

# LA QUESTIONE DEL RAPPORTO FRA OPERAZIONE DIVINA E OPERAZIONE CREATURALE NEL PENSIERO DI TOMMASO D'AQUINO

MARCO FORLIVESI

## La dottrina del *Liber de veritate catholicæ fidei*

### QUESTIONE GENERALE

Il *Liber de veritate catholicæ fidei* presenta un rapporto tra Dio e le creature tale per cui il primo è sia attiguo alle seconde, sia distante da esse. Da un lato, di Dio si dice che egli causa l'esistenza delle creature<sup>1</sup>, dirige ordinatamente le creature al loro fine<sup>2</sup> e le conserva nell'esistenza<sup>3</sup>; della creatura si dice che essa dà l'essere a qualcosa solo in quanto agisce entro la (*in*), o a partire dalla (*ex*), *virtus* di Dio<sup>4</sup>, e che opera solo in forza della (*per*) *virtus* di Dio<sup>5</sup>. Dall'altro lato, Tommaso scrive che le creature operano ciò che operano in forza non di Dio solo, bensì anche della loro natura. Dimostrazione ne è che «Deus (...) non variatur per hoc quod operatur in rebus diversis»; dunque, se operasse Dio solo, «non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum in quibus Deus operatur»; ma «hoc autem ad sensum apparet falsum»; da cui la conclusione<sup>6</sup>. L'argomento, si noti, si regge sulla tesi per cui ciò che moltiplica gli effetti della causa prima sono le cause seconde; la diversificazione degli effetti è frutto della "secondità" delle cause seconde. Più avanti, l'Aquinate sostiene ulteriormente che nel procedere degli atti di generazione dalla causa prima agli effetti particolari vi è una sorta di dispersione della potenza attiva dell'agente originario<sup>7</sup>. Al termine dell'argomento prima esposto, Tommaso sintetizza la propria posizione affermando al contempo sia la distanza tra Dio e creature, sia la prossimità degli stessi: «non igitur auferimus proprias actiones rebus creatis, quamvis omnes effectus rerum creatarum Deo attribuamus quasi in omnibus operanti»<sup>8</sup>.

Posta questa tesi, l'Aquinate si chiede come possa essere vero che Dio fa tutto ciò che è fatto e che le creature contribuiscono alla produzione degli effetti particolari. In altri termini, si chiede se e come l'operazione divina sia compatibile con l'operazione creaturale. La risposta del nostro autore si dispiega in due passaggi. Innanzi tutto egli tenta di mostrare il fatto che l'operazione divina è compatibile con l'operazione della creatura: le cose naturali, argomenta, producono i loro effetti per la *virtus* di Dio; ma Dio è tanto buono da conferire alle creature la capacità di causare; da cui la conclusione. Dopodiché indica il fondamento, la ragione, di tale compossibilità: è vero, prosegue l'Aquinate, che l'effetto dell'operazione

---

<sup>1</sup> THOMAS AQUINAS, *Liber de veritate catholicæ fidei*, II, cap. 23.

<sup>2</sup> *Id.*, III, cap. 64.

<sup>3</sup> *Id.*, cap. 65.

<sup>4</sup> *Id.*, cap. 66.

<sup>5</sup> *Id.*, cap. 67.

<sup>6</sup> *Id.*, cap. 69.

<sup>7</sup> *Id.*, cap. 99.

<sup>8</sup> *Id.*, cap. 69, n. 29.

divina e dell'operazione creaturale è uno solo, tuttavia nella produzione di tale effetto Dio è agente principale, la creatura è strumento<sup>9</sup>.

#### QUESTIONI PARTICOLARI

La tesi generale di Tommaso a proposito del rapporto tra operazione divina e operazione creaturale si articola in due questioni particolari. Egli sostiene che vi sono creature contingenti; sostiene, inoltre, che vi sono creature libere. Tale tesi suscita in lui due quesiti: l'operazione divina è compatibile con l'operazione contingente della creatura contingente? E ancora: l'operazione divina è compatibile con l'operazione libera della creatura libera?

Al fine di rispondere al primo interrogativo, egli procede innanzi tutto a chiarire la natura della contingenza. Contingente, sostiene l'Aquinate, è ciò che può essere impedito nel proprio esistere o nel proprio effetto. Ora, «in rebus (...) 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»<sup>10</sup>. Queste tre ragioni sono, in definitiva, ricondotte a una sola: il fatto di essere un ente materiale, costituito da materia. Il motivo, infatti, per cui l'attività di un agente può essere impedita sta nella corruttibilità dell'agente stesso; e la ragione di tale corruttibilità sta nel fatto che quell'agente è qualcosa di materiale. Ebbene, prosegue Tommaso, il fatto che l'ente e l'agire contingenti siano tali dipendentemente da Dio non toglie che siano quel che sono, ossia contingenti; la dipendenza da Dio, cioè, non toglie che l'ente materiale sia qualcosa che può essere impedito nel proprio esistere o nel proprio effetto<sup>11</sup>.

Anche nel rispondere al secondo interrogativo il nostro autore procede innanzi tutto a un chiarimento. La libertà, egli afferma, è una perfezione: la volontà, infatti, è contingente in virtù della propria perfezione. In altri termini, la libertà è una forma positiva di contingenza, una contingenza derivante non da una debolezza dell'ente libero, bensì dalla sua perfezione. Ebbene, argomenta Tommaso, la provvidenza conserva, non sopprime, le perfezioni; dunque conserva, non sopprime, la libertà. Inoltre, l'agente primo causa l'operazione dell'agente secondo conformemente al modo di agire che è proprio di quest'ultimo; ma l'operazione della volontà libera è libera; dunque Dio causa l'operazione della volontà libera senza toglierle la libertà<sup>12</sup>.

#### PROBLEMATICA DELLA DOTTRINA DI TOMMASO D'AQUINO

La dottrina dell'Aquinate ora riassunta presenta, se letta come qualcosa di diverso da un puro esercizio teologico, numerosi aspetti problematici. Circa la soluzione data al problema generale, si può restare insoddisfatti dal ricorso alla distinzione tra agente principale e agente strumentale. Nell'ambito delle realtà naturali lo strumento mantiene comunque una parziale autonomia rispetto all'agente principale; nel caso in esame, invece, si può obiettare che non vi è nulla nella creatura che non venga da Dio. In che senso, dunque, la creatura può fungere da agente strumentale? Lo stesso Tommaso, poi, introduce tesi che minano la soluzione che egli dà alla questione. Si è visto che egli fonda la necessità di ammettere il darsi di cause seconde sulla base del fatto che solo il loro fraporsi tra la causa prima e gli effetti particolari spiega la pluralità di questi ultimi<sup>13</sup>. Successivamente, però, egli scrive che Dio può produrre direttamente l'effetto che sarebbe producibile da qualunque causa inferiore: Dio infatti, argomenta, è un agente libero; dunque può limitare il proprio effetto<sup>14</sup>. Ebbene, mi pare che se

<sup>9</sup> *Id.*, cap. 70.

<sup>10</sup> *Id.*, cap. 73, n. 2.

<sup>11</sup> *Id.*, cap. 71-72.86.

<sup>12</sup> *Id.*, cap. 74.78.148.

<sup>13</sup> *Id.*, cap. 69.

<sup>14</sup> *Id.*, cap. 99.

così è, ne consegue che non si può escludere che *omnes et singuli* gli effetti particolari, ancorché molteplici, provengano da Dio solo.

Non meno precarie si rivelano le tesi dell'Aquinate circa i rapporti tra Dio ed enti contingenti e tra Dio ed enti liberi. A proposito del rapporto tra Dio ed enti contingenti, si può restare insoddisfatti dalla nozione di contingenza che egli utilizza. Ci si può infatti chiedere: l'introduzione della figura della "impedibilità" impedisce o non impedisce che posta la totalità di un certo stato di cose, da essa segua inevitabilmente un certo effetto? Ponendo il problema in riferimento all'operare divino: Dio governa i contingenti solamente allorché la loro contingenza resta inespressa, ossia allorché l'operazione di questi enti giunge al fine che è loro proprio, oppure anche allorché la loro contingenza si esprime, ossia allorché l'operazione di questi enti è di fatto impedita? E se è vero il secondo corno dell'alternativa, quale stato di cose, anche tra gli enti la cui esistenza od operazione è impedibile, non è effetto inevitabile dell'operazione divina?

Nel *Liber de veritate* la questione emerge nel momento in cui Tommaso intende negare che tutto ciò che accade è effetto necessario di un qualche agente naturale. La via più semplice per conseguire questo risultato consisterebbe nel rigettare la tesi per cui *omne quod movetur ab alio movetur*; il nostro autore, però, non vuole rinunciare a tale principio e preferisce fondare la propria soluzione sulla distinzione tra cause *per se* e cause *per accidens*. Secondo questa prospettiva, gli enti creati sono disposti lungo serie, di cause ed effetti, parzialmente indipendenti le une dalle altre. Certo, esse interferiscono; anzi, gli agenti materiali possono essere impediti nella loro operazione naturale precisamente dall'interferenza esercitata su di essi da un altro agente. L'interferire è però accidentale e pertanto non è effetto di una causa naturale, non ha una causa in natura: «proposito aliquo effectu, dicemus quod habuit aliquam causam ex qua non de necessitate sequebatur: quia poterat impediri ex aliqua alia causa concurrente per accidens. Et licet illam causam concurrentem sit reducere in aliquam causam altiore, tamen ipsum concursum, qui impedit, non est reducere in aliquam causam»<sup>15</sup>. Una *virtus* naturale, ribadisce alcune pagine dopo l'Aquinate, non può causare un evento *per accidens*: «naturae autem est proprium tendere ad unum. Si ergo aliquis effectus non est unus, non potest per se esse causa eius aliqua virtus naturalis. Cum autem aliqua duo sibi per accidens coniunguntur, non sunt vere unum, sed solum per accidens. Unde huius coniunctionis nulla causa naturalis per se causa esse potest». Né può causare una serie di eventi *per accidens*<sup>16</sup>.

Giunti a questo punto, si potrebbe obiettare al nostro autore che la tesi per cui si dà distinzione tra cause *per se* e cause *per accidens* è una petizione di principio, un'ipotesi priva di riscontro nella realtà introdotta al solo scopo di evitare di ammettere che gli agenti determinino esaustivamente gli effetti. In altri termini, si potrebbe obiettare all'Aquinate il fatto che egli non elabora, né discute, la nozione di causa totale di un effetto. Invero, l'aspetto più sorprendente dell'opera in esame sta nel fatto che lo stesso Tommaso introduce una tesi che, nella sostanza, infirma la soluzione che egli ha proposto. Si è detto poc' anzi che, secondo il nostro autore, una *virtus* naturale non può causare un evento *per accidens*; tuttavia, proprio nei medesimi luoghi in cui egli difende questa affermazione, scrive anche che quanto all'azione divina non vi sono eventi fortuiti, accidentali<sup>17</sup>. Ci si può di conseguenza chiedere: posta l'operazione divina, che senso ha parlare di contingenza, di cause *per accidens*, di eventi fortuiti? È certo vero che ciò che è impedibile resta impedibile sia che la sua esistenza, o operazione, sia impedita, sia che non lo sia; tuttavia, di fatto, nulla di ciò che Dio fa sì che non sia impedito è impedito e, viceversa, tutto ciò che Dio fa sì che sia impedito è impedito. È forse vero che l'interferire resta, quanto agli agenti naturali, un evento accidentale; tuttavia, di fatto, non vi è interferire se non là ove Dio fa sì che interferire vi sia. Posta l'operazione divina, è posto completamente e inevitabilmente ogni effetto. L'operazione divina è, di fatto,

<sup>15</sup> *Id.*, cap. 86, n. 12.

<sup>16</sup> *Id.*, cap. 92, nn. 12-13.

<sup>17</sup> *Id.*, cap. 92, n. 13; cap. 94, nn. 13-15.

considerata causa totale di qualsivoglia effetto; la distinzione tra cause *per se* e cause *per accidens*, anche nell'ipotesi che sul piano degli agenti naturali abbia un qualche valore, diviene priva di rilevanza quanto allo statuto di fondo degli enti creati; questi e le loro operazioni si mostrano effetti inevitabili dell'operazione divina. Il discorso di Tommaso si riduce, in definitiva, a quello di Boezio, nel quale non si dà alcun accenno alla distinzione tra cause *per se* e cause *per accidens*: «casum esse inopinatum ex confluentibus causis in his quae ob aliquid geruntur eventum. Concurrere vero atque confluere causas facit ordo ille inevitabili conexione procedens qui de providentiae fonte descendens cuncta suis locis temporibusque disponit»<sup>18</sup>.

Interrogativi di non minore portata sorgono considerando i testi del *Liber de veritate* dedicati al rapporto tra Dio e le creature libere. Tommaso ha sostenuto la compostibilità dell'operazione divina e dell'atto libero sulla base della tesi per cui la provvidenza, e l'operare divino in generale, non solo non elimina, ma cura e attua ciò che è proprio delle creature. Ci si può tuttavia chiedere: l'analisi dell'operazione libera creaturale e dell'operazione divina mostra, se non altro, il fatto che esse sono compostibili? Ora, per il nostro autore la libertà consiste, in ultima istanza, nel fatto che «voluntas (...) non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum»<sup>19</sup>. D'altro lato, è per lui chiaro anche che «semper (...) hoc homo eligit secundum quod Deus operatur in eius voluntate»<sup>20</sup>. Ebbene, ci si può chiedere, posto che la volizione è prodotta da Dio, in che senso si può dire che la volontà «habet in potestate producere hunc effectum vel illum»? Detto in altri termini: affinché un agente sia libero, deve o non deve essere origine assoluta della volizione?

In qualche misura, Tommaso è cosciente della difficoltà, tanto che scarta, almeno implicitamente, alcune possibili soluzioni della stessa. Egli nega non solo che la volizione sia causata dai corpi celesti, ma anche che sia causata dalle sostanze separate. Al contrario, come si è visto, egli ritiene che Dio sia vera causa della volizione. Ne viene che non si può attribuire all'Aquinate la tesi per cui la compostibilità di atto libero e operazione divina si fonda sul fatto che la volizione libera ha sì Dio come causa remota, ma ha come causa prossima la volontà: ciò che in questo caso è in questione, è non la nozione di causa remota, bensì la particolarità di quella causa remota che è Dio<sup>21</sup>. Egli, poi, sostiene che la *operatio Dei* è *perficiens*; non si può pertanto attribuirgli la tesi per cui la compostibilità in questione si fonda sul fatto che Dio darebbe sì alla volontà la capacità di scegliere, tuttavia sarebbe la volontà, e non Dio, colei che sceglie<sup>22</sup>. Detto questo, però, il *Liber de veritate* non dà al problema soluzione positiva.

## Gli sviluppi nelle opere posteriori

Nei lavori posteriori al *Liber de veritate* l'Aquinate affronta due aspetti della questione del rapporto tra operazione divina e operazione creaturale libera che erano già emersi in altri suoi scritti, ma su cui non si era soffermato nell'opera ora veduta. Il primo concerne la conoscenza divina dei futuri contingenti. La conoscenza di Dio, unita alla sua volontà, non è semplice spettatrice di fronte agli enti creati; al contrario, è causa di essi. Ne viene che Dio prevede i futuri contingenti non solo perché è a essi “contemporaneo”, secondo quanto aveva già osservato Boezio, ma anche e innanzi tutto perché li causa. Ebbene, come possono i futuri contingenti essere contingenti se egli li causa? Certo, in se stessi essi saranno contingenti, tuttavia ci si può chiedere come possano esserlo in rapporto all'operazione, divina, che li

<sup>18</sup> SEVERINUS BOETHIUS, *Consolatio*, V, prosa 1.

<sup>19</sup> THOMAS AQUINAS, *Liber de veritate catholicae fidei*, III, cap. 78.

<sup>20</sup> *Id.*, cap. 92-94.

<sup>21</sup> *Id.*, cap. 88-89.

<sup>22</sup> *Id.*, cap. 89.

produce. Il secondo aspetto della questione concerne la responsabilità divina nella volizione peccaminosa. Se Dio fosse causa di ogni deliberazione, sarebbe causa anche delle volizioni peccaminose. Ma ciò è assurdo: se così fosse, in primo luogo occorrerebbe ammettere che Dio odia se stesso; in secondo luogo, si dovrebbe concludere che Dio condanna i reprobri ingiustamente; in terzo luogo, ne verrebbe che Dio non vuole che tutti gli uomini siano salvi.

A tali interrogativi l'Aquinate offre almeno quattro risposte. Nella *Quaestio disputata de malo* egli scrive che del deliberato mancato uso da parte della volontà della *regula rationis et legis divinae*, mancato uso che costituisce il peccato, «non oportet aliquam causam quaerere; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere». Detto in altri termini, Tommaso sostiene che l'azione peccaminosa non ha una causa, bastando a generarla la volontà libera<sup>23</sup>. Ora, questa dottrina, che ricalca quella agostiniana della *causa deficiens*, presenta una severa difficoltà: l'affermazione per cui l'atto di volontà peccaminoso non ha una causa, giacché per la sua generazione è sufficiente la volontà libera, significa che nell'atto peccaminoso quella causa seconda che è la volontà si sottrae alla causa prima?

Una risposta a questo interrogativo può essere letta in un passo della *prima pars* della *Summa theologiae*. nel peccato, afferma esplicitamente l'Aquinate, la volontà, che è causa seconda della volizione, non si sottrae a Dio, che è causa prima della volizione. Tuttavia, la spiegazione del come la causa seconda permanga entro la causa prima è tutt'altro che soddisfacente. Scrive Tommaso: «cum (...) voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabatur in ipsam secundum alium, sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per eius iustitiam punitur»<sup>24</sup>. Si vede bene che resta inevasa la domanda fondamentale: Dio è o non è causa prima della volizione peccaminosa?

Un passo della *prima secundae partis* fornisce una risposta più chiara al problema: «Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam»<sup>25</sup>. Anche in questo caso, tuttavia, non si può dire che la soluzione sia soddisfacente. La tesi che emerge da queste righe parrebbe quella per cui Dio muove la volontà non nel senso che la determina a emettere i propri atti particolari, bensì nel senso che ne attiva la *virtus*. In altri termini: Dio farebbe passare la volontà dalla potenza all'atto non quanto alla determinazione a un certo atto, bensì quanto alla sola capacità di volere. Stando così le cose, ci si può però chiedere se si possa ancora dire che Dio è causa immediata di ogni cosa e, di conseguenza, se e come possa Dio conoscere le volizioni libere. Ci si può chiedere, inoltre, se questa dottrina sia conciliabile con ciò che l'Aquinate scrive in altri luoghi, in particolare con ciò che scrive nella *Quaestio disputata de potentia Dei*.

Proprio da quest'opera traggo l'ultimo passo che sottopongo all'attenzione del lettore. Esso contiene la più ampia e analitica delle trattazioni elaborate dal nostro autore sulla questione in esame e perviene a una soluzione in parte diversa da quella ora veduta. Tommaso vi ribadisce innanzi tutto la propria tesi fondamentale: «simpliciter concedendum est Deum operari in natura et voluntate operantibus. <Quod> non (...) sic est intelligendum quod Deus in omni re naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur; sed quia in ipsa natura vel voluntate operante Deus operatur». Dopodiché tenta di illustrare in quale modo ciò possa essere compreso e detto. Il punto è, scrive l'Aquinate, che «actionis alicuius rei res alia potest dici causa multipliciter», e precisamente in quattro modi. Un primo modo in quanto, generando tale cosa, gli conferisce la *virtus* di operare; un secondo modo in quanto, conservando tale cosa, gli conserva la *virtus* di operare; un terzo modo in quanto applica la *virtus* di tale cosa

<sup>23</sup> *De malo*, a. 1, q. 3, c..

<sup>24</sup> *Summa theologiae*, I, q. 19, a. 6, c..

<sup>25</sup> *Id.*, I-II, q. 9, a. 6, ad 3.

all'operazione; un quarto modo in quanto produce l'operazione di tale cosa rapportandosi a questa come agente principale a strumento. Ebbene, Dio è causa delle azioni delle creature secondo tutti e quattro questi modi: «Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit». Se a ciò si aggiunge, prosegue Tommaso, che «ubicumque est virtus divina, est essentia divina», che «Deus sit sua virtus» e che egli «sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse», ne viene che «ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae»<sup>26</sup>. Come dicevo, mi pare che la soluzione avanzata in questo testo differisca da quelle offerte nella *Summa theologiae*. In primo luogo diviene problematico, se non impossibile, distinguere tra una mozione al bene in generale e una mozione a un certo bene determinato; diviene dunque problematico, se non impossibile, sostenere che la mozione divina non determina la volizione a essere volizione di questo o quel bene. In secondo luogo riaffiorano le difficoltà già vedute circa l'interpretazione del rapporto tra operazione divina e operazione creaturale nei termini di un rapporto tra operazione di un agente principale e operazione di un agente strumentale. È ben vero che Tommaso tenta di mantenere una qualche distanza tra i due distinguendo tra la considerazione dei *supposita agentia* e la considerazione della *virtus qua fit actio*, tuttavia è chiaro che se anche una siffatta distinzione avesse un qualche valore nel caso in cui l'agente principale sia un agente naturale, diviene priva di rilevanza allorché l'agente principale in questione è Dio.

---

<sup>26</sup> *De potentia*, q. 3, a. 7, c..

M. FORLIVESI, *La questione del rapporto fra operazione divina e operazione creaturale nel pensiero di Tommaso d'Aquino* [http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2001q.pdf], 2001. Estratto da M. FORLIVESI, *Cenni sulla storia delle dottrine concernenti il rapporto fra operazione divina e operazione creaturale tra il "Liber de veritate catholicae fidei" di Tommaso d'Aquino e le "congregationes de auxiliis"*, in «Annali chieresi», 15 (1999), pp. 155-170.