia sia attuata dalla forma si richiede l'azione efficace di un agente esterno la cui attualità è almeno equivalente a quella dell'effetto. La causa efficiente a sua volta non agisce se non è determinata da un fine. Infatti, se l'agente fosse indeterminato, non potrebbe agire producendo un effetto determinato. In tal modo la causa finale è quella più formale tra tutte così che, sottratta la causa finale, si dissolverebbe tutto il plesso causale da essa sostenuto, formato e ordinato⁹⁾. In ogni azione vale perciò il principio che l'agente agisce per un fine in modo tale che l'azione nel suo insieme è ordinata al fine.

Come si vede, è dal fine che l'agente riceve la determinazione a questa azione piuttosto che a quell'altra. Perciò è dal fine che ogni azione trae la sua specificazione. L'agente, che è il soggetto che la elicit, è alla base dell'esercizio dell'azione, il fine a cui l'azione è ordinata le dà invece la determinazione specifica oggettiva. Negli agenti naturali l'aspetto soggettivo coincide perfettamente con quello oggettivo il che vuol dire che il rapporto dell'agente al fine è quello di una immediata determinazione ad unum. Negli agenti volontari questo rapporto non è immediato, ma a causa dell'intervento della conoscenza, l'aspetto soggettivo si differenzia da quello della specificazione oggettiva. In questo caso l'agente non è già ordinato al fine, ma deve ancora essere ordinato ad esso il che avviene in quanto il soggetto distinto dall'oggetto si identifica con esso così che l'agente identifica in qualche modo se stesso con il fine. In tal modo il volontario consiste in una certa mozione appetitiva dell'agente al fine in quanto l'agente muove se stesso (almeno in qualche modo) a questo fine. Ciò risulta impossibile negli agenti naturali nei quali la natura come soggetto dell'azione è già specificata dal fine corrispondente alla sua forma ope-

⁹⁾ Cf. I-II, q. 1, a. 2 c.a.

rativa, l'agente invece può ordinare in qualche modo se stesso all'oggetto e fine della sua azione laddove il rapporto agente-fine non è quello dell'immediata determinazione ad unum, ma di una differenziazione del soggetto operante e del fine che specifica oggettivamente la sua operazione il che suppone una certa differenziazione tra soggetto ed oggetto che è propria della conoscenza.

Nelle azioni violente anche il principio soggettivo dell'azione è in un certo modo esterno rispetto all'agente che esegue l'azione, così la pietra lanciata si muove contro la sua inclinazione naturale per mezzo di un agente esterno che le impone questo moto. Nelle azioni naturali in genere il principio soggettivo dell'azione è nell'agente stesso. Oggettivamente poi le azioni sono specificate dai fini ai quali sono ordinate. Ora la finalità può esserci in un agente da un principio esterno che lo ordina immediatamente ad un tale fine oppure può venire da un principio interno, cioè dall'agente stesso che in qualche modo ordina se stesso al fine. Ma l'agente può ordinare se stesso al fine solo se c'è un certo «distacco» tra esso e il fine e se l'agente è in grado di colmare da se stesso questa differenza tra sè come soggetto e il fine come oggetto della sua azione. Un tale legame tra soggetto e oggetto differenziati suppone una certa conoscenza che il soggetto ha dell'oggetto. Per conseguenza solo gli agenti che hanno una certa notizia del fine possono in un certo modo ordinare se stessi al fine in modo tale che sia l'azione stessa sia il suo ordine al fine provengono dallo stesso soggetto operativo che è l'agente ¹⁰⁾. In tal modo l'atto volontario nel senso più vasto del termine è interiore ad un duplice titolo: (a) quanto al principio soggettivo dell'azione e (b) quanto all'ordine oggettivo dell'azione al fine specificante. In tal modo si dividono le azioni violente contro quelle naturali in genere e nell'ambito di queste ultime si distinguono ulterior-

¹⁰⁾ Cf. I-II, q. 6, a. 1 e 2 c.a.; II *Sent.* d. 25, q. 1, a. 1 ad 6.

mente le azioni naturali in specie contro le azioni formalmente volontarie. La divisione è fondata tutta sull'*interiorità del principio operativo*

soggettivamente esterno (azione violenta)		
soggettivamente interno (azione naturale in genere)		
<table style="border-collapse: collapse; margin-left: 20px;"> <tr> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;">oggettivamente (teleologicamente esterno) (azione naturale in specie)</td> </tr> <tr> <td style="border-left: 1px solid black; padding-left: 10px;">oggettivamente (teleologicamente) interno (azione volontaria).</td> </tr> </table>	oggettivamente (teleologicamente esterno) (azione naturale in specie)	oggettivamente (teleologicamente) interno (azione volontaria).
oggettivamente (teleologicamente esterno) (azione naturale in specie)		
oggettivamente (teleologicamente) interno (azione volontaria).		

Gli agenti con un principio operativo oggettivamente (finalisticamente) interno sono degli agenti dotati di azioni terminanti nell'agente stesso, di azioni dette immanenti. Infatti l'agente può ordinare se stesso al fine solo se l'azione di ordinarsi al fine si compie formalmente nell'agente stesso perché l'ordine al fine perfeziona l'agente e non già una realtà esterna. Tra gli agenti vi è un certo ordine di perfezione¹¹⁾ che corrisponde a una progressiva interiorizzazione del principio attivo oggettivo (che dà l'ordine al fine) e quindi delle azioni stesse (sempre più immanenti nel soggetto). *Gli agenti inanimati* ricevono l'ordine al fine dall'agente esterno *in assoluto* e le loro azioni sono semplicemente transitive in quanto terminano ad un effetto esterno rispetto all'agente e si compiono in esso. *I viventi di sola vita vegetativa* hanno già una certa mozione da sé che termina all'agente stesso (ad es. il suo aumento intrinseco) ma consiste formalmente non in una attuazione immediata bensì in un passaggio dalla potenza all'atto e quindi è un agire «immanente» quanto al termine, ma formalmente transitivo. L'ordine al fine viene dall'esterno, ma l'esecuzione di tale ordine è interna non

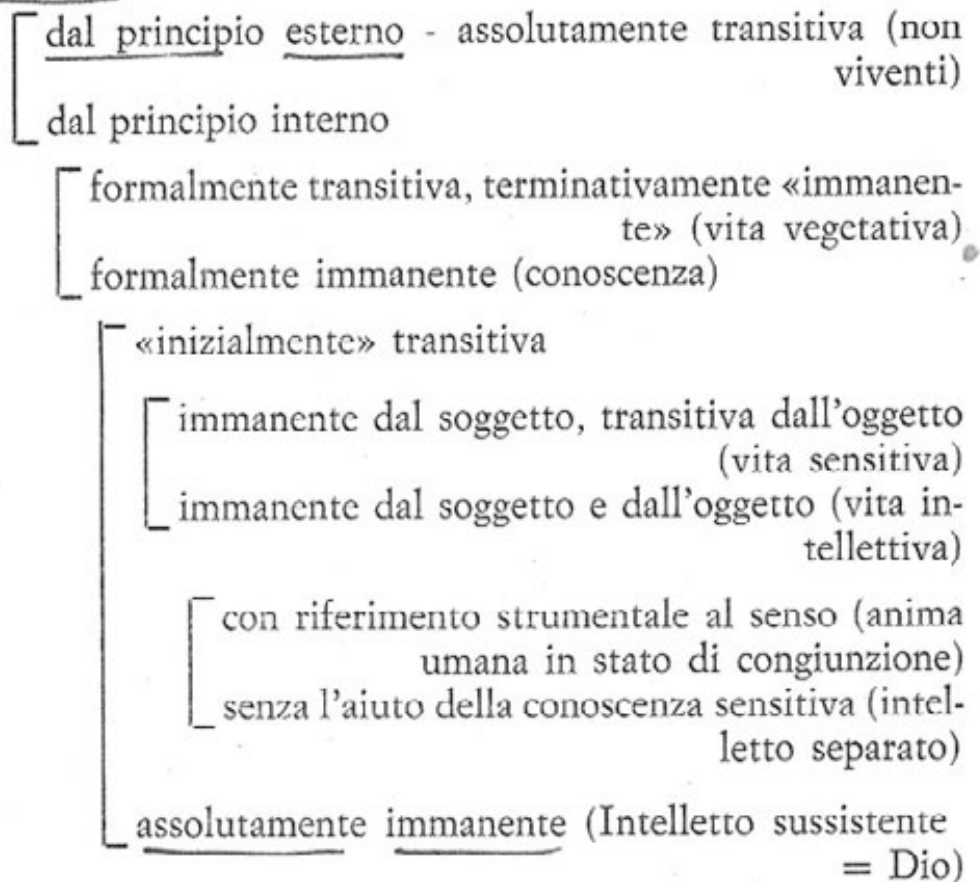
¹¹⁾ Cf. ad es. *Q. disp. De Anima* q. un., a. 1 c.a. (Tra gli inanimati ST distingue le forme elementari e le forme di corpi non viventi, ma complessi, che hanno operazioni proprie (ad es. il magnetismo).

solo soggettivamente, ma in qualche modo anche oggettivamente in quanto il fine stesso comporta un perfezionamento interno dell'agente. È una mozione da sé del soggetto, ma formalmente consistente in una riduzione dalla potenza in atto in modo tale che il principio movente si distingue da quello mosso come l'atto dalla potenza anche se l'uno e l'altro sono sempre nella stessa natura operante. *I viventi di vita sensitiva* partecipano (almeno imperfettamente) alla conoscenza che consiste nella semplice presenza dell'oggetto nel soggetto e quindi in un'attuazione immediata (atto intenzionale a differenza dall'atto fisico). Tale azione si compie nel soggetto ed è perciò formalmente immanente, ma in qualche modo il senso viene immutato dall'impressione dell'oggetto così che dalla parte dell'oggetto avviene qualcosa nel genere di un'azione transitiva¹². Il soggetto è però immediatamente attuato dalla presenza conoscitiva (intenzionale) dell'oggetto senza un passaggio dalla potenza all'atto e quindi a modo di un'azione immanente. *I viventi di vita intellettuale* hanno delle azioni conoscitive (intelletto) ed appetitive (volontà) formalmente e perfettamente immanenti in quanto il soggetto conosce formalmente il fine come fine e ordina se stesso ad esso con il dominio del proprio atto rispetto a ciò che è «ad finem». L'attuazione intenzionale immediata avviene però in un'attuazione «fisica» del soggetto conoscente e volente. Se la conoscenza e la volizione sono azioni immanenti il passaggio del soggetto al conoscere e al volere avviene come l'attuazione fisica di una potenzialità, ragione per cui si potrebbe parlare di un'azione almeno inizialmente transitiva, perfettamente e formalmente invece immanente. *L'intelletto dell'anima inerente al corpo* cono-

¹² Cf. I, q. 27, a. 5 c.a.: «Sentire quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem: neque totaliter est remotum a genere actionum quae sunt ad extra; nam sentire perficitur per actionem sensibilis in sensum».

sce servendosi strumentalmente dei sensi, *l'intelletto della sostanza separata* invece conosce indipendentemente dai sensi. *L'intelletto sussistente* che è Dio ha un'operazione immanente *in assoluto* in quanto sia intenzionalmente sia fisicamente l'atto del suo conoscere e volere esclude un qualsiasi passaggio dalla potenza all'atto ma è l'attualità pura e somma del soggetto e nel soggetto. Così si ha la seguente divisione:

A z i o n e



Il volontario appare insieme con la conoscenza a livello di azioni formalmente immanenti. Solo il conoscente ordina se stesso al suo fine non solo in maniera esecutiva, ma in maniera autoritativa (dettando in qualche modo a sé il fine) e solo il conoscente ha un'azione che si compie formalmen-

te nel soggetto per mezzo di una semplice attuazione (presenza intenzionale dell'oggetto) senza passaggio dalla potenza all'atto.

Le differenziazioni graduali del volontario seguiranno ovviamente le differenziazioni della conoscenza che è alla sua radice. La differenza fondamentale è quella tra la conoscenza materiale del fine (conoscere quella cosa che è il fine) e la sua conoscenza formale (conoscere il fine sotto la ragione formale del bene e del fine). La prima conoscenza non è in grado di sussumere il particolare sotto l'universale, ma ha al massimo un'immagine concreta dell'oggetto con un minimo grado di generalizzazione astrattiva che però non è in grado di eruire l'universalità specifica (tale minimo di «astrazione» è dato soprattutto dal senso interno e in particolare dalla fantasia che astrae dalla presenza o assenza dell'oggetto sensibile costituendo quasi una «raccolta» di immagini sensibili che possono essere conservate nella memoria); il secondo tipo di conoscenza invece raggiunge l'universale specifico (l'essenza astratta delle cose) così che è in grado di sussumere ogni particolare sotto un universale con la coscienza della differenziazione tra l'universale e il particolare. Il primo modo corrisponde alla conoscenza sensitiva, il secondo a quella intellettuale. Al primo segue l'appetito sensitivo come inclinazione corrispondente, al secondo quello intellettuale detto propriamente volontà. Nel primo si dà *il volontario imperfetto* che consiste in un moto spontaneo, ma non libero; nel secondo si dà *il volontario perfetto* che comporta la libertà (o formalmente o virtualmente eminentemente)¹³⁾. In entrambe inclinazioni appetitive si verifica la ragione generica del volontario in quanto entrambe suppongono un'interiorità dell'oggetto nel soggetto secondo un essere intenzionale dato dalla conoscenza. La differenziazione ulteriore è dovuta alla differenza tra la conoscenza sensitiva ed intel-

¹³⁾ Cf. I-II, q. 6, a. 2 c.a.; II *Sent.* d. 25, q. 1, a. 1 ad 6.

lettiva in quanto solo quest'ultima è una vera e propria facoltà dell'universale.

Il fatto di muovere se stesso al fine specificante dà all'agente in qualche modo una capacità di muovere se stesso all'esercizio dell'atto (in quanto la stessa azione può essere considerata dal soggetto come un fine). Per conseguenza sia la specificazione oggettiva sia l'esercizio soggettivo procederanno dal soggetto secondo l'interiorità dell'oggetto nel soggetto data dal tipo di conoscenza che precede l'appetito. In tal modo non solo l'agire, ma anche il non agire segue le disposizioni del soggetto così che l'uno e l'altro risulta volontario (spontaneo o libero)¹⁴⁾. L'azione non solo procede dal soggetto, ma il soggetto dà a se stesso in un certo modo il fine dell'azione e l'applicazione al suo esercizio. L'agente volontario si muove quindi

[naturalmente perché l'azione segue la natura dell'agente e
volontariamente perché l'agente muove in qualche modo
se stesso

[sia al fine del suo agire (specificazione)
sia al suo agire in quanto rientra nel fine (esercizio).

Nel volontario stesso occorre quindi distinguere accuratamente tra le specificazioni e l'esercizio. Il fine specificante è esterno rispetto all'agente, ma il suo muoversi a tale fine è interno sia in quanto l'agente si dà un tale fine sia in quanto esercita quell'azione che tende a realizzarlo. L'agente volontario potrà per conseguenza essere mosso in due modi¹⁵⁾: (a) oggettivamente e intenzionalmente (moralmente) dall'oggetto e dal fine e ciò (1) per proposizione esterna a modo di persuasione e (2) per specificazione interna «da sé» e (b) soggettivamente e fisicamente (1) a livello di causalità pros-

¹⁴⁾ Cf. I-II, q. 71, a. 5 ad 2; II *Sent.* d. 35, q. 1, a. 3 c.a.

¹⁵⁾ Cf. I, q. 105, a. 4 c.a. e ad 2; *De Malo* q. 3, a. 3 c.a.

sima (applicazione all'esercizio da sé che è inizialmente intenzionale in quanto riflessivamente si considera la stessa azione in atto secondo come un fine e determinativamente fisica in quanto termina all'esercizio esterno dell'atto in reum natura) e (2) a livello di causalità prima (proveniente immediatamente dalla mozione fisica efficace e strumentale con cui Dio applica la facoltà operativa in atto primo all'atto secondo muovendola ad applicarvisi da sé). Questa differenziazione è molto importante per esaminare la dinamica causale dell'atto volontario in genere e quello libero in particolare.

2. Il volontario come un'inclinazione conoscitiva

La definizione più generale del volontario è «ciò di cui il principio è dentro» (si intende «dentro all'agente»). Per conseguenza la ragione formale del volontario in genere è data dalla sua interiorità rispetto all'agente. Ora l'azione è perfettamente interiore quanto al suo principio e quindi volontaria solo se proviene dall'agente sia quanto all'esercizio dell'atto sia quanto all'ordine dell'atto al fine. L'agente allora non solo agisce in conformità alla sua natura, ma dà in qualche modo a se stesso la determinazione specifica delle sue azioni e l'applicazione all'esercizio di un'azione così determinata. Ciò è possibile solo se l'ordine al fine esiste nel l'agente stesso e quindi se l'agente è in grado di ricevere in sé il fine (oggetto specificante della sua azione) e ciò non solo esecutivamente (cioè eseguendo un ordine al fine che gli è stato prefisso), ma autoritativamente (cioè ordinando se stesso al suo fine). Ordinare se stesso al fine vuol dire ricevere in sé il fine non solo come naturalmente dato al soggetto, ma come diverso dal soggetto al quale si presenta a modo di un oggetto esterno. In tal modo l'ordine dell'agente al fine da se stesso suppone una qualche conoscenza del fine¹⁶⁾.

¹⁶⁾ Cf. I-II, q. 6, a. 1 c.a.

L'agente volontario che agisce per propria inclinazione al fine è perciò un agente dotato di conoscenza. L'interiorità del volontario non è quindi solo un'interiorità fisica (naturale), ma un'interiorità intenzionale (conoscenza dell'oggetto come distinto dal soggetto e immediatamente presente in esso). Un agente che non conosce il proprio fine si muove secondo la sua forma naturale alla quale è intimamente e determinatamente legata una finalità, la quale però non viene dall'agente, ma gli è prefissa da colui che gli ha dato la forma. Egli ha pertanto in sé il principio del suo moto (la forma che gli è intrinseca), ma il rapporto del suo moto riguardo al fine non viene dall'agente stesso, bensì dall'agente esterno che ordinò la sua forma ad un tale fine. Chi invece conosce il suo fine, si muove non solo all'agire, ma anche al fine dell'agire e all'agire per il fine.

La conoscenza può essere più o meno perfetta e più perfetta è, più interiore è all'agente il suo principio di azione ordinato e ordinante se stesso al fine. L'interiorità ha la radice nella conoscenza e il suo grado d'intensità corrisponde alla perfezione della conoscenza nel soggetto. Infatti più perfetta è la conoscenza, più intimo è il legame tra l'oggetto e il soggetto nell'atto conoscitivo, più «immanente» è l'azione conoscitiva e più spirituale è la natura del soggetto conoscente. Il senso esterno conosce per la presenza dell'oggetto sensibile in esso, ma senza produrre un'immagine dell'oggetto. Il senso interno produce un'immagine sensibile interiore (o almeno la riceve dai sensi esterni come avviene nel caso del senso comune) ma si tratta di un'immagine particolare così che non è possibile che esso si rifletta in essa. Tale immagine è però in qualche maniera riflessiva non di sé, bensì dell'oggetto esterno di modo che la sensazione costituita dal plesso senso interno - senso esterno è imperfettamente riflessiva (sente di sentire) non della stessa sensazione nel suo insieme, bensì della percezione sensitiva proveniente dai sensi esterni. Nell'intelletto si produce per astrazione un'inten-

zione universale che grazie alla sua universalità (spiritualità) si riflette in se stessa e sussume in sé i particolari con l'avvertenza del distacco tra l'universale ed il particolare. In tal modo la conoscenza intellettiva del fine è perfetta perché conosce il fine particolare come sussunto sotto la ragione formale (universale) del fine. La conoscenza sensibile del fine invece è imperfetta e materiale perché conosce solo quella cosa particolare che è fine¹⁷⁾. Il volontario perfetto segue la conoscenza intellettiva in cui il distacco tra la ragione formale del fine e il fine particolare consente una «collatio» cioè un mettere insieme e raccogliere dei punti di vista e per conseguenza una vera e propria deliberazione o consiglio che è alla radice della scelta libera; il volontario imperfetto segue invece la conoscenza sensibile in cui il fine si presenta immediatamente come appetibile nella sua concretezza senza la possibilità di confronto con la ragione formale del bene così che a questo livello è del tutto escluso un consiglio sui mezzi in vista del fine con la conseguente libertà di scelta e il moto del volontario sarà per conseguenza spontaneo, ma in nessun modo libero.

La connessione tra il volontario perfetto e libero non è equivalente perché il volontario perfetto segue la conoscenza perfetta, intellettiva, il che avviene anche quando l'atto dell'appetito intellettivo non è libero, ma «naturale». Ciò avviene nella visione beatifica¹⁸⁾ in cui è adeguatamente presentato alla volontà il suo fine ultimo adeguato che è l'essenza infinita di Dio in modo tale che la concretezza di quel Sommo Bene riempie per così dire pienamente la «ratio formalis boni». Tale moto è formalmente non libero, ma virtualmente ed eminentemente contiene la libertà. Si tratta in altre

¹⁷⁾ Cf. ib. a. 2 c.a.

¹⁸⁾ Cf. l'osservazione di C. R. BILLUART, *Summa S. Th. hodiernis Academicarum usibus accommodata* (I-II), Brixiae 1837, p. 31 a con rif. a I, q. 82, a. 1 ad 1; *De Verit.* q. 22, a. 5 ad 2 e ad 4 in contr.

parole di un'assenza della libertà non per privazione, bensì per piena realizzazione.

Come si vede, il volontario come un'azione dell'appetito suppone una conoscenza che segue a modo di inclinazione corrispondente. Qui vale pienamente il principio «nihil volitum nisi praecognitum». Se viene meno la conoscenza previa (ignoranza antecedente) non si può parlare del volontario, ma semplicemente dell'involontario¹⁹⁾. Nelle azioni volontarie il rapporto tra intelletto e volontà è molto stretto. Alla costituzione del volontario infatti si richiede sia un atto di conoscenza che un atto di volontà in modo tale che considerare (conoscere attualmente), volere ed agire è nella potestà del soggetto (se si tratta del volontario perfetto) così che non considerare risulta volontario allo stesso modo come il non volere²⁰⁾. L'atto conoscitivo muove la volontà e a sua volta la volontà muove la conoscenza. Ora l'applicazione a un qualsiasi atto [esercizio] è dovuta alla mozione della volontà (il che vale anche per l'intelletto speculativo), ma talvolta la volontà non solo muove il soggetto a conoscere in genere o a conoscere questo in particolare (come ad es. nella fede il cui atto è elicitato dall'intelletto speculativo sotto la mozione della volontà e della grazia attuale), ma interviene nella conoscenza dalla parte della stessa presentazione dell'oggetto il quale appare non solo come vero, ma anche come appetibile e da realizzare. In questo senso la volontà estende l'intelletto agli operabili rendendo la sua funzione pratica, cioè ordinata all'opera. Siccome il volontario è un modo di agire, di operare, la conoscenza che lo precede sarà una conoscenza pratica e quindi permeata dalla volontà non solo soggettivamente (quanto all'applicazione del soggetto all'opera), ma anche oggettivamente (quanto alla presentazione

¹⁹⁾ Cf. I-II, q. 6, a. 8 c.a.

²⁰⁾ Cf. I-II, q. 6, a. 3 ad 3.

dell'oggetto specificante il quale appare non più come vero soltanto, ma come vero e buono allo stesso tempo).

3. Il soggetto del volontario

Il volontario in genere si incontra sia nelle creature razionali che negli animali irragionevoli, ma dotati di conoscenza sensitiva. *Nell'uomo* si realizza in qualche modo il genere del volontario in tutta la sua estensione in quanto l'uomo è partecipe dell'animalità secondo la ragione del suo genere e della natura intellettiva secondo la ragione della sua specie. La differenziazione del volontario si può quindi osservare nello stesso soggetto umano²¹⁾. Le azioni del soggetto umano si distinguono in quelle che procedono *dall'uomo in quanto è uomo* (e quindi secondo determinazione specifica, ragione per cui si dicono *umane*) e in quelle che procedono *dall'uomo, ma non in quanto è uomo* (ma piuttosto secondo la ragione del genere nella quale comunica in qualche modo con gli animali irrazionali e tali azioni sono *dell'uomo*, ma non possono essere chiamate propriamente umane). La distinzione tra l'uomo e gli animali, per quanto riguarda il modo di agire, consiste nel potere sul proprio atto, un dominio del proprio agire che è costitutivo della libertà, che si realizza nell'uomo, ma non si realizza negli animali inferiori. Ora l'uomo esercita il dominio sul suo atto proprio per mezzo di quelle facoltà della sua anima che lo distinguono specificamente dagli altri animali in quanto si tratta di potenze proprie della natura intellettuale sia sul piano conoscitivo (intelletto) che appetitivo (volontà). La libertà dovuta a queste due potenze intellettive si chiamerà perciò giustamente «facoltà della volontà e della ragione». Le azioni perfettamente volontarie, umane, procedono dal soggetto umano secondo l'intelletto e la volontà, le altre azioni potran-

²¹⁾ Cf. I-II, q. 1, a. 1 c.a.

no essere al massimo spontanee, dell'uomo, ma non umane.

Il volontario perfetto che comporta la libertà si realizza perciò solo in un soggetto dotato di conoscenza intellettiva, il volontario imperfetto invece segue la conoscenza sensitiva e porterà ad una certa spontaneità, ma non all'indifferenza attiva propria dell'agente libero. Avere l'ordine al fine in se stesso e non da un altro è comune a tutti i soggetti dotati di conoscenza (ragione generica e comune del volontario), ma questo ordine al fine, pur essendo intrinseco in entrambi i casi, è attivo nel soggetto razionale, mentre è solamente passivo nel soggetto privo di ragione. L'interiorità dell'ordine al fine è perciò comune alla natura razionale e alla natura sensitiva, ma solo la natura razionale ordina attivamente se stessa al proprio fine, mentre la natura dotata di sola conoscenza sensitiva è ordinata al fine interiormente, ma passivamente soltanto e in questa passività comunica al modo in cui agiscono gli altri soggetti privi di ragione (vegetali e inanimati). Gli enti irragionevoli in genere non conducono se stessi al loro fine, ma vi sono piuttosto condotti da un altro. Solo gli enti dotati di conoscenza intellettiva non solo muovono se stessi, ma ordinano se stessi attivamente al proprio fine²²⁾. Per questo si dice che la natura irragionevole sta a Dio come strumento alla causa principale. Ora ogni ente creato è strumento nei confronti di Dio rispetto all'essere dell'effetto che produce ed è causa seconda propria rispetto all'essenza del medesimo. L'ordine al proprio fine non rientra nell'essenza dell'atto delle creature irrazionali, ragione per cui anche sotto questo aspetto esse non oltrepassano l'agire strumentale, le creature razionali invece hanno l'ordine attivo al proprio fine (non al fine ultimo in quanto tale perché questo è dato dalla natura, ma al fine particolare di un'azione) in modo tale che esso rientri nell'essenza della loro azione impri-

²²⁾ Cf. I-II, q. 1, a. 2 c.a.; q. 6, a. 2 c.a.; II *Sent.* d. 25, q. 1, a. 1 ad 6; *De Verit.* q. 24, a. 2 ad 1.

mendo la caratteristica di libertà perfino in un eventuale effetto esterno. In questo consiste la somiglianza formale tra Dio e la creatura razionale fatta all'immagine del Creatore, mentre le altre creature portano in sé solo qualche traccia di Dio²³. Dio ordina attivamente al fine senza essere in nessun modo ordinato passivamente e in questa sua proprietà per così dire «specificata» solo la creatura razionale (l'uomo e l'angelo) ha qualche parte.

Il volontario imperfetto segue la conoscenza imperfetta (sensitiva) che scorge il fine materialmente (quella cosa particolare che è fine), mentre il volontario perfetto segue la conoscenza perfetta (intellettiva) che avverte la ragione formale del fine (il fine in quanto è fine) sussumendo sotto questa ragione formale universale i singoli fini materiali. Nel primo tipo di conoscenza non rimane nessuno spazio per il consiglio deliberativo, per la «collatio» che consiste in un confronto tra l'appetibile particolare e la ragione formale del fine così che l'azione che segue l'immediata apprensione del fine è spontanea (istintiva); tale distacco astrattivo è invece dato nella conoscenza intellettiva, il che consente la deliberazione dell'intelletto pratico e l'indifferenza della scelta nella volontà così che l'azione che segue una tale conoscenza differenziata è indeterminata (libera). *Il volontario imperfetto* è comune a tutti gli animali, *il volontario perfetto* è proprio delle nature razionali. Il volontario nel senso largo della parola comprende in sé l'uno e l'altro tipo del volontario astraendo da questa differenza e si oppone al «violento» intendendo per «violento» genericamente tutto ciò che ha un ordine al fine non in se stesso, bensì da un altro. Il violento propriamente detto invece si distingue dal naturale in quanto consiste in un'azione proveniente da un agente esterno non solo secondo l'ordine al fine, ma anche secondo il principio del-

²³ Cf. I, q. 93, a. 2 c.a.

l'azione stessa. Si ha così la divisione:

- [Principio esterno dell'azione (violento sensu stricto)
- [Principio interno dell'azione (naturale)
 - [Ordine al fine esterno («violento» in senso largo, sensu lato)
 - [Ordine al fine interno (volontario in genere)
 - [passivo (volontario imperfetto)
 - [attivo (volontario perfetto).

Siccome poi la parte superiore di un genere inferiore arriva a contatto con la parte inferiore del genere superiore, si può dire che l'intelletto stesso «è partecipato negli animali secondo una certa oscura risonanza»²⁴⁾. La conoscenza sensitiva infatti si può considerare come una partecipazione imperfetta alla conoscenza intellettuale e l'appetito sensitivo si può dire «oscuramente partecipe» dell'appetito intellettuale. Il volontario si realizza perciò analogicamente in soggetti diversi per riferimento al volontario perfetto che costituisce per così dire l'analogato supremo al quale in qualche modo partecipano gli analogati subordinati.

B) LA VOLONTÀ

Esaminiamo ora la volontà che come appetito razionale segue la ragione e costituisce il fondamento di atti volontari propriamente umani perché la volontà è l'appetito proprio dell'uomo come creatura razionale²⁵⁾. La volontà costituisce in tal modo la facoltà morale fondamentale in quanto gli atti umani moralmente qualificabili o procedono da es-

²⁴⁾ «...intellectu aliquo modo alia animalia participant per quamdam obscuram resonantiam» - III *Sent.* d. 27, q. 1, a. 4 ad 3.

²⁵⁾ Cf. I-II, q. 6 proem.: «Actus humani proprie /dicuntur/ qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus qui est proprius homini...».

sa stessa (atti elicitivi) o sono comandati da essa ad altre potenze operative che partecipano qualcosa della razionalità (atti imperati).

1. La volontà come appetito intellettuale

Ogni ente oltre alla sua forma propria ha una tendenza a conseguire il fine insito nella forma stessa²⁶⁾. In tal modo ad ogni forma segue un'inclinazione connaturale. La tendenza che segue immediatamente la forma si chiama *appetito naturale* perché è ordinata al fine immediatamente, secondo la natura delle cose, senza alcuna conoscenza. Quando invece sopravviene la conoscenza del fine (almeno quella sensibile) che fa parte della forma operativa come sua proprietà, allora l'appetito si dice *animale* in quanto segue l'apprensione almeno sensitiva del fine. Il fine allora non è più nell'agente per la stessa natura della sua forma operativa, ma è in esso secondo la conoscenza che porta ad una presenza intenzionale della cosa conosciuta nel conoscente. Questa presenza non coincide con quella fisica della cosa esterna di cui è una rappresentazione, ma non coincide nemmeno con la forma del conoscente in quanto esso conosce l'oggetto esterno come esterno (senza assorbirlo fisicamente nella sua propria forma individuale). In tal modo ogni conoscenza costituisce una differenziazione tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto e svolge il ruolo di mediazione tra questi due termini senza identificarsi con alcuno di essi. La conoscenza distacca il fine dalla forma operativa (e ciò già a livello di conoscenza sensibile). Infatti nelle forme naturali l'ordine al fine è immanente così che l'appetito naturale desidera l'operazione stessa della forma come il suo fine unico e determinato. Nelle forme dotate di conoscenza

²⁶⁾ Cf. I, q. 80, a. 1 c.a.: «...quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio...».

sensitiva avviene già un distacco del fine dalla forma così che l'appetito detto animale non desidera l'operazione della forma come il suo unico fine, ma vuole servirsene anche per altri fini ²⁷⁾. Così ad es. la facoltà visiva desidera l'oggetto visibile non solo in vista del proprio atto che è il vedere, ma l'animale vuole la cosa vista per fini diversi da quello immediato che è l'atto di vedere l'oggetto. La stessa cosa diventa così fine sotto aspetti diversi.

La conoscenza costituisce nella forma operativa (anima) una facoltà operativa a se stante distinta dalla forma (anima) stessa anche se derivante da essa. Alla potenza conoscitiva si aggiunge poi la facoltà appetitiva, anch'essa distinta dalla forma (anima) in cui è radicata e distinta inoltre dalla facoltà conoscitiva che segue. La ragione di quest'ultima distinzione sta nel fatto che le funzioni della conoscenza e dell'appetito rispetto all'oggetto esterno sono diverse e addirittura contrapposte. Mentre la conoscenza rende presente l'oggetto nel soggetto l'appetito rende tendente il soggetto verso l'oggetto.

La conoscenza conferisce all'essenza a cui appartiene una perfezione nuova dandole così un modo di essere (l'essere infatti è partecipato nell'essenza a modo dell'essenza) superiore rispetto a quello della semplice presenza di una forma naturale. Perciò oltre all'appetito naturale che segue la loro forma operativa vi dev'essere negli agenti conoscenti un appetito corrispondente alla loro conoscenza così da renderli capaci non solo di desiderare l'oggetto dell'inclinazione naturale, bensì anche quello della conoscenza. Si distingue perciò la forma naturale con la sua inclinazione naturale dalla conoscenza (derivante da essa, ma distinta) e dalla tendenza che a sua volta segue la conoscenza da cui si distingue per diversità della sua funzione. Infatti, mentre la conoscenza raggiunge la propria perfezione assimilando a sé il suo

²⁷⁾ Cf. I, q. 78, a. 1 ad 3.

oggetto, la parte appetitiva che la segue ha la sua perfezione nell'inclinazione all'oggetto. La facoltà conoscitiva assomiglia perciò piuttosto alla quiete, mentre quella appetitiva è più simile al moto ²⁸⁾.

Come vi è un appetito sensibile corrispondente alla conoscenza sensibile, così vi è un appetito razionale seguente alla conoscenza razionale ed intellettuale. La distinzione tra l'appetito sensibile e la volontà come appetito razionale segue la distinzione tra la conoscenza sensibile e quella razionale. La prima conosce il bene in un modo sensibile, l'altra invece conosce la stessa ragione formale (comune) del bene ²⁹⁾. La conoscenza sensibile porta ad una nozione materiale del fine (*res quae est finis*), quella razionale invece conduce alla nozione formale (*finis ut finis*) che consiste nella stessa ragione universale del fine sotto la quale si possono sussumere i fini concreti (distacco che renderà possibile il confronto deliberativo — «*collatio*» — della ragione pratica).

L'inclinazione segue sempre il modo di essere della cosa che è alla base dell'inclinazione. *L'inclinazione naturale* è a modo naturale nella cosa naturale, *l'inclinazione sensibile* è a modo sensibile nel sentiente e *l'inclinazione intelligibile* (volontà) è a modo intelligibile nell'intelligente ³⁰⁾. Per conseguenza l'intelletto conosce l'atto volitivo sia quanto

²⁸⁾ Cf. I, q. 81, a. 1 c.a.: «Actus... apprehensivae virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus: nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc quod res apprehensae sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc quod appetitus inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivae virtutis assimilatur quieti: operatio autem virtutis appetitivae magis assimilatur motui...».

²⁹⁾ Cf. II-II, q. 24, a. 1 c.a.: «...obiectum appetitus sensitivi est bonum per sensum apprehensum: obiectum vero appetitus intellectivi vel voluntatis, est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu...».

³⁰⁾ Cf. I, q. 87, a. 4, c.a.

alla sua esistenza nel soggetto, sia quanto alla sua natura (essenza) e al suo principio (abito e potenza).

Pertanto vi sono i seguenti casi possibili:

		principio dell'appetito	conoscenza del fine	appetito del fine	mozione
cose naturali	inanimate	esterno come il termine	non c'è	legato alla forma anorganica	esecutiva esterna (da altro)
	piante	esterno con termine interno	non c'è	legato alla forma organica	esecutiva interna (da sé)
animali irrazionali		interno imperfetto	sensibile	spontaneo	istintiva
animali razionali		interno perfetto	razionale	libero	propriamente volontaria

In tal modo vi sono tre tipi fondamentali dell'appetito — quello naturale (cose inanimate e piante) — che non segue la conoscenza propria del soggetto, bensì quella esterna di colui che ha istituito la natura —, quello sensitivo che segue la conoscenza del soggetto, ma necessariamente e non da un giudizio libero (è solamente spontaneo negli animali irrazionali, partecipa però qualcosa della libertà nell'uomo in quanto obbedisce alla ragione) e infine quello razionale o intellettuale che segue la conoscenza del soggetto secondo un giudizio libero e si dice volontà³¹⁾.

Nell'uomo l'appetito sensitivo (comune a tutti gli animali) partecipa in qualche maniera la libertà³²⁾ in quanto

³¹⁾ Cf. I-II, q. 26, a. 1 c.a.

³²⁾ Cf. I-II, q. 6, a. 2 ad 1. La volontà come appetito razionale può esserci solo in un soggetto dotato di ragione, ma il volontario è un termine più vasto e per qualche analogia di somiglianza partecipata si estende anche agli animali irrazionali. Nell'uomo poi la parte sensitiva non partecipa solo una somiglianza di quella intellettuale, ma è sottoposta al suo influsso reale così da seguirne lo stesso modo di libertà (almeno indirettamente a modo di atti imperati).

obbedisce alla ragione, ma conserva sempre anche la sua autonomia e il dominio della ragione su di esso è indiretto soltanto, è «politico» e non «dispotico». Mentre la parte vegetativa è univocamente ridotta a quella sensitiva (così che negli animali le stesse funzioni vegetative seguono in tutto e per tutto il modo sensitivo), la parte sensitiva si riduce a quella intellettiva (nell'uomo) solo analogicamente per partecipazione, assumendo qualcosa del modo delle facoltà superiori e mantenendo qualcosa del suo modo proprio.

*La volontà è razionale per partecipazione*³³⁾ come l'inclinazione è una partecipazione della forma operativa che è alla sua base. Se infatti si prende il termine «razionale» in senso stretto in quanto sta per significare *la facoltà intellettiva (conoscitiva)*, allora tutta la parte appetitiva (compresa la volontà come appetito intellettivo) è razionale solo per partecipazione.

*La volontà è razionale per essenza*³⁴⁾ come una facoltà della parte superiore intellettiva, mentre l'appetito sensitivo è «razionale» solo per partecipazione in quanto nell'uomo la parte inferiore partecipa qualcosa della parte superiore. Se si prende il termine «razionale» per significare tutta la parte superiore dell'anima umana (conoscitiva ed appetitiva), allora anche l'appetito razionale è «razionale» per essenza come lo è la stessa ragione la cui conoscenza precede e fonda il moto della libertà.

L'appetito sensitivo è nell'uomo razionale solo per partecipazione a due titoli — (a) come appetito e (b) come appartenente alla parte inferiore (sensitiva); la volontà che è vero appetito intellettivo invece è razionale per partecipazione solo a titolo di appetito, è invece razionale per essenza

³³⁾ Cf. II-II, q. 58, a. 4 ad 3; q. 61 a. 2 c.a.

³⁴⁾ Cf. III *Sent.* d. 23, q. 1, a. 3, q. la 1 sol.; d. 27, q. 2, a. 3 ad 1.

in quanto appartenente alla parte superiore (intellettiva, razionale) dell'anima.

atto spontaneo

2. La volontà come natura e come volontà deliberata.

La natura e la volontà si distinguono fundamentalmente secondo il diverso modo di causalità. Ogni cosa è determinata dalla sua natura (per mezzo della quale è ciò che è) né può avere più forme naturali (fisiche), ma una sola. In tal modo la natura come principio dell'azione sarà determinata dall'unicità della forma che la determina anche nell'ordine entitativo. Così la natura è un principio di azione determinato «ad unum». La volontà al contrario non ha una sola forma operativa, ma una molteplicità di forme intenzionali che l'intelletto le presenta nella sua funzione pratica. La volontà come principio dell'azione non è quindi determinata ad una forma sola, ma è aperta ad una varietà di realizzazioni secondo la conoscenza e la tendenza volontaria dell'agente. L'intelletto nell'ordine entitativo presenta oltre alla sua forma naturale (fisica) una pluralità di forme (nozioni) intenzionali e così la volontà sul piano operativo oltre a realizzare il bonum rationis connaturale tende alla realizzazione di una molteplicità di fini appetibili particolari corrispondente alla molteplicità delle nozioni conoscitive. Così la volontà costituisce un principio di operazione aperto «ad utrumlibet». Quel che avviene per natura è tale quale è l'agente, quel che avviene per volontà è tale quale lo conosce e vuole l'agente. Le azioni naturali sono determinate ad un modo solo, quelle volontarie possono avvenire in un modo o in un altro³⁵. Ciò non impedisce che la volontà possa assecondare la tendenza connaturale ad es. quando un agente volontario vuole essere ciò che è per natura, ma allora la volontà non è il principio

³⁵) Cf. I, q. 41, a. 2 c.a.

di tale tendenza, ma la segue solo per concomitanza. La tendenza volontaria vera e propria che proviene dalla volontà come dal suo principio è invece dominata da essa, ragione per cui si può riferire solo a fini contingenti e non già a quelli che sono determinati dalla natura in quanto questi ultimi precedono la scelta volontaria come la natura precede la volontà di cui è il fondamento.

Ciò che conviene per sé ad una cosa appartiene alla sua natura. In altre parole, gli accidenti sono radicati nelle sostanze e derivano da esse (almeno secondo il loro essere attuale e concreto). Così il principio di ciò che conviene anche solo accidentalmente ad una natura dev'essere naturale. L'anima umana è ragionevole (dotata di ragione) per la sua stessa natura, ma la facoltà della ragione è radicata nell'essenza dell'anima a modo di una realtà accidentale. Ora il fatto stesso che l'intelletto è nella natura, anche se accidentalmente soltanto, indica che il principio dell'intelletto (umano) è la natura (umana). Ciò è pienamente manifesto per la naturale evidenza dei primi principi della ragione. Analogicamente anche nella parte appetitiva intellettuale il principio di tutti i moti volontari è qualcosa che è voluto per natura e questo è il bene in comune — oggetto proprio della volontà — che costituisce anche il fine ultimo in quanto al primo principio nell'ordine conoscitivo corrisponde l'ultimo fine nell'ordine appetitivo³⁶⁾. Così la volontà vuole naturalmente il suo proprio oggetto e tutto ciò che corrisponde alla finalità connaturale di quella natura in cui essa è radicata. Vi è infatti un ordine preciso tra la natura e la volontà secondo il quale la volontà stessa è in qualche modo racchiusa nella natura. Nelle cose ordinate poi la prima influisce sulla seconda e nella seconda si trova non solo ciò che le è proprio per essenza, ma anche ciò che le deriva dalla prima per partecipazione. Nell'uomo non c'è solo razionalità che

³⁶⁾ Cf. I-II, q. 10, a. 1 c.a.

gli conviene secondo la sua differenza specifica, ma anche l'animalità (sensibilità) che gli deriva dal suo genere. Tra i sensi esterni quello fondamentale che è il tatto imprime qualcosa del suo modo negli altri sensi derivati più differenziati, ad es. nella stessa vista il cui organo (l'occhio) ha una certa sensibilità tattile oltre a quella visiva che gli è propria. La volontà è fondata sulla natura in modo tale che essa stessa risulti una natura (in quanto ogni ente reale è «natura») così che in essa si trova qualcosa del modo della natura stessa³⁷⁾. Essa è quindi per natura sua ordinata al suo oggetto proprio verso il quale si porta secondo la determinazione della sua natura, al di là di esso però può tendere ad altri oggetti secondo la sua determinazione propria non in quanto è natura, ma in quanto è formalmente volontà. Come poi la natura fonda la volontà, così l'appetito naturale fonda quello volontario così che l'appetito naturale è come il principio di tutti gli altri appetiti e l'appetibile naturale è come il principio di tutti gli altri appetibili. La «ratio finis» è voluta naturalmente, mentre tutto ciò che ha ragione non di fine, ma di ordinato al fine sarà voluto non naturalmente, ma formalmente volontariamente.

Il naturale si distingue dal volontario secondo la diversità del modo di causare l'effetto. Il modo causale proprio della volontà, padrona del proprio atto, è diverso da quello della natura determinata ad una cosa sola. La fondazione della volontà nella natura però porta ad una struttura di partecipazione in quanto la causa posteriore partecipa qualcosa della causa precedente e così il moto naturale è partecipato nella stessa volontà. L'essere che è per natura precede il volere che è per volontà³⁸⁾. La divisione del naturale contro il volontario è precisiva, non assoluta. Il naturale come naturale solamente si oppone al volontario, il naturale in assoluto

³⁷⁾ Cf. *De Verit.* q. 22, a. 5 c.a.

³⁸⁾ Cf. I-II, q. 10, a. 1 ad 1.

però racchiude in sé il volontario il quale partecipa qualcosa di esso. L'azione naturale è alla base di quella volontaria come la natura è alla base della volontà. Vi è quindi nella stessa volontà un appetito naturale determinato dall'oggetto proprio della volontà e agli oggetti delle potenze naturali distinte dall'appetito deliberato indeterminato. Solo in questo ultimo vi può essere il male morale, perché un difetto nell'appetito naturale si dovrebbe far risalire allo stesso autore della natura il che è impossibile³⁹⁾. La volontà fa quindi parte della natura del soggetto in cui si trova ed è stata data dal Creatore per proseguire con il suo moto naturale sia il suo fine proprio, sia i fini connaturali di tutta quella natura in cui si trova. L'appetito naturale riguarda perciò il bene in comune (la beatitudine) e in genere ogni perfezione naturale come essere, vivere, conoscere, volere ecc.

L'appetito naturale della volontà (θέλησις) corrisponde alla volontà come natura e si porta alla bontà secondo una considerazione assoluta, mentre l'appetito razionale della volontà (βούλησις) corrisponde alla volontà come volontà e si porta alla bontà secondo una considerazione ordinata ad un altro bene⁴⁰⁾. Si tratta di due modi di agire diversi della stessa potenza volitiva in quanto nell'atto naturale la volontà si muove seguendo la semplice apprensione del bene senza il consiglio pratico («collatio») della ragione deliberante, mentre nell'atto volontario la volontà si muove secondo una presentazione del bene da parte della ragione deliberante a modo di consiglio (tale «collatio» significa appunto un «mettere insieme» i diversi motivi per confrontarli tra loro e rispetto alla ragione universale del bene). Per-

³⁹⁾ Cf. *De Malo* q. 16, a. 4 ad 5 - da ciò ST deduce che l'angelo non ha potuto peccare nel primo istante della sua creazione: il primo moto della sua volontà era infatti naturale e in questo non ci poteva ancora essere il peccato.

⁴⁰⁾ Cf. III, q. 18, a. 3 c.a.; III *Sent.* d. 17, q. 1, a. 1, q. la 3 ad 1; I, q. 83, a. 4 ad 1.

ciò l'atto della volontà come volontà si dice anche atto della volontà razionale o consigliativa. La differenza riguarda l'atto soltanto senza arrivare alla potenza operativa perché essendo fondata in una diversità di atti conoscitivi essa è accidentale rispetto alla potenza volitiva, può però diversificare i suoi atti in quanto gli atti della conoscenza precedono quelli dell'appetito.

Vi è infatti una analogia tra la facoltà conoscitiva e quella appetitiva. Nella parte razionale conoscitiva vi è l'atto dell'*intelletto* che consiste nella semplice accettazione della verità senza alcun discorso raziocinativo; vi è poi l'atto della *ragione* che discorre procedendo dalla conoscenza evidente dei primi principi verso le conclusioni ancora ignote, ma dimostrabili. In maniera analogica il volere semplice dell'*appetito naturale* è un desiderio immediato e determinato del fine in assoluto, mentre lo scegliere dell'*appetito deliberato* è orientato ad un bene in vista di un altro e riguarda pertanto i mezzi ordinati al fine, cioè riguarda il fine non in assoluto, ma in quanto è da essere raggiunto con tali mezzi⁴¹). L'analogia che ne deriva è questa:

apprensione intellettuale	=	<u>semplice</u> <u>volere</u>	. Si distingue per-
raziocinio		<u>scelta</u> <u>deliberata</u>	

ciò:

+ *thelesis, simplex voluntas, voluntas ut natura* che tende ad un fine voluto per se stesso e

+ *bulesis, consiliativa voluntas, voluntas ut ratio* che tende ad un fine voluto non per sé, ma come mezzo in vista di un fine sopraordinato.

La volontà libera è naturale all'uomo (e a ogni essere razionale), ma non è un abito naturale, perché l'abito natu-

⁴¹ Cf. I, q. 83, a. 4 c.a. (ST prova l'identità del libero arbitrio con la volontà partendo dall'identità della ragione con l'intelletto).

rale inclina naturalmente, la volontà invece non è inclinata, ma libera ed indifferente. Il libero arbitrio è perciò naturale in quanto è una potenza naturale del soggetto razionale (persona) facendo parte della sua natura, ma non è naturale come inclinazione, perché le inclinazioni naturali sono determinate⁴²⁾. La potenza volitiva ha perciò un'inclinazione naturale che caratterizza la volontà in quanto è natura, ma ha anche un'inclinazione volontaria (indeterminata) che caratterizza la volontà in quanto è volontà e quest'ultima è il luogo proprio della libertà.

3. Il bene come oggetto proprio della volontà

La volontà tende per sé soltanto al bene. Questo le deriva non solo dalla sua specie, ma addirittura dal suo genere. Ogni appetito infatti può essere solo del bene. La natura dell'appetito consiste proprio nel fatto di inclinare il soggetto ad un oggetto che è qualcosa di reale. Ciò avviene poi secondo una certa somiglianza e convenienza. In tal modo l'appetito segue la profonda convenienza che c'è tra l'anima umana (che è «quodammodo» — cioè intenzionalmente — tutte le cose) e le realtà esterne. La somiglianza fondante il moto appetitivo è quindi quella tra realtà (soggettiva intenzionale) e realtà (oggettiva fisica). Ora ogni cosa in quanto è ente, in quanto è qualcosa di reale o almeno qualcosa che ha un riferimento alla realtà, è buona. Per conseguenza, siccome ogni inclinazione tende ad una cosa reale (o almeno riferita alla realtà), ne segue che ogni inclinazione può essere soltanto del bene (o bene reale o almeno qualcosa che è considerato come un bene)⁴³⁾. In altre parole l'appetito è la facoltà del bene e la volontà è perciò la facoltà del bene razionale e quindi universale.

⁴²⁾ Cf. I, q. 83, a. 2 c.a.

⁴³⁾ Cf. I-II, q. 8, a. 1 c.a.

Questo è anche la ragione profonda per cui l'appetito si pone nella definizione descrittiva del bene stesso ⁴⁴⁾. Del bene infatti non si dà una definizione reale perché non vi è una realtà «prima» del bene in quanto il bene stesso è realtà fondamentale non derivata così che i Platonici ascrivano addirittura una precedenza del bene rispetto all'ente. Nella prospettiva platonica infatti il bene dice qualcosa di infinito (illimitato quanto alla perfezione), mentre l'ente è limitato dalla sua essenza. Ma un'analisi più precisa dell'ente rivela che ogni ente è l'essere (actus essendi) in un'essenza ⁴⁵⁾, anche se la ratio universalis entis astrae dal modo limitato o illimitato dell'essenza stessa e quindi astrae dalla stessa differenza tra l'ente entitativamente composto e Ente assolutamente semplice. In tal modo la ragione formale dell'ente non dice per sé limitazione così che risulta trascendentale e fondamento di tutti i trascendentali. Per conseguenza si deve concludere alla convertibilità trascendentale dell'ente e del bene. Anche in questo caso però l'ente e il bene non sono in un genere, ma piuttosto sono al di là di ogni genere il che rende impossibile ogni definizione reale a loro riguardo. Si può però cercare una definizione manifestativa e dichiarativa in quanto le realtà prime sono manifestate da quelle derivate e le cause dagli effetti. Si potrebbe parlare di un approccio fenomenologico alla definizione dei trascendentali. Ora il bene è la causa finale motiva dell'appetito il cui effetto è il moto appetitivo e così si può manifestare il bene (causa) dal moto appetitivo (effetto) dicendo che «il bene è ciò

⁴⁴⁾ Cf. *In Ethic.* I, lect. 1, nn. 9 e 10 (Marietti).

⁴⁵⁾ Si noti questo per non cedere con troppa facilità a certe interpretazioni esistenzialistiche della metafisica tomista — l'essere comune è ente di ragione, l'ente reale è sempre l'essere di una essenza anche se questa essenza per sé può essere infinita e quindi non limitante, ma realmente identica con l'atto entitativo (come avviene in Dio — ente per sé sussistente — la cui essenza è distinguente ma non limitante).

che tutte le cose desiderano» (*bonum est quod omnia appetunt*). Il desiderio del male non vi si oppone per nulla perché esso può essere del male solo per accidens e cioè rispetto al bene che è suo oggetto formale proprio (*per se*).

Ogni appetito è ordinato al bene come al suo oggetto, ma lo è in quanto il bene gli è presentato dalla conoscenza. In tal modo l'oggetto dell'appetito è il bene conosciuto ⁴⁶⁾. Ciò vale anche per *l'appetito naturale* che segue la forma naturale del suo soggetto perché tale forma, pur non essendo conosciuta dal soggetto stesso, è stata istituita sia in se stessa che nella sua relazione al fine dall'intelletto del suo autore. Nell'appetito animale si ha una conoscenza precedente nel soggetto stesso che può essere sensitiva e allora fonderà *l'appetito sensibile* o intellettiva e allora sarà alla base dell'*appetito razionale* che è *la volontà*.

Nell'uomo oltre all'inclinazione naturale del composto umano considerato nella sua costituzione entitativa (fisica) vi sono degli appetiti corrispondenti alla sua dimensione conoscitiva ⁴⁷⁾. La conoscenza umana è sensitiva e intellettiva — alla prima segue l'appetito sensibile — alla seconda la volontà. La volontà a sua volta può portarsi al bene connaturale suo (beatitudine in genere) e dell'uomo (scienza, virtù, salute ecc.) e così si avrà *il desiderio naturale* della volontà. La volontà però si può portare anche al bene propostole dalla ragione deliberante circa il fine dell'operante (e i mezzi per il suo conseguimento) come anche circa le altre circostanze e così si ha *il desiderio deliberato* della volontà.

Il male non ci può essere nella realtà stessa come tale, ci può però essere nell'apprensione dell'intelletto precedente l'atto della volontà. In questo senso ogni peccato (atto umano disordinato) suppone un errore non già di ordine speculativo (come pensava Socrate), ma di ordine pratico. L'ogget-

⁴⁶⁾ Cf. I-II, q. 27, a. 2 c.a. e ad 3.

⁴⁷⁾ Cf. I *Sent.* d. 48, q. 1, a. 4 c.a.

to della volontà è il bene conosciuto o immaginato come tale ⁴⁸⁾ e solo così il bene specifica l'atto della volontà. Questo ultimo segue quindi il dettame della ragione pratica (della coscienza) e se non lo fa è necessariamente e ipso facto disordinato. La coscienza obbliga proprio in questo senso, in quanto cioè costringe la volontà in modo tale che non possa tendere a qualcos'altro all'infuori di ciò che le presenta il retto giudizio della coscienza senza il danno di deformazione morale dell'atto umano.

Come può rientrare allora il male nell'atto volontario? Certamente non per sé perché l'oggetto della volontà è solo il bene. Nessuno agisce intendendo un male perché la volontà si muove solo ad un bene, eppure il male può essere volontario accidentalmente o perché si prende per un bene ciò che è di fatto un male oppure perché si desidera una cosa buona sotto un aspetto particolare alla quale però è legato un male in assoluto ⁴⁹⁾. Come si vede per poter tendere al male non solo soggettivamente (male fisico in cui il male dell'azione deriva dal male dell'agente), ma anche oggettivamente (male morale in cui il male dell'agente deriva dal male dell'azione) si richiede la conoscenza del soggetto rispetto all'oggetto appetibile (ragione per cui il male morale non esiste nelle inclinazioni naturali, ma solo in quelle volontarie) che può ingannare presentando come bene ciò che di fatto è un male, oppure astraendo dalla valutazione globale dell'azione cattiva progettata e limitandosi a quell'aspetto ristretto nel qua-

⁴⁸⁾ Cf. II *Sent.* d. 39, q. 3, a. 3 c.a.: «Voluntas... non movetur in aliquid appetendum, nisi praesupposita aliqua apprehensione: obiectum enim voluntatis est bonum vel malum, secundum quod est imaginatum vel intellectum...».

⁴⁹⁾ Cf. II *Sent.* d. 41, q. 2, a. 1 ad 1: «...malum non est volitum per se: nullus enim ad malum intendens operatur..., sed per accidens potest esse voluntarium, dum scilicet aliquis aestimet bonum quod malum est, vel cum appetit aliquod bonum secundum quid cui est adiuncta ratio mali simpliciter...».

le essa appare come una buona (il male infatti non può esistere da sé essendo una privazione, ma c'è in collegamento con una realtà buona). Come si vede si tratta di un errore nell'intelletto pratico che può derivare dal disordine nella parte appetitiva. Se questo disordine e l'errore pratico ad esso dovuto è a sua volta perfettamente volontario, allora si ha il male morale (male di colpa, peccato).

4. La causa del moto volontario

Il moto della volontà si può considerare in un duplice ordine di causalità⁵⁰. Il primo è *la causalità esterna, oggettiva, morale* e così la volontà si muove ad ogni bene che rientra nella ragione formale del suo oggetto proprio, ma essendo la sua virtù passiva aperta ad un bene per sé infinito solo la virtù attiva di un bene infinito concreto la può muovere sufficientemente. Solo Dio come bene universale riempie perfettamente le aspirazioni della volontà e le muove efficacemente come oggetto. Il secondo modo di causalità è *interno, soggettivo, fisico* e così la volontà elicitamente un atto di inclinazione in vista del suo oggetto proporzionato che è il bene in comune (o come semplice volizione del fine e allora l'inclinazione è naturale o come volizione di tali mezzi in vista del fine e allora l'inclinazione è deliberata). A questo atto essa può essere adeguatamente mossa solo da chi la ordinò al suo fine connaturale che è il bene universale e questo lo poteva fare solo il primo Agente che è Dio al quale spetta inclinare all'ultimo Fine. È molto importante notare questa duplice linea del moto volontario: quella morale (intenzionale) e quella fisica. Questa differenziazione è pienamente possibile solo in un agente che domina l'oggetto della sua azione il che presuppone una conoscenza intellettuale in esso. Nel moto determinato l'esercizio soggettivo è già

⁵⁰ Cf. I, q. 105, a. 4 c.a.

oggettivamente specificato, nel moto indeterminato (perfettamente volontario, libero) la specificazione oggettiva si differenzia dall'esercizio soggettivo dell'atto. Per quanto riguarda la mozione interna della volontà essa non può essere causata da un altro agente se non da Dio solo⁵¹⁾. In genere può cambiare l'inclinazione di un agente solo colui che gli diede tale inclinazione. Ora, sia l'inclinazione naturale che quella volontaria derivano immediatamente da Dio il quale creò la natura con il suo ordine finalistico e creò anche la volontà con la tendenza che le è propria. Per conseguenza solo Dio è in grado di cambiare interiormente l'inclinazione naturale e l'inclinazione volontaria. Della volontà ciò vale più che di ogni altra cosa naturale perché l'anima spirituale deriva solamente da Dio per immediata creazione e infusione mentre la natura materiale individuale deriva immediatamente da Dio nell'ordine della creazione, ma deriva anche da cause subordinate per sé nell'ordine della generazione. Questa differenza appare nell'attuazione dell'agente naturale e dell'agente volontario. L'uno e l'altro possono essere immutati nella loro inclinazione solo a Dio, ma mentre gli agenti naturali (materiali) particolari sono ordinati a fini particolari così da trovare nella natura stessa il principio della loro attuazione, l'agente volontario essendo ordinato al fine universale che è il bene infinito può essere attuato solo da Dio in linea di causalità efficiente⁵²⁾. Le potenze naturali hanno quindi oltre all'agente divino primo (premozione fisica) dei principi connaturali della loro azione. La volontà può essere attuata solo da quell'appetibile che termina perfettamente il suo moto che è il bene infinito e per conseguenza anche in linea di attuazione efficiente può trovare il principio adeguato del suo atto solo nel primo agente. In ogni azione delle cause secondo Dio muove fisicamente all'*atto entitativo* del-

⁵¹⁾ Cf. I, q. 106, a. 2 c.a.; I-II, q. 9, a. 6 c.a.

⁵²⁾ Cf. CG III, c. 88, n. 2639 (Marietti).

l'effetto, ma nell'atto volontario *la stessa essenza dell'atto* presenta un aspetto finito (la volizione in se stessa) corrispondente ad un principio attivo finito (la facoltà della volontà) e un aspetto «quodammodo» infinito (derivante dal suo oggetto specificante adeguato) al quale corrisponde un principio attivo infinito (Dio movente la volontà interiormente ed immediatamente).

Il moto della volontà si può dividere così *rispetto alle sue cause*⁵³⁾:

- dall'agente interno (in linea di causalità efficiente):
Dio e la volontà stessa,
- dall'agente esterno
 - + dall'oggetto (fine) che influisce in maniera non fisica, ma morale e
 - + dall'agente esterno (efficace) che muove in maniera fisica, ma inadeguata (può influire, ma non immutare): passioni della parte inferiore dell'anima umana.

*I moti della volontà*⁵⁴⁾ potrebbero essere:

a) moto *per costrizione violenta* il quale è però *impossibile* nella volontà il cui moto consiste per natura (essenza) sua in un'inclinazione. Ora la violenza si oppone contraddittoriamente alla spontaneità dell'inclinazione e per conseguenza nemmeno Dio potrebbe causare un moto volontario co-stretto, non perché fosse limitato nella sua potenza, ma perché tale effetto risulta oggettivamente contraddittorio e quindi non fattibile in sé.

b) moto *per immutazione dell'inclinazione* e in questo modo la stessa volontà può far succedere un'inclinazione particolare ad un'altra (mentre l'inclinazione naturale è del tutto uniforme e immutabile). E così sia la volontà da se stessa

⁵³⁾ Cf. I, q. 111, a. 2 c.a.

⁵⁴⁾ Cf. *De Verit.*, q. 22, aa. 8 e 9 (c.a.).

che Dio in essa possono causare tale cambiamento. Dio inoltre può produrre l'effetto delle cause seconde senza la loro causalità e così potrebbe immutare la volontà senza il contributo di quest'ultima facendola aderire ad un determinato fine in un modo efficacissimo ed irresistibile.

c) moto *per inclinazione probabile* e così anche una creatura può influire sulla volontà proponendole un oggetto riferibile al bene in comune che è l'oggetto formale proprio della volontà. Tale proposizione però non è determinante, ma costituisce una certa persuasione.

L'atto della volontà è intermedio tra la potenza volitiva e l'oggetto e così può essere immutato interiormente in maniera determinante o dalla potenza volitiva stessa o dalla sua causa che è Dio, esteriormente può essere inclinato dall'oggetto e ciò in maniera inadeguata (probabile) se l'oggetto non è proporzionato al bene infinito o in maniera sufficiente e adeguata (necessaria anche se spontanea) se l'oggetto è infinito e proposto come tale.

5. Il moto della volontà da sé

Occorre notare anzitutto che la volontà è per natura sua la facoltà del fine in quanto è fine. Le altre potenze hanno dei fini particolari, subordinati rispetto alla ragione universale del fine. Per conseguenza la volontà non solo elicit i propri atti, ma impera gli atti delle altre potenze dell'anima in quanto le muove ciascuna al proprio atto. Ora la volizione dei mezzi in vista del fine dipende dalla volizione del fine come la conoscenza delle conclusioni deriva dalla conoscenza dei principi nei quali esse sono virtualmente contenute. Secondo l'analogia tra l'ordine conoscitivo ed appetitivo infatti il fine svolge nell'appetito un ruolo simile a quello del principio nella conoscenza⁵⁵⁾. Perciò come l'intelletto si muo-

⁵⁵⁾ Cf. I-II, q. 9, a. 3 c.a.

ve dalla conoscenza dei principi alla conoscenza delle conclusioni senza l'intervento di un principio esterno così anche la volontà *muove se stessa* dall'atto della semplice volizione del fine all'atto dell'intenzione del fine da raggiungere con determinati mezzi. Procedendo oltre negli atti parziali integranti l'unico atto umano ci si accorge che la volontà passando dall'intenzione del fine all'esecuzione riguarda sempre più l'ordine dei mezzi al fine. Ora per muoversi dalla volizione del fine a quella dei mezzi la volontà non ha bisogno di una causa attiva esterna all'infuori di se stessa perché come il fine racchiude in sé i mezzi dei quali è come il principio, così la volontà del fine è principio attivo sufficiente rispetto alla volontà dei mezzi per il fine. In tal modo l'attuazione della volontà avviene da un principio intrinseco che coincide con il termine di tale azione. In tal modo la volontà essendo principio e termine del proprio atto ha delle azioni formalmente immanenti (se invece il principio attivo è esterno rispetto al termine passivo l'azione sarà formalmente transitiva).

Nei moti naturali la specificazione deriva dalla forma attiva, l'esercizio dell'atto dall'agente che agisce per un fine. Ora l'oggetto dell'intelletto è il primo nell'ordine della causalità formale (il vero) e l'oggetto della volontà è il primo nell'ordine della causalità finale (il bene). Da ciò deriva che l'intelletto è il primo movente nell'ordine della specificazione, la volontà invece è il primo movente nell'ordine dell'esercizio dell'atto⁵⁶⁾. L'intelletto muove la volontà alla specificazione, la volontà muove l'intelletto all'esercizio dell'atto. Come si vede l'interazione tra queste facoltà è completa. L'intelletto mantiene però un certo primato⁵⁷⁾ in quanto la

⁵⁶⁾ Cf. *De Malo* q. 6, a. un. c.a.

⁵⁷⁾ Si noti questo contro la tesi di O.-H. PESCH, s. v. «*Freiheit*» in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. RITTER, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1972, vol. II, col. 1085-1086, nn. 3 e 4 il quale parla addirittura di un «volontarismo» di

specificazione (essenza dell'atto) nell'ordine della sua costituzione genetica precede il suo atto esercito (essere dell'atto). Così l'esercizio dipende in qualche modo dalla specificazione in quanto esso stesso riflessivamente rientra nell'oggetto specificante — la volontà vuole volere e l'intelletto pratico le presenta il suo stesso atto come un bene appetibile. In tal modo si ha nell'azione intellettiva-volitiva una struttura analogica (di unità differenziata per prima e poi): la specificazione e l'esercizio costituiscono due linee di causalità distinte e indipendenti nel loro ordine, ma allo stesso tempo coordinate tra loro secondo una certa priorità della linea della specificazione rispetto a quella dell'esercizio (l'intelletto riceve il suo oggetto immediatamente, la volontà invece mediante l'intelletto, anche se i due effetti sono in rapporto reciproco — come il bene appare come vero così a sua volta il vero appare come un bene).

La specificazione della volontà avviene dal fine in cui è racchiuso l'ordine dei mezzi così che dall'atto del volere il fine la volontà si muove all'atto di intendere il fine con i

ST dimenticando che se la volontà è in qualche modo «prima» nell'ordine dell'esercizio, ciò non toglie la sua dipendenza costituzionale dall'intelletto (la tendenza al fine dipende infatti sempre dalla forma in cui è radicata). Una tesi simile sostiene anche C. FABRO in *Partecipazione e causalità sec. ST d'Aq.*, Torino (S.E.I.) 1960, p. 428 con rif. a I-II, q. 4, a. 4 ad 2 e q. 9, a. 3 ad 3. Il primato della volontà è espresso inequivocabilmente, ma non sembra possa trattarsi di un primato in assoluto, bensì relativamente al genere pratico (applicabile anche alla speculazione sotto l'aspetto della «prassi» speculativa). L'atto dell'intelletto non consiste in un moto del soggetto (aspetto pratico) se non in dipendenza dall'atto costitutivo che è dato dalla semplice e immediata presenza dell'oggetto nel soggetto. La priorità «volontaristica» dell'aspetto soggettivo dell'atto di conoscere rispetto all'aspetto oggettivo apre la via al soggettivismo epistemologico il quale, e non a caso, assume generalmente caratteristiche volontaristiche. Così ad es. in I. KANT lo spostamento della metafisica dall'ambito teoretico in quello pratico è una conseguenza del soggettivismo epistemologico.

mezzi in vista di esso. Riflessivamente *lo stesso esercizio* dell'atto rientra nell'oggetto specificante in quanto costituisce un fine e così la volontà muove se stessa dal volere il fine al volere i mezzi (linea di specificazione) e dal non volere al volere (linea di esercizio). Come si vede l'esercizio segue la specificazione da cui indirettamente deriva e così come la volontà muove se stessa da un'intenzione all'altra, così muove anche se stessa da un atto all'altro. In altre parole la volontà muove se stessa sia nell'ordine intenzionale (oggettivo, formale, specificativo) che nell'ordine fisico (soggettivo, causale, esercitativo). Così la volontà non solo elicit il proprio atto, ma in qualche modo lo impera (riflessivamente) non solo alle altre potenze, ma anche a se stessa.

Ora se la volontà nell'ordine dell'esercizio fisico muove se stessa dal non volere al volere, si noti che l'esercizio fisico in assoluto, cioè il passaggio dal semplice non volere al primo atto di volere in assoluto, non dipende più dalla volontà, ma da un principio attivo esterno. Quest'atto perciò è causato nella volontà a modo di un effetto transitivo (causato da un principio esterno) e da questa prima mozione transitiva dipende tutta la mozione immanente seguente sia intenzionale che fisica, sia specificativa che esercitativa⁵⁸⁾. Ciò significa che per muovere se stessa sia alla specificazione che all'esercizio del suo atto la volontà deve essere mossa da una causa superiore rispetto ad essa che è in grado di muoverla interiormente ed immediatamente e questo può essere Dio solo. Così Dio muove la volontà a muovere se stessa.

⁵⁸⁾ Cf. I-II, q. 9, a. 4 c.a.; CG III, c. 89, n. 2651 (ed. Marietti): «Huius quod aliquis intelligat et consilietur et eligat et velit, oportet aliquid esse causam: quia omne novum oportet quod habeat aliquam causam. Si autem est causa eius aliud consilium et alia voluntas praecedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquod primum. Huiusmodi autem primum oportet esse aliquid quod est melius ratione. Nihil autem est melius intellectu et ratione nisi Deus...».

Le cause naturali anch'esse sono fisicamente premosse da Dio all'essere del loro effetto (l'atto entativo di sé infinito esige una causa applicante infinita), all'essere però che attua ovviamente un'essenza così che in ultima analisi *tutto l'effetto* è predeterminato dalla mozione fisica della causa prima. Rispetto all'essenza dell'effetto però, considerato in se stesso, la forma operativa della causa seconda naturale costituisce un principio adeguato. L'essenza dell'effetto deriva a modo di azione dall'agente e lo costituisce passivamente a modo di passione. In tal modo l'effetto delle cause seconde naturali (materiali) deriva da un duplice principio attivo e passivo.

La causa volontaria (libera) rispetto all'atto entativo del suo effetto soggiace perfettamente alla legge della causalità e pertanto, come le cause naturali, esige la promozione fisica da parte della causa assolutamente prima che è Dio. Mentre però l'essenza dell'effetto naturale è data dalla stessa forma operante e quindi è unica, l'essenza dell'effetto volontario è in qualche modo sdoppiata. In primo luogo essa è determinata dalla specificazione dell'atto dato dall'oggetto particolare (fine particolare) in ordine a quello universale (fine sotto la ragione formale, in qualche modo infinita, del fine). Oltre questo aspetto oggettivo (intenzionale), l'atto della volontà si presenta nel suo aspetto soggettivo (fisico) come una realtà finita. Siccome poi il secondo aspetto (quello dell'esercizio fisico) dipende in un certo modo dal primo (quello della specificazione intenzionale) si può dire che la dimensione finita dell'essenza dell'atto volontario dipende in qualche modo dalla sua dimensione finita-infinita così che nella stessa essenza dell'effetto è connotato l'ordine sia all'agente secondo (volontà) sia a quello primo (Dio fisicamente premovente). Pertanto la stessa essenza dell'atto volitivo deriva dalla volontà stessa e da un principio attivo esterno il quale però non è una causa attiva connaturale, ma la stessa causa prima che immediatamente muove la volontà a muo-

vere se stessa. Nell'attuazione della volontà vi è quindi all'inizio un passaggio dalla potenza all'atto a modo di causalità transitiva, passaggio causato immediatamente dall'influsso fisico previo della causa prima e poi vi è nella volontà stessa un passaggio da atto ad atto a modo di causalità immanente nel duplice ordine della specificazione (intenzione oggettiva, formale) e dell'esercizio (attualità fisica, soggettiva, causale-finale). Come si vede la mozione fisica divina aviluppa in sé e sostiene in tutto e per tutto la mozione da sé della volontà nel suo moto fisico-intenzionale. Si noti come la causalità immanente della volontà (aspetto interiore corrispondente alla sua intenzionalità) è dipendente quanto all'essere da quella transitiva della promozione fisica (aspetto esterno corrispondente alla realtà fisica della mozione volontaria). L'interiorità spirituale si realizza solo in una exteriorità naturale, lo spirito trascende la natura nella natura stessa, è al di là della natura, eppure ne fa allo stesso tempo parte⁵⁹⁾. La volontà muove se stessa dal di dentro solo se mossa dal di fuori.

Nella stessa mozione immanente (autokinetica) della volontà occorre però distinguere nel passaggio da atto ad atto tra l'atto fondante e l'atto fondato e derivato. Anche su questo piano è inammissibile una specie di «causa sui», concetto contraddittorio in terminis⁶⁰⁾. La volontà muove se stessa

⁵⁹⁾ Da ciò appare con ogni chiarezza l'infondatezza dell'opposizione artificiale tra «antropocentrismo» e «cosmocentrismo» termini che dovranno essere visti non in una prospettiva dialettica, ma piuttosto analettica. A questo proposito cf. il libro di B. LAKEBRINK, *Die klassische Metaphysik (Eine Auseinandersetzung mit der existenzialen Anthropozentrik)*, Freiburg i. Br. (Rombach) 1967 (288 pagine).

⁶⁰⁾ Cf. *De Malo* q. 6, a. un., ad 20. L'espressione «causa sui» applicata all'agente libero (cf. ARISTOTELE, *Met.* I, 2; 982b25s; *ST* cf. I, q. 21, a. 1 ad 3; *CG* I, c. 72, n. 624 (Marietti) e II, c. 48, n. 1243 (Marietti) si deve intendere oggettivamente (intenzionalmente) e non soggettivamente (fisicamente).

secondo atti diversi in quanto dal volere del fine deriva l'intenzione del fine da raggiungere con tali mezzi.

6. Il fondamento del moto volontario nel moto naturale della volontà

Vi è un duplice modo di parlare della natura. *Uno* per opposizione alla volontà come il determinato si oppone all'indeterminato e così la volontà trascende la natura o «emerge» da essa. Un altro per indicare un ente e una sostanza e così anche la ragione e la volontà fanno parte della natura e sono una «natura» (cioè una entità fisica)⁶¹.

La volontà è quindi una natura e così ha una tendenza naturale che le spetta in quanto è natura (e non in quanto è volontà), che la determina esteriormente e non interiormente. Ma nella stessa volontà come volontà è partecipato il modo della natura perché la potenza volitiva è radicata nella natura e il modo del fondamento è partecipato nel fondato⁶². In tal modo vi è in essa un desiderio naturale che è determinato rispetto al fine come fine e un desiderio deliberato che non è determinato, ma attivamente indifferente, in quanto è orientato al fine particolare non perfettamente adempiente la *ratio formalis finis*. Il principio di ogni volere particolare è perciò qualcosa che si vuole naturalmente⁶³. Così il desiderio deliberato è nella stessa volontà considerata come volontà fondato nel desiderio naturale che la volontà ha verso il suo oggetto formale proprio. Si ha pertanto questo ordine di fondazione-derivazione:

volontà come natura (natura esterna della potenza volitiva)
volontà come volontà (moto interno potenza volitiva)

⁶¹ Cf. I-II, q. 51, a. 1 arg. 1 e ad 1.

⁶² Cf. *De Verit.* q. 22, a. 5 c.a.

⁶³ Cf. I-II, q. 10, a. 1 ad 1.

[desiderio naturale (rispetto al fine universale)
desiderio deliberato (rispetto al fine particolare).

Di nuovo appare:

(a) come la volontà è radicata e «avilupata» nella natura e

(b) come la libertà (che ha il suo posto a livello dell'appetito deliberato) è fondata e sostenuta dall'appetito naturale.

Se si potesse introdurre la distinzione tra attivo e passivo nelle azioni immanenti bisognerebbe dire che il desiderio naturale è attuante e quello deliberato attuato. Una cosa simile avviene nell'intelletto in cui la parte per così dire «essenzialmente» attiva (nell'ordine intenzionale) è l'intelletto agente rispetto a quello possibile e l'abito dei primi principi è attivo rispetto all'abito delle conclusioni (scienze). Mentre però nell'intelletto la distinzione avviene a livello di potenza (intelletto agente e possibile) e di abito (intelletto dei principi e scienza delle conclusioni), nella volontà tale differenziazione ha luogo solo a livello di atto (volizione del fine, intenzione del fine da raggiungere con determinati mezzi ecc.) a causa della sua struttura appetitiva che si presenta non come una presenza dell'oggetto nel soggetto, bensì piuttosto come una tendenza del soggetto all'oggetto a modo di un moto in cui la stessa potenza conduce dal principio al termine (fine in esecuzione) secondo atti diversi.

C) LA LIBERTÀ

Dopo aver considerato la volontà nel suo insieme occorre esaminare più da vicino il suo moto deliberato e libero (attivamente indifferente) perché proprio in questa apertura «ad utrumlibet» consiste la differenza tra la causa volontaria e quella naturale in quanto la prima può agire in maniera indeterminata mentre la seconda ha un'operazione determinata ed uniforme. In primo luogo bisogna determinare il costitutivo formale della libertà, poi la sua derivazio-

ne causale (radicale) e soggettiva e infine il suo posto tra le facoltà spirituali proprie della persona umana.

1. La libertà come dominio del proprio atto

In primo luogo occorre determinare a quale potenza dell'anima corrisponde la libertà ⁶⁴⁾. Per conoscere la facoltà dell'anima bisogna risalire ad essa partendo dal suo atto. Questo approccio «fenomenologico» in psicologia deriva dalla natura del suo oggetto (anima spirituale), il quale è conoscibile a noi solo indirettamente (per somiglianza con le cose sensibili che costituiscono l'oggetto proprio della conoscenza umana). Comunemente si dice libero chi può accettare una cosa rifiutando un'altra il che significa scegliere tra una cosa ed un'altra. L'atto proprio della libertà è pertanto quello della scelta. La scelta stessa costituisce come il nucleo dell'atto umano. Ciò rende difficile la sua attribuzione ad una potenza determinata (ragione o volontà) perché procedendo negli atti integranti l'unico atto umano l'interazione tra intelletto pratico e volontà (appetito intellettuale) si fa sempre più stretta. Siccome però scegliere vuol dire ordinare dei mezzi al fine, l'atto di scelta sarà un atto riguardante il fine ed il bene e pertanto un atto dell'appetito intellettuale ch'è la volontà (facoltà del bene e del fine).

La libertà è quindi soggettivamente nella volontà, ma radicalmente è nell'intelletto in quanto la volontà, per la sua stessa costituzione naturale, segue l'intelletto. Per determinare quale atto conoscitivo precede e radicalmente fonda la scelta libera occorre di nuovo considerare quella proprietà della libertà che è la sua capacità di accettare una cosa tralasciandone un'altra, la capacità quindi di esercitare un certo potere attivo su cose diverse («posse in diversa») ⁶⁵⁾. Le cose

⁶⁴⁾ Cf. I, q. 83, a. 3 c.a.

⁶⁵⁾ Cf. *De Malo* q. 16, a. 5 c.a.

che nel loro agire sono determinate dalla forma naturale non agiscono né per giudizio né liberamente; le nature dotate di conoscenza sensibile hanno in sé un giudizio dell'oggetto appetibile da conseguire, ma tale giudizio è immediato, concreto e quindi determinato, ragione per cui la loro azione sarà mediata da un certo giudizio, ma non libero. Il soggetto dotato di intelletto e di ragione invece ha un giudizio non determinato, ma per così dire «aperto» a diverse alternative di modo che il giudizio che determina ultimamente il suo agire non è determinato, ma libero così che esso agisce per mezzo di un giudizio libero e quindi liberamente. La diversità a cui è aperta la libertà si può intendere (a) come diversità di mezzi ordinabili al fine, (b) come diversità del bene e del male e (c) come diversità dell'agire e non agire, di fare questo e quest'altro passando da un'azione ad un'altra. Ora *la libertà è costituita dal dominio attivo che il soggetto esercita rispetto alla diversità dei mezzi ordinabili al fine*. La tendenza della volontà al fine come fine è naturale e quindi non libera. Così anche il giudizio universale riguardante il fine (la «ratio finis» o un fine concreto, ma pienamente adeguato ad essa) non è un giudizio libero, ma per così dire «naturale». I mezzi rientrano invece nella ragione del fine (e nulla proibisce che sotto aspetti diversi una cosa sia considerata come fine e come mezzo), ma in modo tale da non adeguarne la ragione formale universale. Sotto il giudizio fondante che nell'ordine pratico riguarda il fine come fine sono sussumibili molti giudizi pratici riguardanti l'ordine concreto dei mezzi al fine e questa diversità dovuta come si vede alla capacità astrattiva dell'intelletto) fonda la libertà in quanto consente alla volontà naturalmente tesa verso il fine di ordinare ad esso questo o quest'altro mezzo. *La diversità del bene e del male è segno della libertà, ma non rientra nel suo costitutivo formale perché è accidentale rispetto alla libertà la quale, di natura sua, si può realizzare in qualsiasi soggetto dotato di intelletto, mentre la potenza attiva al bene e al male suppo-*

ne non solo soggetto razionale, ma anche difettibile. Ogni difetto della libertà suppone un errore pratico nell'intelletto, ma nessuna potenza operativa contiene nella sua natura (ragione formale) la difettibilità del suo atto. Perciò come l'errore pratico è accidentale rispetto all'intelletto, così il difetto morale è accidentale rispetto alla volontà libera. In un modo simile anche *la diversità delle mutazioni* (passaggio dal non volere questo al volere questo) non può essere costitutiva della libertà, ma segue accidentalmente la sua realizzazione in un soggetto mutevole.

La libertà consiste quindi essenzialmente nel dominio attivo del proprio atto⁶⁶. Il modo di agire segue il modo della forma operativa. Se tale forma non è dell'agente stesso, nemmeno la sua operazione sarà da esso, se invece la sua forma è dallo stesso agente, allora anche il suo agire sarà da esso. Il dominio attivo dell'agire (libertà) dipende quindi dal dominio attivo che l'agente ha rispetto alla forma secondo la quale agisce. *Le forme naturali* sono di *origine del tutto estrinseca* perché tale forma determina l'essere naturale che nessuno può dare a se stesso a meno di essere causa di se stesso il che è del tutto impossibile. *Le forme sensibili* sono negli animali irrazionali, ma sono in essi per immediata apprensione sensitiva e una valutazione altrettanto immediata e determinata della virtù estimativa. In tal modo gli animali muovono se stessi, ma il loro muovere se stessi non viene da loro, bensì da determinazioni esterne che sono soggettivamente la loro stessa natura e oggettivamente l'oggetto sensibile esterno. Il loro appetito sensibile muove il loro corpo (e pertanto si dice che muovono se stessi), ma lo stes-

⁶⁶ Cf. II *Sent.* d. 24, q. 1, a. 1 ad 1: «...ex hoc enim liberum arbitrium in homine dicitur, quod hoc modo se habet eius animus ut sui actus liberam potestatem habeat». Per quanto riguarda il fondamento di questo dominio nell'interiorità della forma operativa rispetto al soggetto operante cf. CG II, c. 47, n. 1239 (Marietti).

so appetito è in loro determinato dall'oggetto sensibile e dalla sua valutazione naturale e perciò il loro muoversi da sé non viene da loro stessi. Le forme intelligibili invece derivano dall'intelligenza stessa in quanto l'intelletto ha la capacità di conoscere diversi particolari sotto un unico universale e, nell'ordine pratico, di confrontarli tra loro e in vista del loro principio (che è il fine) per escogitare un progetto pratico di azione. Abbiamo quindi nelle nature razionali un dominio del proprio concetto e del proprio giudizio pratico così che l'azione seguente è a sua volta attivamente dominata. Gli agenti liberi muovono se stessi ad agire e siccome il loro agire consiste a sua volta in un muovere se stessi, si può dire che muovono se stessi a muovere se stessi, cioè muovono se stessi ad un duplice titolo — sia perché la volontà muove il corpo, sia perché la volontà (in virtù della libertà) muove se stessa. Si noti però che questo «escogitare la forma» da parte dell'intelletto non si deve interpretare in maniera idealistica (come se la concezione dell'intelletto procedesse dal soggetto senza riferimento all'oggetto). L'intelletto ha un dominio soggettivo del proprio concetto solo in quanto oggettivamente dipende dall'oggetto esterno. La forma conosciuta dall'intelletto corrisponde infatti alla realtà esterna e viene da essa, ma in un modo tale che la ragione pratica domina i propri giudizi essendo in grado di confrontarli, di consigliarsi a loro riguardo e fare quindi un progetto operativo pratico come nell'arte si può fare un progetto «poietico» o tecnico.

La libertà in Dio coincide con impeccabilità, in tutti gli enti finiti invece implica difettibilità, capacità di peccare⁶⁷⁾. Ogni difetto comporta infatti una privazione dell'essere che non è possibile in quell'essenza che non ha fuori di sé nessuna causa del suo essere. Gli enti che hanno una causa del

⁶⁷⁾ Cf. II *Sent.* d. 23, q. 1, a. 1 c.a., impeccabilità di Dio cf. d. 25, q. 1, a. 1 ad 2.

loro essere vengono meno nell'agire se si allontanano da essa. Questo allontanarsi operativo può a sua volta essere indipendente dall'operante, ma può anche essere nella sua potestà. Siccome la libertà è dominio del proprio atto anche quanto all'esercizio (poter agire o non agire), essa implica la possibilità che un agente causato quanto al suo essere si allontani per mezzo del suo proprio agire dalla causa del suo essere e così venga meno. La libertà creata ha quindi la facoltà di allontanarsi dalla causa del suo essere per mezzo del suo proprio agire così che il difetto dell'ente (e del bene) nella sua azione deriva dall'azione stessa (male morale) e non solo dall'agente indipendentemente dalla sua azione (male fisico).

La libertà creata che non è essere per essenza né agire per essenza, ma domina pure il suo atto, può allontanarsi da sé dalla causa del suo essere che è Dio. Dio al contrario essendo libero domina perfettamente il suo atto, ma siccome è essere per essenza e agire per essenza non si allontana mai dalla pienezza del suo essere che gli è connaturale e quindi sottratto alla libertà così che esso risulta indefettibile ed impeccabile in ogni sua opera. Inoltre bisogna allontanare dall'eminenza della libertà divina l'imperfezione racchiusa nell'atto del consiglio deliberativo (ricerca del giudizio pratico ultimo che suppone una certa ignoranza pratica ed una certa esitazione appetitiva)⁶⁸. L'essenza della libertà si salva però in Dio formalmente eminentemente in quanto ha un dominio perfettissimo del proprio atto dovuto alla conoscenza immediata della differenza tra la sua essenza infinita (sommo bene) e le essenze finite partecipanti ad essa (beni particolari). La libertà creata invece segue una certa deliberazione perché non conosce tutti i particolari con un unico atto di intelletto, ma con atti diversi che mette a confronto.

La libertà increata di Dio è fonte e modello di ogni liber-

⁶⁸) Cf. II *Sent.* d. 25, q. 1, a. 1 ad 1.

tà creata. In tal modo Dio, perfettamente dominante il proprio atto, muove tutte le cose in conformità alla loro natura — quelle naturali dando loro la virtù operativa (promozione fisica) e determinando l'azione al suo effetto, le cause libere invece dando loro la virtù operativa (promozione fisica) in maniera tale però che la determinazione formale dell'azione (esercizio) e del fine (specificazione) derivi dalla potestà attiva del libero arbitrio creato⁶⁹. Dio toglie quindi al libero arbitrio creato la sua potenza passiva riguardo al proprio atto, ma sostiene ed attua in esso la sua potenza attiva; determina quindi la causa libera fisicamente e causalmente, non invece intenzionalmente e formalmente. Dio determina perciò la libertà creata promuovendola fisicamente, ma la determina a determinare se stessa. Dio domina tutto l'atto umano, ma lo domina in maniera tale che esso domini se stesso.

L'essenza dell'atto umano libero presenta un aspetto esterno fisico (quello appunto di essere un atto della volontà) e un aspetto interno ed intenzionale (conoscitivo — giudizio circa i mezzi sussunto sotto il giudizio circa il fine — e appetitivo — scelta di mezzi derivante dall'intenzione del fine) e tutto questo plesso fisico-intenzionale costituente l'essenza dell'atto umano è attuato nell'ordine entitativo dalla mozione divina.

2. La radice della libertà nella ragione e nella volontà

Si distingue una duplice radice della libertà — una soggettiva che è la volontà ed una causale che è la ragione⁷⁰. — La ragione conosce l'universale sotto il quale sussume il particolare. Il raziocinio risulta in tal modo un confronto tra pro-

⁶⁹ Cf. *ib.* ad 3.

⁷⁰ Cf. I-II, q. 17, a. 1 ad 2.

posizioni universali o universali e particolari. Nella sua funzione pratica la ragione ordina all'azione, ma ordina ad essa per mezzo dell'appetito in quanto cioè l'azione e il suo oggetto sono considerati come dei beni. La ragione presenta perciò alla volontà un'azione da eseguire perché è buona. Le azioni però sono particolari e quindi il ragionamento pratico che conclude al comando dell'azione particolare procede da premesse delle quali una è universale, l'altra particolare. Il sillogismo pratico è quindi un confronto tra giudizi universali e particolari circa il bene. Il giudizio del bene universale (*sinderesi*) è naturale e spontaneo, ma i giudizi circa il bene particolare sono indeterminati e quindi liberi proprio perché avvertono l'inadeguatezza del bene particolare rispetto al bene universale (*bonum in comuni*). Questa indeterminazione del giudizio nella ragione pratica è il fondamento della libertà di scelta nella volontà. L'atto proprio della libertà è la scelta e perciò dov'è soggettivamente la *electio* là sarà anche la libertà. Ora, l'*electio* che consiste nell'ordinare dei mezzi al fine è nella facoltà del fine che è la volontà come nel suo soggetto e per conseguenza anche la libertà è *soggettivamente* nella volontà. Ma la volontà è indifferente nella scelta proprio perché la ragione è indeterminata nel confronto dei giudizi pratici e perciò *causalmente* la libertà è nella ragione.

Questo spiega la terminologia del «*liberum de ratione iudicium*» che si riferisce alla ragione come «*causa*» (fondamento) della libertà. Si dice poi anche «*liberum de voluntate iudicium*»⁷¹⁾ il che non vuol dire che l'oggetto del giudizio è la volontà, bensì che l'origine della libertà (del libero giudizio) è la volontà il cui atto di scelta si porta sull'ultimo giudizio pratico-pratico il quale è indeterminato in sé e determinato appunto dalla volontà elettiva al comando così che l'atto di scelta è libero (indeterminato e determinante)

⁷¹⁾ Cf. II *Sent.* d. 24, q. 1, a. 3 ad 5.

proprio a causa della natura stessa della volontà come appetito intellettuale. La volontà è libera per natura sua (rispetto alla scelta), ma lo è a causa della ragione (in quanto segue il giudizio indeterminato dell'intelletto pratico).

La volontà è libera, dotata di potenza attiva indifferente «ad utrumlibet», perché la ragione pratica che la precede può deliberare sugli opposti termini dell'alternativa⁷²⁾ e lo può proprio perché non solo formula un giudizio, ma giudica riflessivamente di esso⁷³⁾. L'azione deriva dall'appetito che la comanda e l'appetito a sua volta deriva dalla conoscenza pratica che gli presenta l'oggetto (fine) appetibile. L'indeterminazione, il dominio attivo dell'azione, deriva dall'indifferenza attiva dell'atto volitivo fondata a sua volta sull'indeterminazione del giudizio pratico particolare. Tale indeterminazione è dovuta alla possibilità del confronto tra i giudizi considerati non immediatamente in se stessi, ma rispetto all'universale. La ragione come «facoltà dell'universale» domina il suo giudizio riflettendo su di esso perché l'universale si rispecchia nel particolare. La ragione riflette sul proprio atto e ciò sia nella coscienza dell'universale che del particolare. Rispetto alla conoscenza dell'universale la ragione riflette sull'atto esercito del suo conoscere dominandolo, rispetto alla conoscenza del particolare riflette sia sull'atto esercito (che è sempre particolare) ma anche sulla specificazione dell'atto dall'oggetto particolare (che è particolare in questo caso della conoscenza particolare). Da ciò deriva nella volontà la libertà che si verifica sempre quanto all'eser-

⁷²⁾ Cf. I-II, q. 6, a. 2 ad 2: «...ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest...».

⁷³⁾ Cf. *De Verit.* q. 24, a. 2 c.a.: «Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: ed eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est actus rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta...».

cizio (a meno che esso non rientri a sua volta nella ragione del fine ultimo come l'atto esercito della visione beatifica che pertanto risulta spontaneo anch'esso), e si verifica rispetto ad ogni fine particolare in quanto particolare (cioè in quanto sussunto solo inadeguatamente sotto la ragione del fine ultimo) anche quanto alla specificazione.

Come si vede sotto tutti questi aspetti causalmente anche se non soggettivamente la libertà deriva dalla ragione (dal suo ordine all'universale e dalla sua conseguente riflessività). In questo senso si avverte pienamente la fondatezza della sentenza di San Tommaso che pone «tutta la radice della libertà» nella ragione.

3. Il posto del libero arbitrio tra le facoltà operative umane

Il libero arbitrio consiste nel dominio del proprio atto. L'uomo è quindi padrone dei suoi atti per mezzo del libero arbitrio; gli atti propriamente umani sono perciò gli atti liberi⁷⁴. La potestà sul proprio agire deriva all'uomo da quelle facoltà che lo rendono specificamente tale e cioè dalla ragione e dalla volontà (appetito razionale). Nella costituzione della libertà umana rientra quindi sia la ragione che la volontà così che lo stesso libero arbitrio potrà essere chiamato «*facultas voluntatis et rationis*».

A questo punto potrebbe sorgere il dubbio sull'unicità del libero arbitrio come potenza operativa. Si potrebbe pensare che esso sia comune alla ragione e alla volontà senza identificarsi né con l'una né con l'altra ma costituendo piuttosto una loro disposizione abituale. Ma il dominio che la volontà ha del proprio atto le deriva dalla sua stessa natura in quanto essa impera l'atto suo proprio e quello delle altre potenze senza essere imperata. Per conseguenza la libertà è

⁷⁴) Cf. I-II, q. 1, a. 1 c.a.

connaturale alla volontà e non è dovuta ad un abito aggiunto. L'abito operativo inoltre inclina non all'agire (questo spetta alla potenza), ma ad agire bene. Ma il libero arbitrio è principio della scelta indipendentemente dalla sua qualificazione assiologica. Perciò il libero arbitrio dev'essere una potenza e non un abito. Essendo poi il suo atto (la scelta) un atto della volontà si deve concludere che la libertà coincide con la potenza volitiva⁷⁵⁾. Così è affermato (a) che il libero arbitrio non è un abito, ma una potenza e (b) che non è una potenza a se stante, ma una potenza che realmente coincide con la volontà.

Il libero arbitrio non è moltiplicato secondo le diverse potenze operative anche se gli atti di diverse potenze sono liberi. Infatti gli atti delle singole potenze non si riferiscono al libero arbitrio secondo la loro pluralità, ma per mezzo di un unico atto specifico che è quello della scelta. In tal modo il libero arbitrio non coincide con più potenze, ma l'unico libero arbitrio muove diverse potenze. Così si esclude la divisione della libertà in parti soggettive a modo di un tutto universale. Ma il libero arbitrio non si diversifica nemmeno secondo gli atti che concorrono alla costituzione dell'atto libero e che sono atti sia di ragione che di volontà. Un atto non può però essere elicitato da potenze diverse a pari titolo, ma solo a titolo diverso: da una immediatamente, dall'altra mediatamente. E in questo modo si esclude la divisione della libertà in parti quasi integrali a modo di un tutto integrale⁷⁶⁾. La libertà procede quindi immediatamente dalla volontà e per mezzo di essa (come dalla sua radice) dalla ragione. Il libero arbitrio è un giudizio libero e come tale procede non dalla facoltà che è principio del giudizio (ragione), bensì dalla facoltà che è principio del giudizio sotto l'aspetto particolare della libertà, dalla facoltà quindi che

⁷⁵⁾ Cf. II *Sent.* d. 24, q. 1, a. 1 c.a.

⁷⁶⁾ Cf. *De Verit.* q. 24, a. 5 c.a. e ad 1.

rende il giudizio libero (volontà)⁷⁷⁾. Il giudizio è libero come oggetto di scelta perché solo nell'atto di scelta si manifesta la libertà, anche se la radice della sua indeterminazione (che lo rende capace di costituirsi come oggetto di scelta) è nella stessa ragione.

Soggettivamente l'atto libero (electio) procede *immediatamente* dalla volontà e *mediatamente* dalla ragione. *Causalmente* l'ordine è inverso: l'atto libero procede dalla ragione come *primo fondamento* e dalla volontà come *principio fondato nella ragione* e derivato da essa. In questo senso infatti l'atto libero si dice della volontà non semplicemente, ma in riferimento alla ragione⁷⁸⁾. La differenziazione dei mezzi e del fine spetta alla ragione e non alla volontà e pertanto è accidentale rispetto all'oggetto della volontà così che la stessa potenza volitiva specificamente identica elicit sia la volizione del fine che la scelta dei mezzi in vista del fine. Ma nell'atto della scelta l'ordine dei mezzi al fine è essenziale e così questo atto libero procede dalla volontà solo in ordine all'atto precedente della ragione che differenzia determinatamente i mezzi al fine e li ordina ad esso.

L'identità della libertà con la volontà è essa stessa fondata sull'analogia con la parte conoscitiva⁷⁹⁾. Nella ragione vi è sia l'atto dell'intelletto (semplice conoscenza) che quello del raziocinio (discorso dai principi verso le conclusioni) e così anche nella volontà vi è sia il semplice volere (volontà) che lo scegliere (desiderare un mezzo per un fine partendo dal fine per arrivare all'ordine dei mezzi in esso). Come l'intelletto e la ragione sono due atti della stessa potenza intellettuale (come il riposo e il moto) così il volere e lo scegliere sono due atti della stessa facoltà volitiva (che è anche elettiva).

⁷⁷⁾ Cf. ib. a. 6 c.a.

⁷⁸⁾ Cf. ib. ad 1.

⁷⁹⁾ Cf. I, q. 83, a. 4 c.a.

Ciò significa che l'uomo è per natura sua libero, ma siccome la libertà deriva dalla razionalità in cui è fondata, non si può dire che la libertà è costitutiva della natura umana. In altre parole si può dire che la libertà appartiene all'essenza fisica dell'uomo ma non alla sua essenza metafisica (intendendo per essenza fisica l'insieme delle perfezioni che spettano per natura ad una cosa e per essenza metafisica ciò per cui una cosa è primariamente ciò che è, ciò per cui una cosa primariamente si distingue da tutte le altre, ciò che costituisce la radice prima di tutte le altre perfezioni proprie della cosa)⁸⁰. Come si vede la libertà non è una proprietà prima e fondante, ma derivata e fondata sull'intelletto. La razionalità (come differenza specifica) insieme con l'animalità (come genere prossimo) rientra nella definizione dell'uomo come costitutivo formale della sua essenza metafisica. (Si noti però che la facoltà razionale non è l'essenza dell'uomo, bensì l'accidente qualificante la medesima; avere la facoltà razionale è invece parte dell'essenza metafisica dell'uomo). In tal modo si predica «il razionale» dell'uomo secondo il primo modo di predicazione per sé (come la definizione del definito), mentre «il libero» si predica di esso non immediatamente, bensì mediante la sua fondazione nel razionale (il libero è razionale e quindi l'uomo, essendo razionale, è libero). Il razionale (e quindi anche l'uomo) è il proprio soggetto del libero. In tal modo la libertà si dice dell'uomo secondo il secondo modo di predicazione per sé. La libertà non è né natura dell'uomo né parte costitutiva di essa, ma è una proprietà essenziale di essa. Siccome poi la personalità umana aggiunge alla natura umana solo l'individuazione e la terminazione supposizionale che avviene in linea della stessa natura, ne segue che la libertà, pur essendo pro-

⁸⁰ Cf. I. GREDT (OSB), *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Friburgi Br. (Herder) 1926⁴, vol. II, p. 200, n. 794, 1.

prietà essenziale della persona umana, non potrà essere il suo costitutivo formale metafisico.

Contro il personalismo che pone il costitutivo della persona nell'«emergenza dello spirito» in contrapposizione alla natura si noti che le facoltà spirituali (ragione e volontà che fondano il libero arbitrio) non sono costitutive della persona, ma sono radicate in essa come gli accidenti nel soggetto.

Contro il volontarismo che pone il costitutivo della persona immediatamente nella libertà (senza alcun rispetto alla razionalità fondante) si noti che la proprietà di essere razionali e di essere liberi (e non già le rispettive facoltà che sono accidentali) rientra nella persona essenzialmente, ma a titolo diverso — la razionalità come costituente e fondante, la libertà come costituita e fondata. La prima fa parte dell'essenza metafisica dell'uomo, l'altra solo di quella fisica.

Conclusioni

1. *Rispetto al volontario in genere* constatiamo la sua radicazione nella natura e allo stesso tempo la sua interiorità rispetto all'agente dovuta alla presenza intenzionale in esso non solo della forma operativa naturale, ma dello stesso fine e dell'ordine dell'agente al fine (volontario perfetto).

2. *Rispetto alla volontà* ci si accorge come il suo muoversi da sé che le è proprio in quanto è volontà è a sua volta fondato nel suo moto naturale che la determina nella sua stessa natura. La mozione interiore da sé avviene quindi dentro ad una mozione fisica così che la volontà muove se stessa proprio perché mossa da Dio (premozione fisica) a muoversi così.

3. *Rispetto alla libertà* che consiste nel dominio attivo che la volontà ha del proprio atto si avverte il fondamento soggettivo della libertà nella volontà radicalmente «causata» (fondata) dalla ragione. La libertà fa parte della natura umana senza costituirla metafisicamente anche se rientra in essa come parte dell'essenza fisica.

La libertà (e in genere l'interiorità) è radicata nella natura (essenza) da cui emerge e insieme con essa costituisce a sua volta una natura (ente) a cui appartiene. Le perfezioni infatti si aggiungono all'essenza come qualcosa di nuovo, ma sono allo stesso tempo contenute nell'essere che attuando l'essenza (o coincidendo con essa come avviene nell'Essere per sé sussistente) costituisce insieme con essa (e tutte le perfezioni intermedie) l'ente. Bisogna tenere conto di questa struttura analogica dell'ente (e quindi della natura che partecipa diversamente l'essere) per non lasciarsi prendere troppo dall'aspetto dell'emergenza trascendentale della interiorità così da staccarla completamente dalla natura. È priva di fondamento l'opposizione personalistica tra cosmocentrismo e antropocentrismo. L'uomo è uomo perché trascende la natura, ma anche perché fa parte di essa. Ridurre un aspetto all'altro può portare soltanto a un increscioso squilibrio.

Per quanto poi riguarda la stessa libertà, essa, come appartenente alla facoltà volitiva, non è una potenza assolutamente prima, ma è una potenza che per la sua stessa costituzione naturale generica (che è quella di essere un appetito) è fondata nella potenza conoscitiva che segue come l'inclinazione segue la forma che è alla sua base. Staccare la libertà dalla razionalità vuol dire privarla del suo fondamento. L'inclinazione non determina la forma, ma al contrario la forma determina l'inclinazione. Il divenire procede dall'essere e lo suppone e non al contrario. Il tendere del soggetto all'oggetto procede dalla presenza (conoscitiva) dell'oggetto nel soggetto e non al contrario.

Con queste tesi il tomismo può validamente contribuire alla discussione⁸¹⁾ attorno a questioni antropologiche sia

⁸¹⁾ A questo proposito scrive il card. P. PARENTE nel suo attualissimo libro *Terapia tomistica*, Roma (Logos) 1979, p. 72: «...richiamiamo i principi fondamentali del Tomismo per metterli a con-

per correggere gli eccessi del personalismo (l'uomo come pura «emergenza» e «apertura trascendentale»), del dinamismo (identificazione dell'essere con il divenire), del soggettivismo (la tendenza trascendentale «atematica» come fondamento della conoscenza razionale «tematica» e categoriale) e del volontarismo (il primato assoluto del soggetto davanti all'oggetto come fondamento di un primato assoluto della volontà davanti all'intelletto) che per proporre soluzioni rispettose di tutti gli aspetti della verità senza permettere la riduzione univoca-equivoca dell'uno all'altro. Nella struttura analogica (analettica per differenza a quella dialettica) della natura appare come l'uomo trascende la natura pur facendone parte, come la volontà muove se stessa proprio perché mossa a sua volta dalla causa assolutamente prima e infine come la libertà caratterizza la volontà proprio perché fondata sulla razionalità.

tatto con la crisi fuori e dentro la Chiesa, e dimostrarne la validità e la virtù terapeutica per le aberrazioni moderne, che hanno fatto della cultura sacra e profana una torre di Babele!». Basta un minimo di sensibilità spirituale per accorgersi che in queste parole appare una profonda e ben fondata preoccupazione di un pastore per le anime, di un uomo di cultura per i beni spirituali affidati da Dio all'uomo.