

LA GRAZIA E LA NATURA UMANA IN SAN TOMMASO

Analisi del *Commento all'Epistola ai Romani* c. VII, 7-25

Con le *lectiones* 2-4 del *Commento all'Epistola ai Romani* cap. VII, Tommaso affronta un testo che, nel corso della storia, ha suscitato lo sconcerto dei lettori e diviso gli interpreti.

Nel settimo capitolo della *Epistola ai Romani* (1), Paolo af-

(1) Il testo del capitolo VII, oggetto dell'esegesi di Tommaso, è il seguente: «¹An ignoratis fratres — scientibus enim legem loquor —, quia lex in homine dominatur quanto tempore vivit? ²Nam quae sub viro est mulier, vivente viro, alligata est legi; si autem mortuus fuerit vir eius, soluta est a lege. ³Igitur, vivente viro, vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro; si autem mortuus fuerit vir eius, liberata est a lege viri, ut non si adultera, si fuerit cum alio viro. ⁴Itaque, fratres mei, et vos mortificati estis legi per corpus Christi, ut sitis alterius qui ex mortuis resurrexit, ut fructificemus Deo. ⁵Cum enim essemus in carne, passionem peccatorum, quae per legem erant, operabantur in membris nostris ut fructificarent morti; ⁶nunc autem soluti sumus a lege mortis, in qua detinebamur, ita ut serviamus in novitate spiritus et non in vetustate litterae. ⁷Quid ergo dicemus? Lex peccatum est? Absit. Sed peccatum non cognovi nisi per legem; nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret 'Non concupisces'. ⁸Occasione autem accepta, peccatum per mandatum operantum est in me omne concupiscentiam. Sine lege enim peccatum mortuum erat. ⁹Ego autem vivebam sine lege aliquando; sed, cum venisset mandatum, peccatum revixit. ¹⁰Ego autem mortuus sum, et inventum est mihi mandatum quod erat ad vitam, hoc esse ad mortem. ¹¹Nam peccatum, occasione accepta per mandatum, seduxit me et per illud occidit. ¹²Itaque lex quidem sancta, et mandatum sanctum et iustum et bonum. ¹³Quod ergo est bonum mihi factum est mors? Absit. Sed peccatum, ut appareat peccatum, per bonum operatum est mihi mortem, ut fiat supra modum peccans peccatum per mandatum. ¹⁴Scimus enim quia lex spiritualis est, ego autem carnalis sum venundatus sub peccato. ¹⁵Quod enim operor illud non intelligo. Non enim quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum illud facio. ¹⁶Si autem quod nolo, illud facio, consentio legi quoniam bona est. ¹⁷Nunc autem iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum. ¹⁸Scio enim quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum; nam velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio. ¹⁹Non enim quod volo bonum hoc facio, sed quod nolo malum hoc ago. ²⁰Si autem quod nolo, illud facio, iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum. ²¹Invenio igitur legem volenti mihi facere bonum quoniam mihi malum adiacet. ²²Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem, ²³video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivitatem me in lege peccati, quae est in membris meis. ²⁴Infelix ego homo! Quis me liberabit de corpore mortis huius ²⁵Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum. Igitur ego ipse mente servio

fronta il problema della legge e della sua relazione con la vita morale dell'uomo. Nelle pericopi dell'epistola che precedono questo capitolo, la legge viene presentata come la norma data da Dio e disattesa dall'uomo a causa del peccato. Poiché alla legge seguono sempre risultati malvagi, Paolo si chiede se non sia la legge la causa del peccato. La risposta è negativa; è, perciò, necessario spiegare diversamente l'inefficacia della legge, rinviando all'analisi della natura umana e del processo da cui trae origine il peccato. Ponendosi in questa prospettiva, Paolo riflette sulla volontà ed in essa ravvisa un dissidio insanabile, poiché alla consapevolezza del bene non segue la sua realizzazione. Solo la grazia di Cristo, conclude l'Apostolo, può sanare la frattura che spezza la natura umana.

Nello sviluppo della esegesi di questa pagina paolina, Tommaso, svolge un'analisi della condizione dell'uomo ed, in particolare, del volere umano, sollevando alcune questioni e introducendo valutazioni e tesi di rilievo sotto il profilo antropologico. Giova alla loro comprensione l'accostamento ad altri suoi scritti affini per tematica, pur appartenenti a differenti generi letterari e disciplinari.

Le osservazioni che seguono intendono avvalersi di questi luoghi paralleli e principalmente di quelli contemporanei o di poco successivi alla *Lectura dell'Epistola ai Romani*, per meglio comprenderne, dopo aver spiegato il percorso esegetico compiuto da Tommaso nelle *lectiones* 2-4, il significato.

Secondo la testimonianza di Guglielmo di Tocco e di Bernardo Gui (2), Tommaso avrebbe commentato a Parigi alcune epistole paoline, curandone personalmente la stesura (3). P. Glorieux ha dimostrato che l'*Expositio* della *Epistola ai Romani* e

legi Dei, carne autem legi peccati»; sta in Sancti Thomae Aquinatis, *Super Epistolam ad Romanos lectura*, c. VII, in *Super Epistolas sancti Pauli lectura*, Marietti, Torino 1953; d'ora innanzi la *lectura* della *Epistola ai Romani* verrà indicata con la sigla ER e, di seguito, l'indicazione del capitolo con numero romano, della *lectio* e del paragrafo con numero arabo.

(2) In *Fontes Vitae s. Thomae Aquinatis*, edd. D. Prümmer - M. H. Laurent, Toulouse 1911-1937, pp. 65-145 e 168-222.

(3) I primi cataloghi delle opere di Tommaso, risalenti alla fine del XIII secolo, distinguono i commenti alle lettere di s. Paolo, in *expositio*, curate nella stesura da Tommaso stesso, e *reportationes*, cioè trascrizioni delle lezioni ad opera di Reginaldo da Piperno, *socius* dell'Aquinate.

della prima *Epistola ai Corinti*, sino al capitolo 10, fu scritta tra il 1270 e il 1272; si tratterebbe, perciò, di un'opera, la cui stesura fu compiuta durante il secondo soggiorno parigino di Tommaso (4), in una fase della vita dell'Aquinate di intensa attività intellettuale (5), di trasformazione e puntualizzazione delle proprie dottrine (6), anche sulla base del confronto con le tesi condannate nel dicembre del 1270 dal vescovo di Parigi Stefano Tempier, di accesa polemica contro l'aristotelismo radicale e di scontro con i teologi secolari avversi agli ordini mendicanti.

Weisheipl scrive che il *Commento* alla *Epistola ai Romani* è « un'opera magnifica e di altissimo valore... estremamente raffinata » (7); conferma questo giudizio l'articolato sviluppo dell'opera, caratterizzato da frequenti rinvii all'autorità dei Padri greci e latini, dall'accurato esame di alcuni problemi teologici, ad esempio la gratuità della Grazia, la giustificazione per mezzo della fede, la predestinazione, la dottrina del peccato originale; il valore di quest'opera è sottolineato anche dalla chiara esposizione e confutazione delle principali eresie trinitarie, cristologiche ed ecclesiologiche, come pure dell'arianesimo.

Nella sezione del *Commento* che verrà considerata, l'autorità di sant'Agostino viene chiamata a sostegno sia dell'esposizione e confutazione dell'eresia pelagiana e dell'errore dei Manichei (8), sia della disamina della struttura del volere dell'uomo (9); un tema, quest'ultimo, centrale nelle pagine del *Commento* qui considerate.

(4) Cfr. P. GLORIEUX, *Essai sur les commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie*, in « Recherches de théologie ancienne et médiévale », 17 (1950), 237-266. Una diversa datazione è offerta da Mandonnet, secondo cui il *Commento* alla *Epistola ai Romani* che possediamo risale al 1272-1273, quando Tommaso insegnava a Npoli. La cronologia del Mandonnet non attribuisce rilievo alle testimonianze di Bernardo Gui e Guglielmo di Tocco; cfr. P. MANDONNET, *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin*, in « Revue thomiste » 11 (1928), 27-46, 116-155, 211-245; 12 (1929), 53-69, 132-145, 489-519.

(5) Cfr. J. A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Milano 1987, pp. 355-399.

(6) Cfr. J. A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino*, cit., cap. 6; e R. A. GAUTHIER, *La date du Commentaire de saint Thomas sur l'Ethique à Nicomaque*, « Recherches de théologie ancienne et médiévale », 18 (1951), 66-105.

(7) J. A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 253.

(8) Cfr. ER, VII, 3, 575, 579, 580.

(9) Cfr. ER, VII, 3, 578.

L'esegesi di Tommaso si avvale di una tecnica di largo uso nel secolo XIII (10). Egli divide in pericopi e frasi i capitoli della *Epistola ai Romani*; spiega il testo, talvolta parola per parola, mettendo in luce le connessioni e la costruzione, facendo emergere il significato profondo del brano; talora scorge nella lettera l'allusione o il rinvio ad una questione che discute e risolve attraverso un esame attento delle differenti ragioni, senza abbandonare il riferimento alla Scrittura. Infatti, la *lectio* di Tommaso pur organizzando il dato scritturale attorno a categorie dottrinali, illustrandone con omogeneità il senso, non si disimpegna mai dalla lettera.

I versetti 7-25 del capitolo VII della *Epistola ai Romani* vengono presi in esame nelle *lectiones* 2-4, relative al capitolo VII, della *Super epistolam ad Romanos lectura*; la *lectio* 1 analizza e spiega i versetti 1-6; ad essa Tommaso attribuisce una funzione introduttiva alla *expositio* che segue, raccolta nelle *lectiones* 2-4.

Prendendo in considerazione il primo versetto del capitolo VII Tommaso vi scorge un rinvio al versetto 12 del capitolo V (11); il punto di sutura tra i due è la grazia di Cristo che, come ci ha liberati dal peccato, così ci libera dalla legge. Per Tommaso, l'apostolo Paolo ha messo a fuoco, nei primi sei versetti del capitolo VII, il tema della libertà dalla legge, riservando i versetti successivi del capitolo alla sua disamina. I primi quattro versetti del capitolo esprimono, appunto, il fatto e il modo in cui noi siamo stati liberati dalla legge enunciando (v. 1 *An ignoratis*), esemplificando (v. 2 *Nam quae sub viro est mulier*) ed infine concludendo che il corpo di Cristo ci ha messo a morte rispetto alla legge (v. 4 *Itaque, fratres mei*); ed è per questo, aggiunge l'Aquinate, che *vos resurgentes novam vitam assumpsistis* (12).

I versetti 4-6 spiegano, invece, l'utilità e la rilevanza di que-

(10) Cfr. C. SPICO, *Exquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris 1944, cap. 6; si veda, inoltre, B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel medioevo*, Bologna 1972, cap. 6, e H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, Roma 1972, vol. 2, pp. 1474-1502.

(11) « Propterea, sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors: et ita in omnes homines mors pertransit, in quo omnes peccaverunt », ER, V, 3.

(12) ER, VII, 1, 527.

sta liberazione. L'utilità è indicata dai frutti, di cui ora siamo capaci per la gloria di Dio (v. 4 *ut fructificemus*); la rilevanza di questo fatto è manifesta nell'attuale condizione di salvati, mentre prima eravamo dannati, perché schiavi della legge. Questa seconda parte della *lectio* non è pienamente sviluppata; i temi a cui essa fa riferimento, l'utilità e rilevanza della liberazione dalla legge, verranno discussi in modo approfondito nelle tre *lectiones* che seguono.

In apertura della seconda *lectio*, Tommaso scrive: è un'obiezione ad avviare l'approfondimento degli argomenti oggetto della *lectio* precedente (13). Lì si era detto della utilità e della liberazione dalla legge; ci si deve perciò chiedere: la legge è peccato? L'obiezione, per il suo contenuto e per la forma argomentativa a cui conduce, richiama alla mente la disputa, le sue formule e i suoi percorsi di indagine razionale, di cui la « lettura » biblica dell'Aquinate talvolta si giova.

È nella seconda *lectio* e, poi, nella terza che Tommaso sviluppa e articola, a partire da questa obiezione, la propria riflessione sulla natura della legge, sull'essere e l'agire di colui che ne è soggetto, sul peccato e sulla grazia di Cristo. Lo stesso Apostolo compie questo percorso nei versetti 7-20 della sua *Epistola*; infatti, dapprima affronta l'obiezione secondo cui la legge non è buona, poi mette in chiaro che la legge è buona. I versetti 7-13 appartengono al primo momento; il successivo, invece, viene esposto nei versetti 14-20. Tommaso dedica ai primi la seconda *lectio*, ai secondi la terza *lectio* del capitolo VII.

La seconda *lectio* scorge nei versetti 7-13 una bipartizione: nella prima parte viene attentamente valutata la portata della obiezione, per quanto questa è riferita alla legge; nella seconda, vengono individuati alcuni elementi capaci di condurre alla soluzione del problema sollevato dall'obiezione. Il versetto 7, dopo aver posto l'obiezione, la nega, senza tuttavia argomentare. Anzi, ribadisce che la legge ci fa conoscere il peccato e l'imperativo « non desiderare » suscita la concupiscenza. Dunque, all'origine del peccato e della concupiscenza c'è la legge?

Per Tommaso, come per Paolo, non è certo la legge la causa del peccato; la legge, mediante la proibizione, rende nota l'azione

(13) « Hic respondet cuidam obiectioni, quae ex praemissis occasionem habet, per quam videtur quod ex vetus non sit bona », ER, VII, 2, 532.

peccaminosa che vieta, tuttavia non è principio e origine del peccato. Lo stesso Apostolo, continua l'Aquinate, si serve, non a caso, del termine « occasione » (*occasione autem*), per mettere in chiaro che la relazione di causalità tra la legge ed il peccato è accidentale e occasionale (*occasionaliter*). Il peccato, la concupiscenza, cioè l'impulso che conduce alla colpa, sono, in qualche modo, la manifestazione, nella condizione attuale dell'uomo, del peccato originale. Non è dalla legge che si produce il peccato, perché la legge non è né la forma, né il sostrato, né l'inizio temporale del peccato. Perciò, nota Tommaso, Paolo non ha detto che la legge fornisce l'occasione di peccare, ma che è il peccato a servirsi della legge come di un'occasione per realizzarsi (14). La legge non è in funzione del peccato; essa è santa, ma per l'azione del peccato ha messo in atto nell'uomo la concupiscenza, portandolo alla morte. Dunque, ciò che è buono si è trasformato in morte per l'uomo; ed è chiaro che non la legge ha condotto alla morte, ma il peccato. La legge, piuttosto, pone ordine nell'agire, proibendo il disordine del peccato. Pertanto la legge non può essere all'origine del peccato. È l'uomo che prende occasione dalla legge per peccare (15).

La stessa esperienza personale dell'Apostolo conferma l'interpretazione di Tommaso; Paolo, infatti, scrive: « *Sine lege enim peccatum mortuum erat. Ego autem vivebam sine lege aliquando* ». L'Aquinate invita a riflettere attentamente su queste parole. Si potrebbe, errando, ritenere che prima della legge non vi fosse peccato. Così non è, perché il peccato è entrato nel mondo prima della legge. L'Apostolo si riferisce, appunto, alla cognizione del peccato che segue la legge. Egli o fa riferimento al tempo in cui per peccando non era consapevole di peccare, oppure dice « *vivebam* » in contrapposizione alla morte di cui la legge è occasione (16).

La « lettura » di Tommaso procede esaminando la condizio-

(14) « Et est notandum quod non dicit quod lex dederit occasionem peccandi, sed quia ipsum peccatum occasionem acceperit ex lege », ER, VII, 2, 543.

(15) « Sic igitur lex rectum aliquid fecit quia peccatum prohibuit, unde occasionem non dedit peccandi; sed homo occasionem ex lege accipit, et propter hoc sequitur, quod lex non sit peccatum, sed magis quod peccatum sit ex parte hominis », ER, VII, 2, 543.

(16) Cfr. ER, VII, 2, 545 e 546.

ne dell'uomo *sub lege* per ribadire che la legge non è *ratio essendi*, bensì *ratio cognoscendi* del peccato; ed è a ragione di ciò che Paolo, aggiunge Tommaso, giudica la legge uno strumento di vita capace di trasformarsi in motivo di morte. Nonostante questa trasformazione, per cui nel comando è presente la vita e la morte, la legge rimane essenzialmente buona, perché non solo fa conoscere il peccato ma anche lo proibisce (17).

La questione posta all'inizio può trovare, ora, una prima soluzione. Paolo, infatti, si chiede: « *Quod ergo est bonum mihi factum est mors?* ». La risposta non può che essere negativa, perché ciò che è buono, come è stato dimostrato, non può causare il male e la morte; quest'ultima invece è effetto del peccato che, attraverso la legge, potenzia la morte.

Con la terza *lectio*, Tommaso porta a compimento la discussione dell'obiezione circa la natura della legge. Dopo aver dissolto ogni possibile legame tra la legge ed il peccato, è ora giocoforza mostrare che la legge è buona. La determinazione dell'essenza della legge e la prova della sua bontà vengono poste in evidenza per contrasto, cioè opponendo al comando la resistenza che l'uomo fa al bene ed alla bontà della legge (18). La ricerca del *sensus* della *littera* paolina consente a Tommaso di riconoscere, nei versetti 14-20, un'articolazione tematica su tre piani; il primo fissa i termini della contrapposizione tra l'uomo e la bontà della legge. Il secondo studia il principio ed il significato della contrapposizione. Infine, il terzo, fatto oggetto della *lectio* successiva, sviluppa considerazioni conclusive sul tema.

Innanzitutto l'Apostolo, fa notare Tommaso, distingue e mette una di fronte all'altra la legge e la condizione dell'uomo. La legge è spirituale, essa viene dallo Spirito Santo; quest'ultimo ne è l'autore e agisce in noi attraverso la legge. Quanto all'uomo ed alla sua condizione di peccatore, Tommaso si chiede se *Ego autem carnalis* sum ed il seguito della pericope sia riferito all'uomo privo di Cristo, oppure al credente (19). Egli non esclude

(17) « *Deinde cum dicit Itaque lex, etc., concludit conclusionem intendam, scilicet quod lex non solum non sit peccatum, sed ulterius quod sit bona, tamquam faciens cognoscere peccatum et prohibens ipsum* », ER, VII, 2, 551.

(18) « *Primo probat bonitatem legis ex ipsa repugnantia, quae in homine invenitur ad bonum, quam lex tollere non potest* », ER, VII, 3, 556.

(19) « *Deinde cum dicit Ego autem carnalis sum, etc., ostendit condi-*

il valore della prima « lettura », ma preferisce la seconda, cioè ritiene più credibile che il passo venga riferito ai cristiani, come aveva ritenuto giusto interpretare Agostino, nel suo scritto contro il vescovo pelagiano Giuliano (20). Non è da escludere che Tommaso privilegi questa prospettiva interpretativa, per sottolineare la distanza del suo punto di vista da quello pelagiano. In ogni caso, per l'Aquinate, l'uomo di cui parla Paolo, viene a trovarsi in una condizione che accomuna, seppur con modalità e possibilità differenti, il credente ed il non credente. Infatti, il primo rifà di continuo l'esperienza che la situazione di non redento non gli è estranea, sicché egli, attraverso la riflessione sulla sua esperienza personale di uomo *sub gratia constitutus*, vive la condizione dell'uomo che, pur fruendo della grazia, rimane soggetto alla carne, ossia al peccato.

La carnalità di cui parla Paolo, è un atto di ribellione allo spirito, che ha il proprio inizio nel peccato originale e la manifestazione del peccato attuale. Essa denota un modo di vivere caratterizzato da esteriorità, debolezza e caducità; non è espressione di un tratto che appartiene per natura all'essere umano, ma ritrae il profilo attuale da un punto di vista etico (21). È chiaro che

tionem hominis. Et potest hoc verbum dupliciter exponi. Unum quidem modo, ut Apostolus loquatur in persona hominis in peccato existentis... Postea vero... Apostolus intelligatur loqui in persona sua, id est, hominis sub gratia constituti », ER, VII, 3, 558.

(20) Cfr. AGOSTINO, *Contro Giuliano*, in *Opera omnia*, vol. XVIII/1, Roma 1985, lib. 2, cap. 3. La questione affrontata da Tommaso, se, cioè, Paolo parli di tutti gli uomini, oppure dell'uomo rigenerato dalla grazia, è stata discussa da molti degli interpreti del testo paolino. Gli esegeti oscillano tra due letture; per gli uni è in scena l'uomo senza Cristo; per gli altri colui che parla è il battezzato. Sostengono la prima lettura la maggioranza dei Padri greci e, tra i latini, Tertulliano, Pelagio e Girolamo. La seconda chiave di lettura è fatta propria da Agostino, da larga parte dei teologi medievali, da Lutero e dalla quasi totalità degli interpreti moderni e contemporanei. Su questo si veda: P. ALTHAUS, *Paulus und Luther über den Menschen*, Gütersloh 1958. Per Tommaso è possibile che Paolo si riferisca sia all'uomo prima della venuta di Cristo, che al battezzato; tuttavia egli giudica *melior* quest'ultima interpretazione: cfr. ER, VII, 3, 558.

(21) « Sed tamen notandum quod carnalitas quae important rebellionem carnis ad spiritum, provenit ex peccatum primi parentis, quia hoc pertinet ad formitem, cuius corruptio ex illo peccato derivatur. Carnalitas autem quae important subiectionem ad carnem, provenit non solum ex peccato originali, sed etiam actuali, per quod homo obediendo concu-

per Tommaso il termine designa innanzitutto l'uomo privo di Cristo, soggetto al peccato assoluto e irreparabile. Tuttavia, denota anche la condizione del credente: anch'egli, infatti, è una creatura decaduta, venduta schiava al peccato; è la schiavitù, il prezzo che l'uomo deve pagare per soddisfare la propria volontà.

Quello che qui viene presentato è il quadro oggettivo della condizione dell'uomo quale appare al cristiano: l'uomo desidera compiere il bene ma va oltre il proponimento, perché ciò che realizza è la trasgressione della legge; egli appare, perciò, diviso in se stesso, vittima della forza del peccato. Il conflitto che si crea, si consuma all'interno della volontà scomposta e fratturata, anche dopo l'intervento salvifico di Cristo, poiché il peccato sembra essere una caratteristica peculiare dell'uomo e del cristiano. La volontà, elemento su cui converge la riflessione dell'Aquinate, non deve essere interpretata come un moto soggettivo dell'anima; piuttosto come una tendenza, in qualche modo, costitutiva della natura umana, che si manifesta nell'esistenza. Tommaso non rinvia al volere o all'agire empirico, ma al risultato del volere che lascia un segno nel soggetto. Questo segno è, appunto, il conflitto della volontà: infatti, ciò che viene compiuto si risolve nell'opposto di ciò a cui si tende.

La lettura dei versetti che seguono consente a Tommaso di compiere un percorso che conduce, dopo aver determinato la struttura dell'uomo, a confermare la natura spirituale della legge e l'infermità intima, interiore dell'uomo. Il peccato ha la propria origine in questa condizione dell'uomo. Tommaso sostiene che ogni uomo ne soffre. Infatti, il non credente, per inclinazione o perché vinto dalle passioni, fa ciò che sa di non dover fare; anche il credente, che pur possiede la conoscenza del Bene, incline al desiderio e alle passioni, è vittima della concupiscenza. L'azione malvagia è l'effetto dell'impulso della volontà che, accecata dalla concupiscenza, anticipa l'intervento dell'intelletto e ne soffoca la deliberazione ed il giudizio. Perciò, aggiunge l'Aquinate, l'Apostolo non dice « *intelligo non esse faciendum* », piuttosto « *non intelligo* », indicando così il ruolo soverchiante esercitato dalla concupiscenza (22).

piscentiis carnis, servum se carnis constituit; unde subdit venundatus sub peccato, scilicet vel primi parentis, vel proprio », ER, VII, 3, 561.

(22) « *Infirmetas autem hominis est manifesta et ex hoc quod ope-*

Tuttavia, la condizione del credente non è la stessa in cui viene a trovarsi il non credente. L'idea generale che Tommaso vuole far passare è che il volere del credente è differente, quanto alla perfezione dell'atto, da quello del non credente. Le precisazioni che a questo proposito egli fornisce possono, certo, essere apprezzate pienamente alla luce della sua concezione del libero volere.

Analizzando il senso dei termini *velle* e *volo*, in seno alla pericope, l'Aquinate distingue il volere del non credente, dal volere del battezzato. Il primo, pur desiderando il bene *in universali* e possedendo retto giudizio, nondimeno, nella realizzazione del bene è vittima, a causa dei suoi costumi, cioè dell'*ethos* che condivide della perversione; sicché da un lato egli vuole il bene, dall'altro fa il male. Diversa, invece, la situazione del credente che gode di una volontà completa o perfetta, perdurante nella azione e operazione particolare, per l'intervento del consenso razionale. Anche il suo agire, però, è minato dall'impulso disordinato della concupiscenza (23). È vero, aggiunge Tommaso, che nel caso in cui il non credente resista alle passioni e operi gui-

ratur id quod intelligit non esse operandum... Quod quidem potest intelligi dupliciter. Uno modo de eo qui est subiectus peccato, qui quidem in universali intelligit non esse operandum peccatum, tamen victus suggestionem daemonis vel passionem vel inclinationem perversi habitus, operatur illud... Alio modo potest intelligi de eo qui est in gratia constitutus. Qui quidem operatur malum, non quidem exequendo in opere vel consentiente mente, sed solum concupiscendo secundum passionem sensibilis appetitus, et illa concupiscentia est praeter rationem et intellectum, quia prevenit eius iudicium, quo adveniente talis operatio impeditur. Et ideo signanter non dicit "*Intelligo non esse faciendum*" sed "*non intelligo*", quia scilicet intellectu nondum deliberato, aut percipiente, talis operatio concupiscentiae insurgit», ER, VII, 3, 563.

(23) « Quod quidem uno modo potest intelligi de homine sub peccato constituto: ...Quod autem dicit *volo* est intelligendum non quidem de voluntate completa, quae est operis praeceptiva, sed de voluntate quadam incompleta, qua homines in universali habent rectum iudicium de bono, tamen per habitum vel passionem perversam pervertitur hoc iudicium et depravatur talis voluntas in particulari... Secundum autem quod intelligitur de homine per gratiam reparato, e converso oportet intelligere per hoc quod dicit *volo* voluntate completa perdurante in electione particularis operationis, ut per hoc quod dicit *ago* intelligatur actio incompleta, quae consistit tantum in appetitu sensitivo non perveniens usque ad rationis consensum. Homo enim sub gratia constitutus, vult quidem mentem suam a parvis concupiscentiis conservare, sed hoc bonum non agit propter motus inordinatos concupiscentiae insurgentes in appetitu sensitivo », ER, VII, 3, 565.

dato dalla ragione, il suo agire *in universali* sarà perfetto, poiché ogni uomo odia *naturaliter* il male; tuttavia, *in particolari*, la sua scelta rimane assoggettata alle inclinazioni dell'appetito sensibile (24). È intuitivo, quindi, che per il credente, sia la comprensione che la pratica realizzazione possono essere perfette, sebbene l'operare sia imperfetto quando la concupiscenza domina l'appetito sensibile.

Dunque, non solo la facoltà del volere, ma anche l'*intelligere* appaiono modificati dall'azione della grazia che li completa perfezionandoli. Tuttavia se risulta chiara la relazione che intercorre tra la grazia, la volontà e l'intelletto, non lo è altrettanto quella tra il *velle* e l'*intelligere*.

La *lectio* continua andando ben oltre l'esposizione letterale sommaria del testo; l'obiettivo a cui mirano gli sforzi di Tommaso è di tracciare un profilo completo, dal punto di vista antropologico ed etico, della condizione dell'uomo. Questi appare, alle parole di Paolo, come servo del peccato, tanto che non è l'uomo ad agire, ma il peccato che abita nell'uomo. Non è in atto, precisa Tommaso, la ipostatizzazione del peccato. Esso è certamente privazione di bene e si manifesta nell'uomo attraverso la mancanza ed il difetto (25), che hanno origine nella concupiscenza e sono espressione del suo movimento eccitato e disordinato, in antitesi all'ordine e all'unità della ragione (26). Né la volontà, né la ragione sono per se stesse l'essenza e la condizione propria del peccato; è piuttosto nel modo disordinato ed eccitato dell'appetito sensibile che insorge l'azione peccaminosa; il suo movimento, certo, non lascia indifferente la volontà e me-

(24) « Quod quidem in intelligatur de homine peccatore, per hoc quod dicit *odi* intelligatur quoddam odium imperfectum, secundum quod omnis homo naturaliter odit malum... Nam illud odium mali in universali, tollitur in particulari eligibili per inclinationem habitus vel passionis », ER, VII, 3, 566.

(25) « Dicitur autem peccatum habitare in homine, non quasi peccatum sit res aliqua, cum sit privatio boni, sed designatur permanentia huiusmodi defectus in homine », ER, VII, 3, 571. La natura del peccato viene determinata mediante l'opposizione al bene. Quest'ultima non ha né i caratteri della relazione, né della contrarietà, né della contraddizione, ma quelli del possesso-privazione. A rigore, per Tommaso, non si può parlare di principio del peccato e del male, piuttosto della causa della privazione.

(26) « Motus concupiscentiae, qui non sunt a ratione sed a fomite, non operatur homo sed fomes peccati, qui hic peccatum nominatur », ER, VII, 3, 570.

dianche essa rende opaca la ragione, disturbando la realizzazione di quanto deliberato e determinato nell'intelletto.

Nel precisare il rilievo assunto dalla facoltà del volere nella esegesi della terza *lectio*, Tommaso rinvia più volte al capitolo V, versetto 17 della *Epistola ai Galati*. In questo versetto, l'Apostolo parla della volontà come atto che erompe dall'intimo dell'uomo naturale e si accorda alla razionalità dell'uomo. Essa, tuttavia, non è immune dal peccato, anzi l'indeterminatezza e l'indifferenza che la caratterizzano, la pongono in balia della concupiscenza, che è causa del naufragio dei buoni propositi (27).

Tommaso commentando questo versetto della *Epistola ai Galati*, riconosce nella indeterminatezza e indifferenza la connotazione originaria della volontà. Egli argomenta così: il fatto che siamo nella condizione di decidere perché vi sono situazioni alternative, sottoposte alla nostra scelta, è una garanzia della libertà della volontà; quest'ultima, anche se *in speciali* può sottrarsi alla concupiscenza, *in generali*, a causa del primo peccato, ne è vittima (28).

Nella facoltà del volere viene alla luce e si rivela, pertanto, l'essere umano soggetto alla propria carne. Resistendo alla grazia la carne, che non si lascia modificare, si serve della volontà per compiere il male. La volontà è, perciò, piegata dalla concupiscenza della carne, esposta al peccato, divisa tra i propositi buoni e le opere malvagie. Anche la volontà del credente, pur sorretta dalla grazia, non ha in se stessa la forza per compiere il bene sradicando da sé il male (29).

(27) « Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem. Haec enim sibi invicem adversantur, ut non quaecumque vultis, illa faciatis » Sancti Pauli *Epistola ad Galatas*, V, 17, in Sancti Thomae Aquinatis *Epistolas sancti Pauli lectura*, cit.

(28) « Cum enim liberum arbitrium sit ex hoc quod habet electionem, in illis est libertas arbitrii, quae electioni subsunt. Non autem omnia quae in nobis sunt simpliciter subsunt nostrae electioni, sed secundum quid. In speciali enim possum vitare hunc, vel illud motum concupiscentiae seu irae, sed in generali omnes motus irae vel concupiscentiae vitare non possumus, et hoc propter corruptionem fomitis ex primo peccato introductam » Sancti Thomae Aquinatis *Super Epistolam ad Galatas lectura*, V, 4, 314, in *Epistolas santi Pauli lectura*, cit.

(29) Nella parte conclusiva della *lectio*, Tommaso espone e discute le tesi dei pelagiani. Questi sostengono che il principio dell'opera buona e dell'azione santa è in noi, perché in quanto credenti vogliamo il bene. In realtà, osserva l'Aquinate, anche se l'uomo gode della grazia, per merito

La quarta *lectio* spiega l'ultima delle pericopi in cui è stato diviso il capitolo VII della *Epistola ai Romani*. Le considerazioni precedenti costringono a prendere atto che nell'uomo regna la divisione: egli vuole fare il bene, ma nella sua carne abita il male (30); eppure, aggiunge Tommaso, questo stesso uomo non è insensibile alla legge di Dio; è vero, infatti, che la ragione acconsente alla legge.

Ma, non è solo in forza di questa legge, la legge della ragione, che l'uomo agisce. Due sono le leggi e contrapposte: la legge della mente e la legge operante nelle « membra » dell'uomo, quando queste obbediscono all'eccitazione dei sensi ed alla concupiscenza (31); a causa di quest'ultima si compie il deliquio della ragione e dell'ordine insito nella sua legge. Tommaso si chiede se il comando della ragione corrisponda alla legge cristiana. Egli non lo esclude; è, infatti, possibile che la legge di cui parla l'Apostolo sia la legge naturale presente nel precetto della ragione (32). Tuttavia, pur ammettendo, in qualche modo, la consonanza tra la legge, la ragione naturale e la legge cristiana, l'individuo vive intimamente la realtà tragica della divisione e del

della quale egli vuole il bene e opera secondo il bene, tuttavia non è in suo potere realizzare il bene sottraendosi definitivamente dall'azione della concupiscenza: « Hoc autem verbum patrocinari videtur Pelagianis, qui dicebant quod initium boni operis est ex nobis in quantum bonum volumus... est ex operatione divinae gratiae, per quam quidem gratiam non solum volo bonum, sed etiam aliquid boni facio, quia repugno concupiscentiae et contra eam ago ductus spiritu, sed non invenio in mea potestate quomodo istud bonum perficiam, ut scilicet totaliter concupiscentiam excludam », ER, VII, 3, 579-580 passim. Sulla rilevanza teologica della posizione di Pelagio cfr. G. DE PLINVAL, *Pélage, ses écrits, sa vie, et sa réforme*, Paris, 1943; sulle interpretazioni e confutazioni medievali ed in particolare tommasiana dell'eresia di Pelagio cfr.: G. LEFF, *Bradwardine and the Pelagians*, Cambridge 1957; H. BOULLARD, *Saint Thomas d'Aquin et le semipélagianisme*, in « Bulletin de littérature ecclésiastique » 43 (1942), 181-209; T. DOMANYI, *Der Römerbrief Kommentar des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden*, Bern, 1979.

(30) « Et hoc modo necessarium fuit quod, id est quia malum, id est peccatum vel formes peccati, mihi adiacet, id est iusta rationem meam iacet, quasi carnem meam inhabitans », ER, VII, 4, 584.

(31) « Haec autem lex originaliter quidem consistit in appetitu sensitivo, sed diffusive invenitur in omnibus membris, quae deserviunt concupiscentiae ad peccandum », ER, VII, 4, 588.

(32) « Haec autem lex duos effectus in homine habet. Primo namque resistit rationi, et quantum ad hoc dicit *repugnantem legi mentis meae*, id est legi Moysi, quae dicitur lex mentis in quantum consonat menti, vel legi naturali, quae dicitur lex mentis quia naturaliter menti indita est », ER, VII, 4, 588.

conflitto interiore. Egli aspira ad adeguarsi alla legge dello spirito, ma è disturbato da una forza, il peccato, che gli impedisce di operare in modo coerente, ostacolando il successo della buona volontà. Quest'ultima è ben lontana dal determinare il volere. Il peccato opera attraverso la volontà; anzi, il carattere indeterminato della volontà costituisce il terreno fertile su cui il peccato affonda le proprie radici.

L'uomo vive, nell'esistenza concreta, questo tragico destino che il disperato lamento di Paolo: *Infelix ego homo! Quis me liberabit de corpore mortis eius?*, manifesta con toccante e cruda essenzialità. Tommaso conclude il proprio commento constatando che l'uomo non può trovare in sé la forza necessaria per affrancarsi dal peccato; la sua è una natura corrotta: corrotto è il corpo e mediante il corpo la corruzione mina lo spirito. Solo la grazia di Cristo ha il potere di liberarci (33).

La grazia di Cristo, infatti, può perfezionare e completare le facoltà dell'uomo trasformandole attraverso un'azione efficace. L'intervento della grazia pur potenziando la natura umana non incontra in quest'ultima una disponibilità ad accoglierla priva di riserve.

Anzi, l'uomo può rinunciare alla grazia poiché è in suo potere scegliere il peccato; il volere dell'uomo è, sotto questo profilo, originariamente libero (34). Rimane da chiarire se la rinuncia volontaria alla grazia, l'indifferenza e indeterminatezza del volere, denotino la sua passività sia rispetto all'intelletto che all'appetito sensibile.

Giova, al fine di una migliore comprensione di questi temi e delle questioni su cui riflette Tommaso nello sviluppo del suo commento al capitolo VII nella *Epistola ai Romani*, mettere a

(33) « Non enim homo propriis viribus potest liberari a corporis corruptione, nec etiam animae, quamvis consentiat rationi contra peccatum, sed solum per gratiam Christi... Haec autem liberat a corpore mortis huius dupliciter. Uno modo ut corruptio corporis menti non dominetur, trahens eam ad peccandum; alio modo ut corruptio corporis totaliter tollatur », ER, VII, 4, 592-593.

(34) Cfr. ER, VII, 3, 573 assieme al già citato *Super Epistolas ad Galatas*, V, 4, 314. In merito al rapporto tra la grazia, il peccato ed il libero arbitrio, la dottrina formulata da Tommaso ribadisce le posizioni di Alessandro di Hales e di Bonaventura; di quest'ultimo cfr., in particolare, *Commentarius in II librum Sententiarum*, Quaracchi 1885, dist. XXVI, a. unicus, q. 4.

fuoco alcuni tratti della antropologia filosofica su cui poggia la esegesi della pagina paolina. È soprattutto alla nozione di volontà, nelle sue articolazioni, che è necessario indirizzare l'analisi, prendendo in considerazione alcuni degli scritti teologici in cui viene definita la dottrina della volontà.

È noto che in alcuni degli scritti di Tommaso, viene formulata una concezione della felicità in qualche modo tributaria ad una nozione della volontà come facoltà spirituale passiva (35). A questo concetto di volontà, forse pensava il vescovo di Parigi, Stefano Tempier, autore dell'atto di censura con il quale, nel dicembre del 1270, condannò tredici proposizioni insegnate dai maestri dell'Università di Parigi (36). Una delle tredici proposizioni condannate, la nona, recitava: « *Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa; et quod necessitate movetur ab appetibili* ».

La tesi a cui rinvia la proposizione condannata, richiama ciò che Tommaso aveva scritto, non più di due anni prima, nella prima parte della *Summa Theologiae*: « *Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso: unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum* » (37). In questa pagina della *Summa Theologiae*, la facoltà del volere viene presentata come potenza appetitiva e ci si chiede quale natura abbia il suo movimento. La passività che le viene attribuita, potrebbe far pensare che l'Aquinate ravvisi in essa le caratteristiche del desiderio impulsivo di cui parla Aristotele nell'*Etica Nicomachea*; ad esso lo Stagirita attribuisce le caratteristiche di un principio in sé irrazionale, eppure nella condizione di partecipare del *logos* (38).

In realtà, la posizione di Tommaso differisce su più punti

(35) Cfr. D. SCHLÜTER, *Der Wille und das Gute bei Thomas von Aquin*, in « Freiburg Zeitschrift für Philosophie und Theologie », 18 (1971), 88-136; e O. LOTTIN, *Psychologie de l'acte humain*, in « Recherches de théologie ancienne et médiévale » 29 (1962), 250-267. Sul problematico rapporto tra volontà e libertà nella teoria dell'azione umana cfr. M. CORBIN, *Du libre arbitre selon saint Thomas d'Aquin*, in « Archives de philosophie » 54 (1991), 177-212.

(36) Sull'condanna del 1270, sui significati politici e dottrinali da essa assunti cfr. F. VAN STEENBERGHEM, *Maître Siger de Brabant*, Louvain-Paris 1977, in particolare le pp. 74-79.

(37) Sancti Thomae Aquinatis *Summa Theologiae*, Roma-Torino 1947, p. I, q. 80, a. 2 conc.

(38) Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Milano 1986, lib. I, 1102b, 28-33.

da quella di Aristotele (39). L'Aquinate, infatti, è dell'avviso che la volontà sia naturalmente proiettata verso un fine ultimo che l'intelletto le rende manifesto. Entro questa prospettiva egli distingue un volere il fine ultimo, da un volere relativo alle cose particolari o ai beni utili. La passività dell'appetito è riferita alla volontà che, prima che l'intelletto fornisca delle informazioni sul fine, appare inerte; allorché l'intelletto comunica alla volontà quanto egli ha appreso, questa, in quanto *movens motum*, si attiva.

Il movimento del volere è, inoltre, relativo ai mezzi; questo *modus* della motilità del volere, seppur distinto, non è separato dal primo; esso si compie nella scelta dei mezzi successiva alla deliberazione. La libertà della scelta e, quindi, la libertà del volere, non sono riconducibili al solo rapporto tra il calcolo deliberativo e la scelta; infatti, affinché l'uomo sia libero, è necessario che egli conosca il fine ed il rapporto dei mezzi al fine. Nella *Summa contra Gentiles*, così come nelle *Quaestiones disputatae de Veritate* e nella prima parte della *Summa theologiae*, l'Aquinate esprime sintenticamente la sua posizione affermando: la radice della libertà è nella ragione, solo se la volontà è aderente alla ragione è libera ed è possibile la libera scelta (40).

Dunque, la volontà come facoltà naturale compie il bene che l'intelletto le indica, imprimendo ad essa il primo movimento. In quanto facoltà che partecipa della ragione, la volontà interviene nel processo deliberativo, operando una scelta tra i mezzi possibili per conseguire il fine. Poiché in relazione ai mezzi la volontà non è determinata *ad unum*, rispetto a questi essa è contingente. Per Tommaso, la contingenza della volontà non denota impedimento o indisposizione; indica piuttosto la perfezione del volere

(39) Cfr. L. J. ELDERS, *St. Thomas Aquinas commentary in the Nicomachean Ethics*, in AAVv., *The Ethics of st. Thomas Aquinas*, Città del Vaticano 1984, pp. 9-49.

(40) « Totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine: unde in eo solum liberum arbitrium plenarie invenitur », Sancti Thomae Aquinatis *Summa contra Gentiles*, Roma-Torino 1961, lib. III, c. 26; cfr. anche *Quaestiones disputatae de Veritate*, Roma-Torino 1964, q. 24, a. 2 conc.; *Summa Theologiae*, cit., I, q. 82, a. 3 conc.

come causa dell'agire, a cui è riconosciuta la capacità di operare in uno o in un altro modo (41).

Tommaso conclude la sua riflessione su questo tema, aggiungendo un'osservazione importante, più volte sottolineata nel *Commento* alla *Epistola ai Romani*: Dio attrae la nostra volontà a sé ed è solo attraverso la grazia soprannaturale che la volontà può davvero raggiungere Dio. Sulla via della felicità la ragione e la volontà da sole non possiedono quella chiarezza ed efficacia che solo la fede può dare (42). È, dunque, il legame con una entità più alta, oggetto della teologia, che fa della volontà una potenza libera. Per se stesso, tuttavia, l'atto volontario, come fatto della volontà, è espresso da una facoltà sostanzialmente passiva, che viene tradotta in atto mediante l'intervento dell'intelletto.

Nella seconda parte della *Summa theologiae* la mobilità della volontà viene presentata secondo due modalità. Ci sono due modi, scrive Tommaso, di essere in potenza per una facoltà dell'anima: quando si tratta di agire o non agire e quando invece di agire così o altrimenti (43). In una precedente questione della stessa opera, egli aveva sostenuto che l'amore sorpassa la conoscenza quando si tratta di imprimere un movimento, ma la conoscenza precede l'amore quanto al potere di raggiungere il fi-

(41) « In rebus autem inanimatis causarum contingentia ex imperfectione et defectu est secundum enim suam naturam sunt determinata ad unum effectum, quem semper consequuntur nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiae indispositione; et propter hoc causae naturales agentes non sunt ad utrumque, sed ut frequentius eodem modo suum effectum producant, deficio autem raro. Quodo autem voluntas sit causa contingens, ex ipsius perfectione provenit: quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum; propter quod est contingens ad utrumlibet », Sancti Thomae Aquinatis *Summa contra Gentiles*, cit., lib. III, c. 73, 2488. Sulla struttura dell'azione in Tommaso cfr. R. McINERNY, *Action Theory in St. Thomas Aquinas*, in *Thomas von Aquin, Werk und Wirkung in Licht neuen Forschungen*, herausgegeben von A. Zimmerman, Berlin-New York 1988, pp. 13-22.

(42) « Quando ex propria ratione, adjutus divina gratia, apprehendit aliquid speciale bonum, ut suam beatitudinem in quo vere sua beatitudinem consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit hoc quod non naturaliter appetit, ut visione Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit », Sancti Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae de Veritate*, cit., q. 22, a. 7 conc.

(43) « Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo, quantum ad agere et non agere; alio modo quantum ad agere hoc vel illud, » Sancti Thomae Aquinatis *Summa Theologiae*, cit., i-II, q. 9, a. 1 conc.

ne (44); a conferma di ciò l'Aquinate chiama a sostegno l'autorità di Agostino. Ma, allora, se la volontà dell'uomo raggiunge il fine solo per opera dell'intelletto che glielo fa conoscere, che ne è della libertà? Tommaso nella *Summa Theologiae* risponde che la libertà ha origine nella volontà come soggetto; ma se badiamo alla radice della libertà, cioè alla causa che muove il volere determinandolo, è alla ragione che dobbiamo guardare; e perciò si può ben dire che il libero arbitrio è il giudizio libero della ragione. Su questo punto, cioè relativamente alla determinazione dell'atto della volontà, non si notano, nella *Summa Theologiae*, differenze sostanziali rispetto alla dottrina espressa nella *Summa contra Gentiles* e nelle *Quaestiones disputatae de Veritate*. La volontà è subordinata all'intelletto nella relazione al fine, perché essa si muove solo alla luce dell'intelletto e ad opera della spinta che le imprime l'intelletto: essa è, infatti, un motore mosso. Tuttavia, la volontà è libera in relazione al fine particolare. In questo caso essa è causa del proprio movimento, poiché la deliberazione suppone una volontà anteriore. Infatti, solo perché si vuole un fine particolare si avvia una deliberazione e quindi la scelta. Vi sono allora, osserva Tommaso nella seconda parte della *Summa Theologiae*, due movimenti della volontà: uno relativo all'esercizio dell'atto e l'altro alla specificazione. Quest'ultimo movimento proviene dall'oggetto. Invece, dal punto di vista dell'esercizio, la volontà non è mai necessitata nei suoi movimenti verso un fine: tant'è vero che ci si può astenere dal pensare e non volere nulla attualmente (45).

D'innanzi ad un fine particolare la volontà è potenza attiva; ma se si presenta alla volontà, mediante l'intelletto, un qualche

(44) « Dilectio praeeminet cognitioni in movendo, sed cognitio praevia est dilectioni in attingendo », Sancti Thomae Aquinatis *Summa Theologiae*, cit., I-II, q. 3, a. 4 ad 4.

(45) « Voluntas movetur dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur; potest enim aliquis de quocumque de obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud », Sancti Thomae Aquinatis *Summa Theologiae*, cit., I-II, q. 10, a. 2 conc. La *quaestio* da cui si cita fu scritta a Parigi tra il 1269 e il 1270, forse nello stesso periodo in cui Tommaso era impegnato nel commento alla *Epistola ai Romani*; essa appartiene ad una fase della produzione dell'Aquinate in cui, non solo per sollecitazioni esterne, riforma e spesso trasforma sensibilmente le proprie dottrine. Cfr. J. A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino*, cit., cap. 6.

oggetto che sia un bene universale, essa tenderà verso di esso necessariamente: a muovere la volontà, infatti, è un tale bene che, per la sua capacità di muovere sul piano della specificazione dell'atto, non è oggetto di scelta.

Sembra che, malgrado le precisazioni, non siano presenti e operanti le condizioni che consentono alla volontà di agire come un principio spontaneo e pienamente attivo. È interessante in relazione a ciò, la risposta formulata da Tommaso, nella prima parte della *Summa Theologiae*, che come è noto è opera scritta immediatamente prima il secondo soggiorno parigino, ad un'obiezione che fa proprio il punto di vista di Agostino. Per Agostino la volontà non desidera nulla per necessità, sicché ciò che è necessario non è volontario. E perciò, anche il movimento della volontà è volontario. Tuttavia, replica l'Aquinate, la necessità della volontà non è una necessità violenta ma naturale; per naturale necessità la volontà fa sua l'immagine che l'intelletto le offre del bene sommo (46). È chiaro che per Tommaso la volontà è legata all'intelletto da un vincolo di dipendenza e da una certa passività che apparterebbe alla sua stessa natura.

Nelle *Quaestiones disputatae de Malo* ed in particolare nella sesta, Tommaso si mostra di diverso avviso e sostiene che l'uomo felice rimane libero signore dell'atto che lo fa felice (47) perché solamente la volontà è una potenza radicalmente attiva. Le *Quaestiones disputatae de Malo* appartengono allo stesso periodo in cui fu scritto il Commento alla *Epistola ai Romani* (48).

Nel *de Malo* e soprattutto nella *quaestio* 6 si tratta dell'atto concreto della volontà riferito a *ea quae sunt ad finem*; l'intenzione del fine è attuale e la volontà è padrona del cammino per pervenirvi. Il problema che Tommaso affronta nella questione

(46) Cfr. Sancti Thomae Aquinatis *Summa Theologiae*, cit., I, q. 82, a. 1 obj 1 e resp. 1.

(47) Cfr. L. J. ELDERS, *Les questions disputées sur le mal de saint Thomas*, in « *Divinitas* » 2 (1992), 136-159.

(48) Sulla importanza dottrinale e sui problemi di datazione della *quaestio* 6 de *Malo*, si veda: P. O. M. PESCH, *Philosophie und Theologie der Freiheit bei Thomas von Aquin in quaest. disp. 6 De Malo. Ein Diskussionsbeitrag*, in « *Münchener theologische Zeitschrift* », 13 (1962), 1-25; H. M. MANTEAU-BONAMY, *La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin*, in « *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* » 54 (1979), 7-34; M. C. DONADIO MAGGI DE GANDOLFI, *Libertad-necesidad en la cuestion disputada de Malo VI*, in « *Sapientia* » 39 (1984), 257-266.

disputata *de Malo* 6 è, in breve, il seguente: l'uomo sceglie liberamente i suoi atti? Il discorso viene portato sul piano dell'attività concreta. È un approccio insolito, rispetto ai precedenti, al problema della volontà, che consente all'Aquinate di porre in discussione la natura passiva del libero arbitrio, così come egli stesso l'aveva formulata (49), e di precisare la distinzione tra ordine della specificazione ed ordine dell'esercizio, determinandone il significato.

Tra la specificazione e l'azione si compie un'interazione tra intelligenza e volontà. Il bene conosciuto dall'intelletto attira la volontà e quest'ultima sollecita l'intelletto a scoprire il percorso più opportuno per realizzare il fine. Tommaso ha ben presente che la deliberazione precede la volontà di scelta; ma la deliberazione stessa è preceduta dalla volontà di deliberare. È infatti necessario che ci si decida a voler deliberare. Rimane, tuttavia, da stabilire quale sia il primo motore. Per rendere attuale il primo movimento della volontà che non è sempre in atto, è necessario porre un altro principio. Sotto l'impulso di questo principio la volontà comincia a volere. Questo principio e primo motore è Dio che muove la volontà senza, tuttavia, modificarne la naturale disposizione secondo cui essa è aperta, senza necessità, alla molteplicità in vista della scelta (50).

Se, dunque, si presenterà un bene adatto per le sue caratteristiche particolari, questo determinerà la scelta della volontà. Ma si badi, tutto ciò è vero relativamente alla specificazione obiet-

(49) « Praeterea, omnis potentia ad quam comparatur suum obiectum ut movens ad mobile, est potentia passiva; et suum operari est pati; sicut sensibile movet sensum; unde sensus est potentia passiva, et sentire est quoddam pati. Sed obiectum voluntatis comparatur ad voluntatem ut movens ad mobile... Ergo voluntas est potentia passiva, et velle est pati. Sed omnis potentia passiva ex necessitate movetur a suo activo, si sit sufficiens. Ergo videtur quod voluntas de necessitate moveatur ad appetibile. Non ergo est liberum homini velle vel non velle », Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de Malo*, Roma-Torino 1965, q. 6, a. unicus, ob. 7.

(50) « Voluntas quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc quod prius erat eligens in potentia, et postea fit eligens actu; et haec quidem transmutatio est ab aliquo movente, in quantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum, et in quantum enim movetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo. Non tamen ex necessitate movetur », Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de Malo*, cit., q. 6, a. unicus, ad 17.

tiva, in cui la volontà non può opporsi al bene perché è naturale che l'uomo voglia essere felice. Di contro, sotto il profilo dell'azione propriamente detta, cioè sul piano dell'esercizio, l'uomo può non voler pensare al bene completo, perché questi atti dell'intelletto e della volontà sono atti concreti e particolari: *dico ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositu; non autem quantum ad exercitium actus quia potest aliquis non velle nunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt* (51). Dunque io posso pensare o meno al bene e alla beatitudine perfetta, perché questo mio agire dipende interamente dal mio volere.

Il nesso che lega la volontà a Dio diviene la vera e propria condizione di possibilità del carattere attivo del volere. Perciò, nella relazione della volontà con il principio trascendente e causa prima del suo movimento, si deve riconoscere l'elemento che potenzia le caratteristiche di questa volontà, perché Dio, a cui è necessario risalire per dare ragione del passaggio dalla potenza all'atto del volere, non nega alla volontà, in quanto causa seconda, l'autonomia, la spontaneità e la positiva indifferenza che la contraddistingue.

Dio interviene a garanzia della natura propria dell'agire umano, senza interferire, senza modificare la struttura dell'azione; insomma egli si fa garante della libertà del volere: *id quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus; qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium, ut levia sursum et gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundum eius conditionem, non ut ex necessitate, sed uti indeterminate se habentem ad multa* (52). A causa di ciò, la volontà, per la sua stessa natura *ut indeterminate se habentem ad multa* è, nell'ambito dell'agire, responsabile dei propri atti e causa del peccato (53).

(51) Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de Malo*, cit., q. 6, a. unicus, resp.

(52) Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de Malo*, cit., q. 6, a. unicus, resp.

(53) « Motus voluntatis directe procedit a voluntate et a Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur, et voluntatem inclinare potest in quodcumque voluerit. Deus autem non est causa peccati... Relinquitur ergo quod nihil aliud sit directe causa peccati humani nisi voluntas », Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de Malo*, cit., q. 3, a. 3 resp.

Rimane da precisare la dinamica dell'azione volontaria. Per chiarire questo aspetto Tommaso, nella questione disputata *de Malo* 6, introduce una distinzione relativa al modo in cui la volontà dell'uomo agisce in vista di qualche cosa. Per un verso d'innanzi alla volontà, esteriormente ad essa, è presente un oggetto che l'intelletto le mostra con l'intento di persuaderla. Tuttavia, il movimento o l'interesse verso l'oggetto, non è suscitato dall'oggetto: ciò che produce il movimento è ciò che produce l'atto stesso della volontà. Come l'intelletto nel suo atto di adesione non è costretto che dai principi primi, così la volontà vuole naturalmente il bene. La volontà non è, perciò, necessitata da niente che non sia in qualche modo legato al Bene. È chiaro che nessun bene particolare pone vincoli necessari in merito alla felicità dell'uomo; quest'ultimo, infatti, può essere felice altrimenti. Solamente il bene perfetto è condizione necessaria alla felicità dell'uomo, perché solo Dio può rendere la creatura pienamente felice; ma poiché in questa vita non conosciamo per essenza la beatitudine in sé che è Dio, esso non costituisce per la volontà una *necessariam connexionem cum beatitudine*. Se, invece, la felicità viene considerata relativamente alla ricerca che di essa compie l'uomo nella vita media, come dire nella sua vita effettiva, allora la volontà ha la possibilità di riconoscere dove crede, la propria beatitudine; appunto perciò, in definitiva, nessun oggetto muove per costrizione la volontà e nessun argomento forza l'uomo ad agire (54).

La posizione di Tommaso è, dunque, la seguente: Dio inclina la volontà a desiderare ciò che lui stesso desidera, cioè il bene sommo. Contemplare amando il sommo bene per se stesso, questo è il fine ultimo dell'uomo. Ma in questo, come in ogni

(54) « Sic ergo videtur et circa voluntatem, quod voluntas ad nihilum ex necessitate movetur quod non appareat habere necessariam connexionem cum beatitudine, quae est naturaliter volita. Manifestum est autem quod huiusmodi particularia bona non habent necessariam connexionem cum beatitudine, quia sine quolibet eorum potest homo esse beatus. Unde quantumcumque homini proponatur aliquod eorum et bonum, voluntas non ex necessitate in illud tendit. Bonum autem perfectum, quod est Deus, necessariam quidem connexionem habet cum beatitudine hominis, quia sine eo non potest homo esse beatus; verumtamen necessitas huius connexionis non manifeste apparet homini in hac vita, quia Deum per essentiam non videt », Sancti Thomae Aquinatis, *Questiones disputatae de Malo*, cit., q. 3, a. 3 conc.

altro suo atto, la volontà non è costretta, neppure a ben vedere dal sommo bene che è Dio. Di esso possediamo, nella condizione in cui ci troviamo, una visione imperfetta. Certo, il fine ultimo è presente in qualche modo in ogni atto del volere umano, come segno della grazia divina. Eppure, il Bene supremo non è mai costrittivo per la volontà, visti i limiti della nostra conoscenza, sicché il volere è sempre *ut indeterminate se habentem ad multa*. Perciò, alla domanda se la volontà sia una potenza passiva ed un motore mosso, Tommaso nel *de Malo* può rispondere: solo il bene perfetto, che è il bene supremo, impegna all'adesione l'uomo. Esso può, tuttavia, non volerlo attualmente e rifiutarsi di pensarlo concretamente, perché è la volontà che muove l'intelletto nel suo atto. Di fatto, la volontà non vuole in modo necessario la propria felicità (55).

Nelle *Quaestiones disputatae de Malo* ed in particolare nella sesta *quaestio*, sono stati chiariti alcuni elementi che permettono di meglio comprendere la condizione umana di cui Tommaso parla nella *Expositio* della *Epistola ai Romani*. In essa viene descritta l'impotenza dell'uomo di fronte al peccato; anche se con tenacia seguisse i precetti della ragione egli si consumerebbe in una vana ricerca della perfezione, che la sua natura imperfetta non gli può assicurare. Solamente la grazia di Dio e la sua più alta giustizia che la Scrittura rivela, possono sanare il male e perfezionare la natura umana.

È pure vero che la rilevanza, lo sviluppo e l'articolazione interna dell'antropologia filosofica e della dottrina della volontà formulate nel *de Malo*, come nelle opere precedenti, sono apprezzabili pienamente solo alla luce della concezione della grazia di Dio e del suo rapporto con le facoltà dell'uomo che il *Commento* della *Epistola ai Romani* delinea.

FABIO ZANATTA

(55) « Activum non ex necessitate movet nisi quando superat virtutem passivi. Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id quod secundum omnem considerationem est bonum; et hoc solum est bonum perfectum, quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit eius oppositum; potest tamen non velle actu quia potest avertere cogitationis beatitudinis, in quantum movet intellectum ad suum actum; et quantum ad hoc nec ipsam beatitudinem ex necessitate vult; sicut etiam aliquis non ex necessitate calefieret, si posset calidum a se repellere cun vellet », Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de Malo*, cit., q. 6, ad 7.

