

## L'AZIONE DIVINA E LA LIBERTA' UMANA NEL PROCESSO DELLA GIUSTIFICAZIONE SECONDO LA DOTTRINA DI S.TOMMASO D'AQUINO.

Deus non iustificat nos sine nobis  
consentientibus, quia non cogit ad  
virtutem ... Iustificat nos tamen sine  
nobis virtutem causantibus.

II *Sent.*, d.27, q.1, a.2 ad 7.

### PREMESSA

#### I PRESUPPOSTI FILOSOFICI E TEOLOGICI DELLA GIUSTIFICAZIONE.

La giustificazione si definisce come un moto alla<sup>12</sup> giustizia. Come in ogni altro movimento, vi si può distinguere il termine *a quo* e il termine *ad quem*. Per essere giusti, bisogna essere liberati dal peccato e dotati della giustizia soprannaturale. [Da parte del soggetto del moto, cioè del mobile, in questo caso dell'uomo peccatore che riceve la grazia, prima ci si deve staccare dal termine *a quo* (dalla disordinata adesione della volontà ad un bene particolare in contrasto con il bene universale che è Dio come fine ultimo), per poi accedere al termine *ad quem*, cioè alla giustizia che è la stessa grazia santificante, in quanto informa la nostra anima e rettifica le singole potenze operative, soprattutto la volontà.

L'ordine però è inverso dalla parte dell'agente, della causa efficiente del moto: prima l'agente agisce in virtù della sua forma, la quale per mezzo della sua azione, imprime al soggetto<sup>13</sup> distruggendo così in lui qualsiasi ostacolo opposto alla recezione di tale forma]. Dio quindi infonde prima la grazia e rimette il peccato; l'uomo, invece, prima viene liberato dal peccato e poi arricchito dal dono della grazia giustificante. [Il "prima" e "poi" ovviamente non si deve intendere in senso temporale, bensì "secundum ordinem naturae"].

In quanto però la duplice mutazione (distacco dal peccato e accesso alla grazia) forma un unico moto, che a sua volta è il risultato di un'azione divina sull'uomo nel piano soprannaturale per mezzo della grazia attuale (*infusio gratiae*), tutto il processo della giustificazione si può considerare *ad modum unius* come l'effetto della grazia giustificante operante e quindi come un unico termine con due momenti diversi: la colpa come un "a quo" e la giustizia come un "ad quem".<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Verso. *Nota del curatore*

<sup>13</sup> Influisce sul soggetto. *Nota del curatore*.

<sup>14</sup> *Summa Theologiae*, I-II, q.113, a.8 ad 1: "quia infusio gratiae et remissio culpae dicuntur ex parte Dei iustificantis, ideo ordine naturae prior est gratiae infusio quam culpae remissio. Sed si sumantur ea quae sunt ex parte hominis iustificati, est e converso: nam, prius est naturae ordine liberatio a culpa, quam consecutio gratiae iustificantis. Vel potest dici quod termini

Questa dottrina di S. Tommaso mette in risalto il ruolo decisivo della grazia nel processo della giustificazione. Il moto dal peccato alla<sup>15</sup> grazia abituale è a sua volta causato dall'azione della grazia attuale. **2** La stessa grazia, bensì sotto due aspetti differenti, è perciò causa e termine della giustificazione (*gratiae infusio - gratiae consecutio*)<sup>16</sup>. La grazia quindi rientra nella perfezione finale della giustificazione ("consummatio"), anche se S. Tommaso, parlando del termine della giustificazione, lo identifica con la remissione del peccato, senza parlare della grazia: "consummatio autem sive perventio ad terminum huius motus, importatur per remissionem culpae; in hoc enim iustificatio consummatur"<sup>17</sup>.

Questo però si spiega dal modo in cui qui viene considerato il moto verso la giustizia. Si tratta dell'agente divino, che prima agisce per mezzo della grazia e poi distrugge (in questa stessa azione) l'ostacolo che vi si oppone, come un agente naturale, imprimendo nel soggetto la sua forma, distrugge quella contraria e così la distruzione del peccato si presenta come termine ("habet ultimi rationem"<sup>18</sup>). Ne segue naturalmente che la *consecutio gratiae* è qui implicitamente contenuta nella *infusio gratiae*. Quando invece tutto il *motus ad iustitiam* sarà considerato come un unico effetto dell'azione di Dio giustificante, la grazia infusa sarà considerata esplicitamente in un duplice modo: come azione dell'infondere e come il suo termine (*donum consecutum*).

[E siccome l'impressione della forma è più nell'intenzione dell'agente che la corruzione della forma precedente, è ovvio che la grazia santificante è il fine primario della giustificazione, dal quale deriva secondariamente la remissione del peccato. Ora, ogni moto viene specificato dal suo fine e quindi anche il processo della giustificazione riceve la sua specificazione dal fine, che è la grazia abituale]. Per una retta comprensione della teologia della giustificazione è perciò necessario chiedersi prima che cosa sia<sup>19</sup> il termine della giustificazione, il suo fine specificante, cioè *la grazia*.

[Come abbiamo già potuto constatare, si può distinguere nella giustificazione l'infusione e la consecuzione del dono della grazia]. L'azione dell'infondere la grazia è causata da Dio e solo da Dio, ma la stessa azione viene ricevuta nell'anima e nelle sue potenze operative come una forza transeunte<sup>20</sup> soprannaturale: la grazia attuale, la quale, se è veramente grazia giustificante, cioè tale da operare l'ultima disposizione del soggetto, **-3-** porta al dono abituale della grazia santificante (*gratum faciens*), che a sua volta si presenta come una qualità creata nell'anima del giusto, soprannaturale perché orientata all'unione dell'uomo con il suo fine ultimo soprannaturale.

---

iustificationis sunt culpa sicut a quo, et iustitia sicut ad quem: gratia vero est causa remissionis culpae, et adeptio iustitiae".

<sup>15</sup> Verso. *Nota del curatore*.

<sup>16</sup> Cf. La distinzione esplicitamente affermata *ibid. ad 2*.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, a 3 c.a.

<sup>18</sup> Cf. Il Commento del card. GAETANO in c.a.

<sup>19</sup> Quale sia. *Nota del curatore*.

<sup>20</sup> Transitiva. *Nota del curatore*.

“Dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuvatur. Uno modo, inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum. Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae ... Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod abituale donum a Deo animae infunditur ... Et sic donum gratiae qualitas quaedam est”<sup>21</sup>.

In entrambi i casi la grazia è sempre accidentale rispetto al soggetto, in cui viene ricevuta o come una mozione soprannaturale o come una qualità, un dono abituale. [In nessun modo si può dire che la grazia sia essenza, perché il suo essere è un essere nel soggetto, inoltre la grazia dipende nel suo essere dal soggetto, perché non si può parlare di una grazia senza un uomo gratificato<sup>22</sup>, come non si può parlare di un correre senza un uomo o un animale che corre, ed infine la grazia non appartiene all'essenza del suo soggetto né è connessa necessariamente con essa e in questo senso è un *accidens praedicabile*<sup>23</sup>.<sup>24</sup>

Perciò] la grazia si distingue realmente dalla natura: non è naturale a nessuna sostanza. [Così neanche la grazia di Cristo gli era naturale secondo la natura umana, in quanto per natura si intende essenza; gli era naturale solo in quanto l'aveva dalla sua nascita e quindi solo nel senso in cui natura significa natività<sup>25</sup>. E' invece “naturale” rispetto alla natura divina perché Dio è il principio attivo della grazia]. La grazia increata è perciò Dio stesso, ma anche in questo senso sarebbe sbagliato parlare di “natura”, in quanto Dio non è una sostanza: un tale modo di parlare non può quindi essere che analogico.<sup>26</sup> La grazia, che è “sostanzialmente” in Dio, è solo accidentalmente nel soggetto creato, in quanto supera le esigenze e le capacità della sua natura: “Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima partecipante divinam bonitatem”<sup>27</sup> -4-

[La grazia viene quindi ricevuta per partecipazione in un soggetto e come la forma sostanziale esige una disposizione della materia in cui viene impressa, così anche una forma accidentale richiede una certa attitudine recettiva dalla parte della natura a cui inerisce. E' noto in questo contesto l'assioma comunemente accettato “omne quod recipitur ad modum recipientis recipitur”. Così anche] la grazia esige una disposizione del soggetto, ma in un modo diverso dalle forme naturali. Questa diversità è costituita dal fatto che [la grazia è una forma infusa direttamente da] Dio, [il quale però] non si limita ad infondere il dono soprannaturale, ma estende la sua azione anche alla preparazione del soggetto al di fuori e indipendentemente dal soggetto stesso. Anche una forma naturale dispone e informa il suo soggetto, ma nell'azione dispositiva dipende dalla recettività del soggetto che agisce come causa

---

<sup>21</sup> I-II, q.110, a.2 c.a.

<sup>22</sup> Che ha ricevuto la grazia. *Nota del Curatore*.

<sup>23</sup> Cf. Joseph GREDET, OSB, *Elementa philosophiae aristotelico thomisticae*, vol.I, Friburgi Br. 1926<sup>4</sup>, n.182, p.149.

<sup>24</sup> L'accidente predicabile è un accidente che non appartiene all'essenza del soggetto, per cui può esserci come non esserci e l'essenza del soggetto resta la stessa. *Nota del Curatore*.

<sup>25</sup> Significa riferimento a ciò che c'è fin dalla nascita. *Nota del Curatore*.

<sup>26</sup> III, q.2,a.12 c.a. e soprattutto ad 3.

<sup>27</sup> I-II, q.110, a.2 c.a

materiale. Nella giustificazione invece vi è soltanto una preparazione formale per mezzo della grazia attuale, cioè per mezzo dell'azione di Dio come causa prima.<sup>28</sup>

Proprio per questo vale per la grazia (come per una qualsiasi altra qualità e mozione soprannaturale infusa) ciò che S. Tommaso afferma esplicitamente a proposito della carità: non viene ricevuta nel soggetto in dipendenza della sua predisposizione naturale “secundum quantitatem naturalium”.<sup>29</sup> Vi è quindi una profonda differenza tra l'impressione di una forma naturale e quella di una forma soprannaturale, ma vi è sempre un'analogia tra i due processi di informazione, in quanto nei due casi è sempre richiesta una disposizione del soggetto anche in linea delle sue attitudini naturali; nel caso della giustificazione però la disposizione supera la natura dopo averla rettificata: “omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione quae sit supra suam naturam: sicut si aër debeat accipere formam ignis, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam”.<sup>30</sup>

La natura, anche se passiva nei riguardi della grazia operante, è coinvolta -5- nel processo della giustificazione. Soprattutto è da notare che l'azione della grazia è *orientata verso la disposizione del soggetto naturale* (“gratia sanans”).<sup>31</sup> Inoltre *la stessa azione dispositiva di Dio rispetta perfettamente la natura* con le sue capacità ed esigenze e rispettandola la promuove nel suo stesso ordine.<sup>32</sup> Se perciò l'intensità della grazia dipende unicamente dal Dio infondente, *la sua estensione può cambiare secondo le capacità naturali del soggetto*.<sup>33</sup>

Soprattutto si esige, parlando negativamente, che *non vi sia dalla parte del soggetto una indisposizione* a ricevere la grazia, anche in linea della stessa natura. Come disposizione sostanziale si richiede che si tratti di una sostanza dotata di natura intellettiva; una natura inferiore infatti non è in grado di esprimere una somiglianza formale con Dio e quindi non può essere soggetto di grazia (Cf. I, q.93, a.4). E per quanto riguarda le disposizioni accidentali si deve escludere qualsiasi forma accidentale contraria, che corromperebbe la grazia abituale, come può essere una colpa grave opposta anche a un bene naturale (è qui una delle ragioni per le quali si esclude l'ipotesi del “peccato filosofico”). In genere vale che le disposizioni naturali per ricevere il dono della grazia *non devono essere in contraddizione con la forma soprannaturale*.

---

<sup>28</sup> Cf. I-II, q.109, a.6, arg.3 e ad 3; q.112, a.2 c.a.

<sup>29</sup> Cf. II-II, q.24, a.3 c.a.: “quantitas caritatis non dependet ex conditione naturae vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate Spiritus Sancti distribuentis sua dona prout vult”.

<sup>30</sup> I, q.12, a.5.

<sup>31</sup> Cf. I-II, q.109, a.2 c.a.: “Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo ... in statu naturae corruptae quantum ad duo, scilicet *ut sanetur*, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur”.

<sup>32</sup> I-II, q.113, a.3 c.a.: “Deus autem movet omnia secundum modum uniuscuiusque”. Cf. IV *Sent.* d.17, a.2, q.1a 1 c.

<sup>33</sup> S. Tommaso parla di questo fatto riguardo alla “*explicatio fidei*”: cf. II-II, q.5, a.3 c.a. Insegna però che la fede più esplicita dei “maiores” non è per questo *regula fidei*, in quanto essa stessa dipende dall'adesione alla dottrina divina. Cf. q.2, a.6 ad 3.

[S. Tommaso accenna a questo problema parlando della fede e dell'intelletto che è suo soggetto. Un argomento che a livello naturale contraddice la fede non può essere vero perché la verità è unica e la fede non può essere falsa ("fidei non potest subesse falsum") e così la fede rettifica anche possibili errori dell'intelletto a livello naturale. In questo senso gli argomenti degli atei contro le verità rivelate (che certo non sono argomenti soprannaturali!), non sono dimostrazioni ma opinioni correggibili: "Cum ... fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quae contra fidem inducuntur, non esse demonstraciones, sed solubilia argumenta ...".<sup>34</sup> - 6 -

La grazia, alla quale termina e dalla quale è causato tutto il processo della giustificazione, si presenta quindi come un accidente (qualità) soprannaturale. In quanto è accidente, viene ricevuta in un soggetto che possiede già una sua natura costituita e determinata; in quanto è soprannaturale non può dipendere da questa stessa natura del suo soggetto. [L'essenza stessa della grazia connota quindi un rapporto ad una natura, un rapporto che si presenta come molto delicato e difficile da spiegare sul piano conoscitivo.

Uno sbaglio per quanto riguarda la valutazione di questo rapporto potrebbe falsificare tutta la teologia della grazia e della giustificazione; qui più che in ogni altro campo vale l'avvertimento prudente del santo Dottore: "parvus error in principio magnus est in fine" (cf. *De ente et essentia*, proem.]). Una sopravvalutazione delle capacità naturali potrebbe svuotare il significato del dono divino; un disprezzo della natura potrebbe ridurre la grazia a un'esigenza della natura distrutta dal peccato. In questo contesto fa osservare giustamente P. GARRIGOU-LAGRANGE che i due errori conducono ad un unico risultato: riduzione della grazia alla natura o in quanto la natura è considerata come autosufficiente (naturalismo) o in quanto la grazia viene ridotta ad un'esigenza necessitante (almeno moralmente) della natura (pseudosoprannaturalismo).<sup>35</sup>

[E' perciò indispensabile, prima di affrontare la teologia della giustificazione, dedicare una premessa al *problema del rapporto tra grazia e natura* che S. Tommaso risolve in un modo molto originale, caratteristico della sua "mens", così come si rivela in tutta la sua filosofia e teologia e questa sua soluzione dà un'impronta particolare anche al suo trattato sulla giustificazione.

Siccome poi la grazia si divide in attuale e abituale, -7- bisogna prima chiarire il modo di agire di Dio sul soggetto umano dotato di libera volontà (*problema della libertà e della determinazione causale*), per poi affrontare la questione del dono di grazia ricevuto nell'anima del giusto (*problema della distinzione tra ordine naturale e soprannaturale*)].

---

<sup>34</sup> I, q.1, a.8 c.a.

<sup>35</sup> Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, OP, *De Gratia*, Berruti, Torino, 1950, p.8.

## 01. I PRESUPPOSTI FILOSOFICI: CAUSALITA' E LIBERTA'.

[Come abbiamo già visto, la grazia si può considerare sia come causa, sia come termine della giustificazione]. L'infusione della grazia abituale, alla quale termina il processo della giustificazione da parte dell'uomo, avviene per mezzo di un'azione divina soprannaturale, la quale, nel suo principio è una realtà increata, ma nel suo effetto è una mozione creata, che agisce attivamente sull'anima e le sue potenze operative e viene passivamente ricevuta nel soggetto. Questa mozione soprannaturale si chiama comunemente grazia attuale, che sopraeleva gratuitamente la comune mozione fisica in virtù della quale qualsiasi causa seconda e in un modo particolare la volontà libera dell'uomo, viene mossa ed applicata alla sua azione propria.

[S. Tommaso distingue apertamente i due modi di parlare della grazia; sottolinea che nel modo più comune di parlare grazia sta per il dono abituale, ma ricorda che sotto grazia si può intendere anche la mozione di Dio, causa prima, che muove all'azione le cause seconde: "nulla res /potest/ in naturalem operationem exire sine virtute divina, quia causa secunda non agit nisi per virtutem causae primae"<sup>36</sup>. La mozione divina è richiesta per tutte le cause seconde, ma in un modo tutto particolare, cioè a fortiori, per la volontà libera proprio a causa della sua indeterminazione rispetto all'oggetto ed all'atto della volizione: "voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas; et sic quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquid activum: *vel* quod ei *exteriorius* repraesentatur, sicut est bonum -8- apprehensum; *vel* quod in ea *interius* operatur sicut est ipse Deus"<sup>37</sup>.

Oltre alla mozione morale da parte dell'intelletto pratico, che presenta alla volontà un bene come appetibile, vi è una mozione (e in quanto precede la deliberazione si tratta di una vera *premozione*) fisica da Dio movente la volontà dal di dentro (*interius*). In quanto una tale mozione è orientata alla salvezza, essa stessa diventa un dono gratuito soprannaturale, una grazia, ma non come qualità, bensì come mozione. Si tratta appunto della *grazia attuale*. Un tale "auxilium" è richiesto *in genere* per ogni azione buona, anche proporzionata alle forze naturali dell'uomo; *specialmente* poi è necessaria per compiere azioni superanti la natura dell'uomo nel suo stato attuale (*post lapsus*), sia in quanto una tale azione supera le nostre forze indebolite dal peccato (*gratia sanans*), sia perchè l'azione in se stessa è di ordine soprannaturale (*gratia elevans*).<sup>38</sup>

Siccome la grazia suppone la natura (*gratia naturam supponit et perficit*), ne segue necessariamente che la mozione soprannaturale si aggiunge ad una mozione naturale e così la grazia attuale suppone la premozione fisica orientata all'operazione naturale. Da questo rapporto stretto tra mozione naturale e soprannaturale risulta anche nel campo dell'azione, della causalità efficiente, una corrispondenza, un parallelismo tra i due livelli. Tanto sul piano naturale, quanto su quello

---

<sup>36</sup> *De Ver.*, q.24, a. 14, c.a.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*: "Unde, si gratia Dei velimus dicere ... ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, et exteriora ordinat a hominis salutem; sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei".

soprannaturale, vale *la priorità della mozione divina* movente la volontà all'esercizio del suo atto prima della sua deliberazione.<sup>39</sup> Tanto sul piano naturale quanto su quello soprannaturale vale *la distinzione nella causa seconda tra l'atto primo* (poter agire - grazia sufficiente) *e l'atto secondo* (agire attualmente - grazia efficace).<sup>40</sup>

La teologia della grazia attuale suppone quindi la soluzione filosofica del problema della causalità in genere e siccome la conoscenza è ordinata alla comprensione del nesso -9- causale (*cognitio per causas*), la questione si porrà soprattutto sul piano gnoseologico [(il realismo epistemologico e l'analogia dell'ente e del suo agire]. Bisogna poi chiedersi qual è il modo particolare in cui Dio è causa [(la causalità divina nelle creature)] e in che modo le cause seconde dipendenti dall'azione della causa prima abbiano una loro proprietà sul piano dell'essere e dell'agire [(*le cause seconde e la loro relativa autonomia*); è ovvio che tra l'insieme della cause create, quelle che interessano di più nel trattato sulla giustificazione siano le cause libere, in modo particolare la volontà dell'uomo (*la causalità libera della volontà umana*)].

Solo rendendosi perfettamente conto del pensiero di S. Tommaso, il quale afferma una totale dipendenza della creatura da Dio nell'altrettanto totale affermazione dell'indipendenza delle cause create nel loro ordine e dell'indeterminazione della volontà dotata di *liberum arbitrium*, non solo nel senso di una spontaneità ma anche nel senso di una perfetta indifferenza attiva, è possibile risolvere le questioni teologiche connesse con il problema dell'azione della grazia attuale nel processo della giustificazione, azione che nell'insieme di questo processo detiene un incontestabile primato<sup>41</sup>. 17)

### **0.1.1. Il principio della causalità e la conoscenza della realtà.**

La grazia attuale si aggiunge come mozione soprannaturale alla mozione comune con cui Dio applica le cause create alla loro attività propria. E' ovvio che il termine "si aggiunge" non sta a significare un aggiungere di una cosa ad un'altra come lo si può constatare nell'esperienza sensibile, ma serve invece proprio a sottolineare la trascendenza della causalità divina. Questa precisazione terminologica ci sembra indispensabile, in quanto l'incapacità di astrarre dalle connotazioni materiali e sensibili di taluni termini della teologia scolastica porta ad attribuire a degli eminenti teologi, tra i quali lo stesso S. Tommaso, delle opinioni che mai hanno sostenuto (cf. l'accusa comunemente presentata dagli esistenzialisti e personalisti di "cosismo", ecc.). Il fatto sta che per -10- S. Tommaso la grazia attuale è una mozione divina soprannaturale ricevuta nelle facoltà operative dell'anima aggiunta (nel senso sopra indicato alla mozione comune naturale. La modalità soprannaturale è nel

---

<sup>39</sup> Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, op.cit., p.30.

<sup>40</sup> Op.cit., p.170: "Deus proportionaliter providet eodem modo in ordine supernaturali, sicut in ordine naturali".

<sup>41</sup> Cf. I-II, q.113, a.8 c.a.: "in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis ... Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiae infusio".

pensiero dell'Aquinate accidentale, in quanto viene ricevuta in un soggetto naturale, il quale è in questo caso la stessa mozione comune da parte di Dio<sup>42</sup>.

Ora, come ogni mozione, così anche la mozione procedente dalla causa prima, bensì in un modo analogico, obbedisce al principio della causalità. Il suo effetto è infatti un'entità creata che non ha in se stessa la ragione del suo essere, ma implica la transizione dalla potenza all'atto resa possibile soltanto da un altro ente attuale che ne è appunto la causa.

Questo principio poi è valido anche per la mozione gratuita da parte di Dio, per quella mozione quindi che è imbevuta dalla grazia attuale, modificata in modo soprannaturale, ordinata ad un fine che supera le capacità naturali del soggetto umano. La grazia soprannaturale si aggiunge alla mozione naturale, non la sostituisce e perciò la modifica rispettandone le caratteristiche fondamentali (*gratia perficit naturam*).

Anche la mozione gratuita da parte di Dio chiamata grazia attuale rientra quindi, anche se in un modo tutto particolare, nell'ordine della causalità. E' per questo che una concezione sbagliata di questo principio porta necessariamente ad una falsa opinione teologica riguardo alla grazia stessa, anche se se ne accetta per fede l'esistenza. In questo consiste la peculiarità epistemologica e metodologica della scienza teologica, in quanto cioè i suoi principi rivelati e creduti per mezzo della fede soprannaturale sono qualcosa di "superadditum" alle realtà naturali e alla loro verità, così come si presenta al nostro intelletto. E' proprio questo carattere sopraggiunto e accidentale della grazia e della rivelazione che spiega perché la Parola di Dio ci ripropone con misteri nel senso stretto della parola anche delle verità conoscibili per mezzo della luce naturale della ragione umana (*revelata per accidens*)<sup>43</sup>. Così un errore filosofico determina anche concezioni sbagliate nell'ordine della "sacra doctrina" e, nel nostro caso una falsa filosofia della causalità porterebbe ad un oscuramento della teologia della grazia divina. -11-

La causalità è soprattutto una verità di ordine metafisico più che gnoseologico, in quanto riguarda la proprietà dell'ente che è "essere principio di un'azione". Ogni ente come tale è in qualche modo causa. San Tommaso enuncia questo principio senza possibilità di equivoci parlando del "bonum", ma la sua validità si estende all'ente con cui il bene trascendentale è convertibile e quindi coestensivo: "Bonum autem omne est alicuius aliquo modo causa"<sup>44</sup>.

*In sè considerato* il fatto di essere causa compete ad un ente reale e diventa quindi oggetto di uno studio metafisico o, se si tratta dell'ente in quanto mobile e quindi di causalità in un senso più ristretto, della ricerca fisica (nel senso aristotelico di questo termine). *Circostanze accidentali*, derivanti dalla storia del pensiero filosofico, hanno però messo in primo piano l'importanza gnoseologica del problema. Il soggettivismo quasi comunemente accettato nel periodo post-kantiano fino ad oggi sposta l'attenzione dell'ente reale all'ente conosciuto, dal piano metafisico al piano gnoseologico. La stessa

---

<sup>42</sup> Il soggetto naturale non è la mozione divina, ma è soggetto alla mozione divina. Probabilmente si tratta di un *lapsus calami*. Nota del Curatore.

<sup>43</sup> Cf. I, q.1, a.1, c.a. e ad 2.

<sup>44</sup> CG III, 14, n.1971.



“distruzione della metafisica” tentata dalla filosofia critica procede non da una critica della realtà, bensì della nostra conoscenza di essa. Il problema non è quindi quello di accettare o negare la realtà della causalità, ma piuttosto di ammettere o respingere un legame tra la sua esistenza ideale (nel nostro intelletto) e reale (nella stessa natura delle cose)<sup>45</sup>.

Non è possibile ignorare la “rivoluzione copernicana” operata dalla critica della conoscenza di Kant e soprattutto non si può in nessun modo ignorarne l’influsso sulla filosofia e anche teologia contemporanea. Secondo questa concezione non si tratta più di dare per scontato l’orientamento dei nostri concetti secondo la realtà, ma bisogna tentare di partire dal presupposto contrario, e cioè che la realtà si orienta secondo la nostra conoscenza<sup>46</sup>.

Se perciò il realismo di S. Tommaso ci permette di cominciare da una considerazione oggettiva della causalità, il soggettivismo -12- predominante nel pensiero moderno, ci costringe a studiare la causalità in primo luogo sotto il suo aspetto conoscitivo, gnoseologico, proprio per mettere in risalto la differenza che vi è da una parte tra una concezione idealistica prevalente nella filosofia contemporanea e molto influente anche in teologia e dall’altra il realismo tomista (e cioè anche in San Tommaso stesso).

Se è vero che il principio di causalità è in prima linea una realtà di ordine oggettivo, metafisico e fisico, è altrettanto vero che si tratta anche di un principio primo della nostra conoscenza e per conseguenza l’aspetto gnoseologico, anche se secondario in una prospettiva realistica, non può essere escluso. L’affermazione della validità oggettiva del principio di causalità per la conoscenza umana sarà di un’importanza vitale proprio per il realismo epistemologico. Non a caso avviene la “svolta soggettivistica” proprio per mezzo del principio della causalità.”

Questo fatto si può spiegare per il carattere particolare di questo principio conoscitivo. Infatti i principi più fondamentali, cioè quello di non-contraddizione ( $a \neq \neg a$ ) e quello di identità ( $a = a$ ) si presentano sotto un aspetto “statico” come mezzi di negare o di affermare, di dividere o di comporre (per usare un termine più scolastico) i concetti tra loro. Il principio di causalità e quello più esteso ma affine a lui di ragion sufficiente sono invece le basi di un *processo* epistemologico, del passaggio da un concetto o un giudizio all’altro ( $a \rightarrow b$ , ecc.).

Proprio per questo in una prospettiva epistemologica realistica il principio di causalità offre un mezzo molto valido di passaggio da una causa all’altra, da un ordine all’altro, dal sensibile all’intelligibile, da un grado di essere all’altro (*analogia entis*), dall’essere derivato all’essere primo (le cinque vie per provare l’esistenza di Dio sono fondate, e non a caso, proprio su questo principio). E siccome lo stesso passaggio tra l’ente reale e l’ente conosciuto (intenzionalmente presente

---

<sup>45</sup> Cf. A.SCHOPENHAUER, *Skizze einer Geschichte der Lehre von Idealen und Realen*, in: *Parerga und Paralipomena*, Bd. I, Reclam, Leipzig, 1895<sup>3</sup>, p.21: „Die Schwierigkeit ist nicht die, wozu vorzüglich *Leibnitz* sie verdrehen möchte ... weshalb er den physischen Einfluß leugnete ... Veilmehr ist und bleibt die Schwierigkeit bloß die Cartesianische, daß die Welt ... schlechterdings nur eine ideale ... ist”.

<sup>46</sup> Cf. I.Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede 2. Aufl., Werke, Hrsg.W. Weischedel, Darmstadt, Wiss. Luchges, 1971, Bd. II, p.25 (B XVI).

nell'intelletto) si svolge nel quadro della causalità (il conoscere è orientato al nesso causale che pervade la realtà oggettiva), è ovvio che la critica soggettivistica attacca per primo proprio questo principio.<sup>47</sup>

-13-

Ora, prima di affrontare la dottrina di San Tommaso riguardo alla causalità in genere e all'influsso della mozione divina soprannaturale sulla volontà libera dell'uomo in particolare, vedremo brevemente *lo sviluppo storico dell'epistemologia del principio di causalità*, che ci permetterà di collocare bene *il pensiero di San Tommaso* nell'evoluzione storica, di individuarne bene le caratteristiche proprie e metterne così in risalto *l'originalità rispetto alle altre soluzioni*.

### **0.1.1.1 Breve riassunto della storia dell'epistemologia del principio di causalità.**

Due correnti epistemologiche si scontrano lungo la storia della filosofia con molte sfumature particolari, ma anche con principi comuni innegabili e facilmente riconoscibili: l'empirismo e il razionalismo.

Il primo insegna che la nostra conoscenza è in un modo restrittivo legata ai sensi e quindi non è in nessun modo in grado di oltrepassare i limiti del mondo materiale, percepibile con i sensi. La scienza procede per induzione da dati empirici senza possibilità di adoperare principi apodittici. La causalità non è per questo gruppo di filosofi un principio primo, evidente, universale, ma una conclusione ricavata dall'esperienza e valida soltanto in questo ambito.

Così si arriva persino a negare l'estensione generale di questo principio. Esso sarebbe valido soltanto per questo dato empirico *hic et nunc* concreto, individuale, irripetibile. Cercare di varcare questo limite sarebbe un'illecita ingerenza della ragione, che allora perderebbe ogni contatto con la realtà. La causalità divina generalmente non viene presa in considerazione, in quanto Dio non è un oggetto di esperienza. Per quanto poi riguarda la libertà della persona umana, questa non si può constatare in nessun altro modo se non per mezzo dell'introspezione come esperienza interiore. Siccome poi quest'esperienza è inseparabile da quella del moto della volontà, gli empiristi tendono a concepire la libertà piuttosto come spontaneità.

Il secondo invece fonda la conoscenza su dei principi precedenti l'esperienza sensibile, preesistenti nella nostra anima prima ancora di conoscere qualsiasi oggetto reale. Tali principi sono reali, necessari, ineccepibili, universali. Anche la causalità è un -14- dato a priori, indipendentemente dal contatto con l'esperienza sensibile. La sua validità è universale e pervade tutti gli esseri senza eccezioni. Qui però il razionalismo conosce delle sfumature. I monisti infatti non distinguono tra realtà sensibili e

---

<sup>47</sup> Così già David Hume sottoponeva la causalità ad una critica empiristica e si sforzava di mostrare che il nesso causale non deriva dall'esperienza, la quale constata solo la successione dei fatti, ma non il loro collegamento causale. Cf. COPLESTON, *A history of philosophy*, Vol.5/II, Image Books, New York, 1959, pp.82-92. KANT faceva corrispondere la causalità ad un'esigenza della nostra ragione e non a un dato reale, cf.op.cit., p.27 (B XXI).

intelligibili, fisiche e psichiche, spirituali e materiali. Per loro la causalità valida nell'ambito delle realtà materiali vale allo stesso modo nell'ambito delle realtà spirituali. I dualisti invece separano nettamente il mondo materiale da quello spirituale, il corpo dall'anima, la realtà estesa e quantificata da quella che è oggetto di pensiero.

Questi filosofi tendono a sottoporre il mondo materiale a una causalità necessitante, ma per contrapposizione sottraggono a questo principio il mondo spirituale, per il quale o non è valido in nessun modo, oppure in un modo totalmente differente. La causalità divina si esercita per i monisti univocamente su tutte le cose (la corrente panteista ammette perfino un'adeguazione tra causa creatrice ed effetto creato); per i dualisti invece Dio agisce in un modo sulle realtà materiali e in un altro modo, completamente diverso, sulle realtà spirituali. Riguardo alla libertà dell'uomo come soggetto morale i monisti finiscono per negarla, in quanto la vedono in contrasto con il principio di causalità universale. I dualisti la ammettono proprio a causa della diversità radicale che pongono tra il mondo materiale e quello spirituale, al quale poi appartiene ovviamente anche l'anima umana con le sue facoltà operative.

Anche qui però c'è una sfumatura da notare, in quanto pure questo gruppo di filosofi si suddivide secondo due opinioni. Gli uni sostengono che l'anima, pur non conoscendo un influsso causale nel senso fisico del termine, è sottoposta ad un movimento psichico, che in ultima analisi la obbliga a scegliere, anche se la scelta avviene spontaneamente.

Gli altri invece sono più radicali ancora ed esimono la libertà da qualsiasi tipo di causalità: essa sarebbe l'indifferenza puntuale, senza movimento precedente o conseguente, un momento assoluto, perfettamente lucido, profondamente responsabile. Sarà molto utile per il nostro studio analizzare brevemente il pensiero dei rappresentanti più significativi delle due correnti sopra indicate. Questo ci permetterà di constatare come dalle opinioni gnoseologiche dei singoli autori dipende anche la loro concezione della causalità in genere, della causalità divina e della libertà umana. -15-

Cominciamo pertanto dalla corrente empiristica, in quanto questa filosofia costituisce la deviazione più pericolosa per quanto riguarda la teoria della conoscenza, riducendo il processo conoscitivo all'esperienza sensibile (infatti in genere vale che l'errore *per defectum* è più grave di quello *per excessum* e così ridurre una realtà superiore ad una inferiore è più lontano dalla verità che l'operazione inversa), per poi accedere all'analisi della corrente razionalistica, la quale, pur riconoscendo nel nostro intelletto una facoltà spirituale, lo stacca troppo dall'esperienza, la quale di fatto gli serve come punto di partenza necessario e delimita perciò anche il suo oggetto proprio (cioè proporzionato).