

ARIBERTO ACERBI

SULL'ASPETTO DI ESERCIZIO DELLA VOLONTÀ  
A PARTIRE DA SAN TOMMASO, *QUAESTIO 6 DE MALO*

1. *Prologo*

Il concetto di libertà riflette l'evidenza di questo fatto: il portarmi verso questo oggetto (la sedia, il computer, la finestra...) dipende dalla mia iniziativa. Potrei fare diversamente, volgendomi ad un altro oggetto o ad altre alternative. Ricordiamo le mille scelte che compiamo ogni giorno o le occasioni in cui siamo stati chiamati a compiere una scelta impegnativa. Ci ritroviamo così a decidere in un insieme alternativo di azioni e di beni, o nel rispondere con un sì o con un no ad un'istanza che ci è chiaramente indicata (un invito, un comando, una richiesta, una minaccia).

L'iniziativa è libera, non predeterminata; ma non perciò essa è arbitraria. Se riflettiamo, possiamo vedere che ogni nostra decisione è sostenuta, anche implicitamente, da un ragionamento che collega l'azione progettata ad una motivazione definita: la certezza del valore e della convenienza del bene, oggetto dell'azione, rispetto a noi, da un certo punto di vista. L'azione appare razionalmente giustificata se ne si esplicita la necessità: l'utilità o il valore di cui essa è portatrice.

Ma se il motivo della scelta consiste nell'evidenza del valore e della convenienza dell'oggetto, si potrebbe subito obiettare, com'è possibile la scelta di ciò che è male, di ciò che a noi si era pur già manifestato nella sua natura ingannevole? Si dirà, forse, che la scelta cattiva (nella misura in cui il soggetto ne è responsabile) dipende dalla volontà che, affermando se stessa, ha ristretto la percezione del bene inteso ad un aspetto parziale, quello di cui vogliamo a tutti i costi disporre, occultandone la piena verità.

Nei fenomeni più tipici del male morale, ad esempio nelle diverse forme della violenza o dell'ingiustizia, si può trovare un tale volontario occultamento; alla radice di questo si può trovare, poi, in diverso modo, l'egoismo, cioè il rifiuto del soggetto di assoggettarsi alla oggettiva verità sul bene, manifestata dalla ragione, e di articolarsi armonicamente con il mondo. Si potrebbe vedere così il male morale come una sorta di follia volontaria. Come la razionalità consiste nella cognizione dell'ordine in cui debbono essere collocati tutti gli aspetti rilevanti di un ambito del reale o di un problema, ordine da cui, appunto, il folle si discosta per fissare in maniera affatto esclusiva l'attenzione su alcuni aspetti, così, nella condotta morale, il vizio isola effettivamente un aspetto dell'ordine in cui consiste il bene morale<sup>1</sup>.

Tale situazione della coscienza è manifesta nelle motivazioni della condotta espresse nel pentimento o in quelle rilevabili in certo modo dall'esterno. Si tratta di quelle motivazioni che corrispondono a termini universalmente comprensibili, il vocabolario dei vizi tipicamente umani, nei quali, per i casi ordinari e nel complesso, è sufficientemente illustrata la causa del male: "ho agito così *per pigrizia, per invidia, ecc.*"; "l'omicida ha agito così *per vendicarsi*". Il fondamento di tali motivazioni è in genere, come si può facilmente osservare, un bene naturale (la tranquillità, il piacere, il rispetto, ecc.), in cui si ripone la garanzia della propria vita e che si vuole acquistare o conservare a ogni costo.

In ogni caso, l'esperienza del pentimento evidenzia che l'unità tra la volontà e il bene non è un dato immediato o "naturale". La determinazione della volontà nel bene e nel male non può ridursi ad un'interna inclinazione, sia naturale sia acquisita, né all'influsso di una mozione esterna. Perciò, la spiegazione dell'agire umano non può risalire ad un mero fatto naturale, come il carattere (l'essere generoso o l'essere pigro), ma a un positivo atto della volontà con cui il soggetto esprime un atteggiamento praticamente efficace verso se stesso e la propria circostanza (il voler essere generoso o il voler essere pigro: il "lasciarsi vincere" dalla propria pigrizia; specie laddove ciò richieda uno sforzo prolungato e l'assunzione di un impegno verso altri). D'altronde, non possiamo attribuirci a merito quanto già troviamo in noi stessi o che riceviamo da altri. Il bene

---

<sup>1</sup> Come ha notato Aristotele per il caso dell'impulsività e dell'intemperanza (*Eth Nic.*, VII, 1149a 24ss.), nella considerazione di questo punto – a ben vedere, nello stesso rapporto tra volontà e intelletto – è assai importante la dimensione temporale: l'intemperante non vuole o non è più in grado di differire la fruizione di un bene (naturale) immediatamente disponibile, quand'anche la sua ragione gli anticipi tutti gli elementi che, se fossero considerati, sarebbero sufficienti per assimilarlo adeguatamente nella propria condotta o per venire a capo della sua fallacia.

per cui non abbiamo speso nulla di proprio, in tempo e fatica, non sembra appartenerci in modo completo<sup>2</sup>.

Ma, stando alla stessa scelta del bene – è infatti in questa che si può cogliere il fenomeno originario del volere umano –, da che cosa è mossa la volontà che si adegua, infine, al bene conosciuto? Non si dirà da quest'ultimo, se non si vuole incorrere nella difficoltà dell'intellettualismo di conservare la libertà sostenendo la corrispondenza univoca di volontà e intelletto. La conoscenza del bene è, infatti, una condizione necessaria, ma non sufficiente del volere. Di quanto sappiamo del bene che ci riguarda, rimane solo che lo vogliamo effettivamente: il che non è mai, affatto, scontato.

Eppure, è il valore dell'oggetto la ragione più plausibilmente dichiarata dal soggetto, se interrogato sul motivo del suo interesse e dell'agire conseguente. "Perché hai fatto questo? Perché ti dedichi a quest'altro, spendendovi tempo e denaro?" Forse, il nostro interlocutore, tentando di giustificarsi o di condividere con noi il proprio interesse, cercherebbe d'illustrarne più chiaramente l'oggetto e i titoli che lo fanno preferire ad altri, ad esempio, i benefici che se ne possono trarre. Anche per il bene morale vale, poi, ciò che si è ricordato dianzi: che nel linguaggio ordinario appare soddisfacente una spiegazione che adduca le motivazioni dell'agire contenute nei termini morali più universali, ad esempio quelli corrispondenti alle virtù: "ho voluto essere sincero a tutti i costi", "mi è costato essere onesto in tale circostanza", "si è esposto al pericolo per amore di suo figlio".

Se si risponde che l'atto del volere dipende da una motivazione propria, antecedente a quella offerta dal bene direttamente intenzionato, s'incorre in un'aporia. Se la motivazione dipende da un altro oggetto, si ripropone la posizione intellettualista o s'innesci un processo all'infinito nella serie degli atti del volere e dei rispettivi oggetti. Se la motivazione concerne l'atto, indipendentemente da ogni contenuto oggettivo, la scelta appare consegnata all'arbitrio. Ancora, se si risponde che la scelta consegue dalle condizioni che la rendono possibile e sensata sul piano esistenziale, cioè dalla situazione del soggetto nei confronti dell'oggetto (le scelte precedenti, le disposizioni acquisite, le regole di comportamento

---

<sup>2</sup> Ciò rimanendo su di un piano descrittivo immediato e in riferimento alla dimensione propriamente morale dell'agire. Forse, in una visione più profonda, considerando come noi stessi e gran parte di ciò che più profondamente ci costituisce (l'essere, gli affetti, il sapere, le convinzioni di fondo, la fede) dipende in grande misura dall'iniziativa gratuita di altri (da Dio, dai nostri genitori, dagli amici, ecc.), si dovrebbe sfumare alquanto tale recisa affermazione. Tuttavia, ogni dono, poiché ha senso solo in un contesto di amicizia, richiede sempre una certa forma di corrispondenza. Ed è pur sempre la risposta a quanto si è ricevuto ad individuare più precisamente la condizione attuale del soggetto beneficiario nei confronti del dono e del donatore.

assimilate, dettate dalla situazione o inerenti al ruolo sociale, etc.), sembra che non esista o che non sia mai verificabile un intervallo risolutivo tra le condizioni e l'atto della scelta, ma solo il *continuum* delle condizioni e il risultato<sup>3</sup>.

Tali alternative non soddisfano. Nel tentare d'identificarvi la genesi del volere, si vede perdere la consistenza di ciò di cui abbiamo continua, intima esperienza. La volontà impegnata nella vita presuppone sempre, almeno implicitamente, di potere render conto di sé, appoggiandosi ad un bene per cui valga la pena di lavorare o di arrischiarsi. D'altra parte, tale *appoggiarsi* della volontà non è deciso dal bene, come tale, ma dal soggetto che ad un certo punto *si decide* per esso.

Qual è il senso di tale "decidersi"? Esso pare alludere ad un contributo proprio della persona nell'atto del volere. Nell'affermazione "io voglio questo", che si può avvertire implicita nei gesti o nelle espressioni proferite quando si formula un proposito con particolare serietà o quando si riacquista la piena responsabilità dei propri atti, un bene che possa esser possibile oggetto di azione è allora discriminato e assunto come fine. L'istanza motivante del bene è, in certo modo, appropriata, è riportata all'iniziativa del soggetto che si muove verso di esso.

Nelle espressioni con cui il soggetto dichiara i motivi del proprio comportamento, l'io appare agire (o reagire) in un modo o in un altro, perché mosso da un principio interno. L'"autodeterminazione" dell'agire vale d'ordinario come espressione equivalente di "libertà". Essa implica che il soggetto stabilisca attivamente, con piena convinzione, il fine e l'esecuzione di un atto o che il soggetto s'impegni in questo o quell'atto senz'altra causa effettiva che il proprio stesso volere. Pur condizionata nel suo contenuto, poiché l'oggetto inteso dalla volontà non appare mai come un mero suo prodotto, ma come una realtà che l'attrae o la obbliga, la determinazione effettiva del volere in vista di esso è, nuovamente, oggetto del volere. La sollecitazione del fine opera efficacemente all'interno di un atto intenzionale

---

<sup>3</sup> In tal caso, il risultato o l'insieme, dato a posteriori, delle condizioni e del risultato costituirebbe la scelta. Ora, sia pure che una scelta si può comprendere solo nell'insieme relativamente coerente della situazione e delle scelte antecedenti che hanno portato il soggetto dinanzi ad una determinata alternativa. Essa ha luogo in una situazione configurata dalle condizioni esistenziali in cui il soggetto si trova: dall'educazione ricevuta, dagli interessi maturati, dalle esperienze e dagli incontri per cui si è trascorsi. Ma almeno una di queste condizioni deve pur aver comportato una reale alternativa ed essere stata accompagnata da un grado sufficiente di riflessione per decidere in un modo o nell'altro. Fenomeni come l'imprevisto, il pentimento o una conversione attestano che la coerenza delle scelte non è invincibile. Non ultimo per la sollecitazione dell'esempio o dell'iniziativa altrui: persone nuove, situazioni imprevedute, l'intervento di Dio.

della persona. E quanto più l'istanza è "urgente", tanto più essa corrisponde alla natura del soggetto: parimenti, essa esige una risposta del soggetto, la più sincera e totale possibile.

L'adequazione della volontà al bene non è, dunque, mai semplicemente un fatto, ma sempre, almeno virtualmente, un atto della persona che determina il proprio volere in funzione di un oggetto. In un'analisi più accurata, si potrebbe poi esplicitare tutto il contenuto esistenziale di questo atto: la sua genesi, il suo sviluppo o regresso, le varie modulazioni d'intensità, la realizzazione delle sue conseguenze pratiche...

Ma riproponendoci il problema già avanzato al riguardo, potremmo, infine, chiederci: può darsi un atto della volontà che non sia già in certo modo vincolato ad un oggetto? *Come può mai darsi un atto puro della volontà? Ma come può altrimenti il volere rimanere determinante e non determinato?*

## 2. La dottrina tomista

Questi e altri analoghi problemi furono discussi all'Università di Parigi negli ultimi anni della vita di san Tommaso<sup>4</sup>. La scuola averroista portava all'eccesso il naturalismo e l'intellettualismo greco fino alla negazione della libertà di scelta. La scelta è univocamente determinata dalla mozione dei corpi celesti (determinismo fisico) o dalla motivazione necessaria proposta dall'intelletto pratico (determinismo psicologico). Altrimenti essa risulta arbitraria<sup>5</sup>. A tale impostazione reagirono molti ribadendo la relativa autonomia della volontà, corrispondente al senso cristiano della responsabilità. Tale reazione venne poi sancita dalle famose condanne ecclesiastiche del

---

<sup>4</sup> Cfr. P. TORREL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg (Suisse), 1993, p. 293.

<sup>5</sup> Si potrebbe riconoscere il nocciolo della tesi "averroista" nella seguente obiezione: "si voluntas respectu ad aliqua volita non ex necessitate moveatur, necesse est dicere, quod se habeat ad opposita: quia quod non necesse est esse, possibile est non esse. Sed omne quod est in potentia ad opposita, non reducitur in actum alicuius eorum nisi per aliquod ens actu, quod facit illud quod erat in potentia esse in actu. Quod autem facit aliquid esse actu, dicimus esse causam eius. Oportebit ergo, si voluntas aliquid determinate vult, quod sit aliqua causa quae faciat ipsam hoc velle. Causa autem posita, necesse est effectum poni, ut Avicenna, probat, quia si causa posita, adhuc est possibile effectum non esse, indigebit adhuc alio reducendo de potentia in actum; et sic primum non erat sufficiens causa. Ergo voluntas ex necessitate movetur ad aliquid volendum" (San Tommaso d'Aquino, *De Malo*, q. 6, art. un., ob. 15; cfr. *Opera omnia*, t. 23, Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris 1982. D'ora in poi, se non ulteriormente indicato, ci riferiamo sempre a questo testo). Risulta notevole la somiglianza dell'obiezione con l'impostazione razionalista del problema della libertà, tipicamente fondata sul principio di ragion sufficiente (Leibniz).

1270 e del 1277<sup>6</sup>. Queste condanne rivestono una particolare importanza storica; tra l'altro, come antecedente notevole nella genesi del pensiero di Duns Scoto, che tanto influsso ebbe nel sorgere del pensiero moderno.

Nella questione 6 *de Malo* di san Tommaso, dedicata particolarmente all'atto della scelta (*de Electione*), troviamo un'analisi quanto mai limpida e matura dei problemi allora discussi, particolarmente dell'intellettualismo<sup>7</sup>. L'Aquinate si concentra sull'obiezione intellettualista e distingue tra esercizio e specificazione della scelta. Il primo aspetto si riferisce all'esecuzione dell'atto; il secondo aspetto si riferisce alla determinazione formale dell'oggetto dell'atto. Quest'ultima funzione è assegnata all'intelletto. L'esecuzione è attribuita alla volontà. La scelta richiede la giustificazione razionale del suo contenuto, perché essa non sia dettata dall'istinto o dal caso e perché solo la ragione è in grado di confrontare una serie indefinita di possibilità (*consilium*). Ma l'assunzione effettiva di tale contenuto dipende dalla volontà (*consensus*).

Tale impostazione è stata poi formulata nella 21a delle note 24 tesi tomiste: "La scelta consegue l'ultimo giudizio pratico, ma che sia l'ultimo, ciò dipende dalla volontà"<sup>8</sup>. La scelta è sempre aperta poiché, di fatto, non si

<sup>6</sup> Cfr. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications universitaires, Louvain-Paris 1977: "Quod voluntas et intellectus non moventur in actu per se, sed per causam sempiternam", prop. 153, p. 237; "Quod voluntas necessario prosequitur quod firmiter creditum est a ratione; et quod non potest abstinere ab eo quod ratio dictat. etc.", prop. 163, p. 255; "Quod voluntas, manente passione et scientia particulari in actu, non potest agere contra eam", prop. 169, p. 262.

<sup>7</sup> Cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècle*, Vol. 1, Abbaye du Mont César, Gembloux-Louvain 1942; G. VERBEKE, *Le développement de la vie volitive d'après saint Thomas*, "Revue philosophique de Louvain" 56 (1958), pp. 5-34; G. KLUBERTANZ, *The Root of Freedom in St. Thomas's later Works*, "Gregorianum", 42 (1961), pp. 701-724; K. RIESENHUBER, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten*, Berchmanskolleg, München 1971; ID., *The basis and Meaning of Freedom in Thomas Aquinas*, "The American Catholic Philosophical Association", 48 (1974), pp. 99-111; C. FABRO, *La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione dell'atto libero*, "Doctor Communis", (1977), 2, pp. 163-191; M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft, und Vernünftigkeit der Praxis*, Akademie-Verlag, Berlin 1994, p. 286 ss.; M. FORLIVESI, *I rapporti tra intelletto e volontà nell'opera di Tommaso d'Aquino*, "Divus Thomas" 99/1 (1996), pp. 222-258; F. BERGAMINO, *La razionalità e la libertà della scelta in Tommaso d'Aquino*, Edusc, Roma 2002; A. ROBIGLIO, *L'impossibile volere: Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Vita e Pensiero, Milano 2002. Per una bibliografia recente sul tema della volontà in san Tommaso: cfr. L. TROMBONI, *Appunti per una bibliografia ragionata: Intelletto e volontà in Tommaso d'Aquino*, "Annali del Dipartimento di Filosofia (Firenze). Nuova Serie" 14, 2008, pp. 239-257.

<sup>8</sup> Più precisamente: "(tesi 21) Intellectum sequitur, non praecedit, voluntas quae necessario appetit id quod sibi praesentatur tamquam bonum ex omni parte explens appetitum sed inter plura bona, quae iudicio mutabili appetenda proponentur, libere eligit. Sequitur proinde electio iudicium practicum ultimum: at quod sit ultimum voluntas efficit" (G. MATTIUSI, *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, Università Gregoriana, Roma 1925, p. 171).

trova mai una specificazione necessaria o irreversibile della volontà. La scelta, nella situazione temporale, può riferirsi soltanto a beni particolari (contingenti o finiti), i quali, come tali, ammettono sempre, almeno idealmente, un'alternativa.

In sintesi, il volere è libero, cioè è oggettivamente indeterminato, poiché ha sempre a che fare con delle alternative, nessuna delle quali è definitivamente obbligatoria.

*Si autem sit tale bonum quod non inveniatur esse bonum secundum omnia particularia quae considerari possunt, non ex necessitate movebit etiam quantum ad determinationem actus; poterit enim aliquis velle eius oppositum, etiam de eo cogitans, quia forte est bonum vel conveniens secundum aliquod aliud particulare consideratum, sicut quod est bonum sanitati, non est bonum delectationi, et sic de aliis.*

La libertà è in tal modo garantita dalla possibilità inerente alla sfera oggettiva del suo esercizio. Il volere in sé è condizionato dall'oggetto; sarebbe determinato, se gli fosse proposto un oggetto tale che, per la sua completa corrispondenza al soggetto, non consentisse alternative plausibili. Ma l'oggetto col quale di fatto si ha a che fare non è mai univocamente determinante: può essere questo o quest'altro, secondo il punto di vista, l'interesse o secondo la particolare disposizione del soggetto.

*Et quod voluntas feratur in id quod sibi offertur magis secundum hanc particularem conditionem quam secundum aliam, potest contingere tripliciter. Uno quidem modo in quantum una praeponderat, et tunc movetur voluntas secundum rationem; [...]. Alio vero modo in quantum cogitat de una particulari circumstantia et non de alia; et hoc contingit plerumque per aliquam occasionem exhibitam vel ab interiori vel ab exteriori, ut ei talis cogitatio occurrat. Tertio vero modo contingit ex dispositione hominis; quia, secundum philosophum, qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.*

La possibilità inerisce, però, allo stesso esercizio del volere, indipendentemente dall'oggetto e dal concreto rapporto ad esso. La disposizione del soggetto nei confronti del fine, che ne condiziona la percezione, è ultimamente sottoposta al suo dominio. Egli può farsi condurre dall'ira, prenderne le distanze, attendere... Il pensiero che dirige la volontà può muoversi liberamente, considerare l'uno o l'altro aspetto, fino a sospendere la determinazione del bene sommo (la felicità).

San Tommaso ammette che nella linea della specificazione la volontà è necessitata infine alla felicità, in forza del suo aspetto assoluto di bene e per una mozione originaria della volontà impressa da Dio. Ma ciò non avviene nella linea dell'esercizio poiché, se è vero che non si può opporre un'alternativa plausibile alla felicità, non è necessario che essa costitui-

sca sempre l'oggetto dei nostri pensieri e di un positivo atto della volontà. L'alternativa è dunque trasferita dalla dimensione del contenuto alla dimensione dell'atto.

*Voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur, potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud*<sup>9</sup>.

Ma come la volontà e il pensiero determinano il proprio atto? L'Aquinate risponde che la volontà determina se stessa e riconduce all'unità del proprio atto egemonico l'agire delle altre potenze. La stessa attività del pensiero dipenderebbe dalla volontà, in quanto l'applicazione del pensiero ad un oggetto o l'uso del sapere di cui si dispone (pur nell'economia della ricerca razionale) dipenderebbe da essa.

*Si autem consideremus motus potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis, movet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut militaris movet frenorum factricem ad operandum, et hoc modo voluntas movet se ipsam et omnes alias potentias. Intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo; unde et Commentator definit habitum in III de anima, quod habitus est quo quis utitur cum voluerit.*

Al passo citato segue la spiegazione di come possa ammettersi che la volontà muova se stessa, senza violare il principio metafisico del primato dell'atto sulla potenza. Una potenza, in quanto tale, non può autodeterminarsi. Essa presuppone un principio di atto fuori di sé. Il pensiero procede a partire da un principio già noto. La volontà, già naturalmente disposta verso il fine ultimo, si muove all'intera serie degli atti necessari per il suo effettivo conseguimento, attivando le rispettive potenze.

Più precisamente, san Tommaso, sviluppando un suggerimento di Aristotele, risale le motivazioni della scelta e mostra che alle sue spalle c'è una serie ascendente di atti della volontà e dell'intelletto, che, a livelli diversi, si presuppongono. La serie deve tuttavia concludersi in un principio esterno al soggetto, anzi trascendente, eppure in certo modo omogeneo alla sua stessa natura libera e razionale. Il principio corrispondente a queste note può essere soltanto Dio.

*Cum voluntas non semper voluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moveatur ad hoc quod velit consiliari; et si quidem a seipsa, necesse est iterum quod motum voluntatis praecedat consilium, et consilium praecedat actus voluntatis; et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere, quod quantum ad primum*

---

<sup>9</sup> *Summa Theologiae*, I-II, q. 10, a. 2.



motum voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat. [...] Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in cap. de bona fortuna, quod id quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus.

Il movimento della volontà e del pensiero poggiano così, per così dire, su un punto fisso. Si può, forse, qui riconoscere la sede in cui la volontà è collocata nell'unità del suo dominio e da cui muove alle sue molteplici determinazioni? Ma l'ultimo principio determinante della volontà è posto, così, alle spalle del soggetto, come un fatto antecedente<sup>10</sup>. Ciò contraddice l'elementare senso personale e attivo dell'intenzionalità espressa nell'"io voglio". Il volere appartiene in modo esclusivo al soggetto poiché più di ogni altro atto procede dalla sua iniziativa.

### 3. *Intermezzo*

L'indeterminazione dell'atto e dell'oggetto sembra in effetti costituire un aspetto o una condizione necessaria della libertà. È naturale pensare che, dove non ci sono alternative, la libertà è semplicemente annullata. Ma posto che la situazione e la ragion pratica lascino aperto il campo delle possibilità, rimane ancora inspiegato l'atto per cui tale possibilità è infine risolta, in un modo o in un altro, se non ci si deve consegnare al caso. Lo stesso problema si ripresenta se si ammette che l'intelletto indichi infine un bene o un dovere concreto ineludibile, ch'è il compito proprio della coscienza. L'indicazione della coscienza è un comando o un appello cui dobbiamo rispondere con la nostra azione. Ma si presuppone che tale atto, così giustificato nella sua possibilità e necessità, debba essere effettivamente compiuto. E la stessa coscienza testimonia che ciò non avviene sempre né sempre come si dovrebbe.

---

<sup>10</sup> Si potrebbe ipotizzare che la risoluzione causale scinde necessariamente ciò che nell'esperienza attuale del volere è unito. L'insieme delle condizioni rinvenute alle spalle, nel procedimento regressivo, costituirebbe il soggetto nella sua attuale facoltà di scelta. Ma, in tal caso la determinazione oggettiva dell'atto dovrebbe trovarsi in ogni caso davanti al soggetto e alla sua libera assunzione. Si potrebbe poi obiettare che, nella dottrina tomista, la volontà risulta capace di una riflessione originaria dell'atto, analogamente all'intelletto, in forza della sua natura spirituale. Ci limitiamo a notare che nelle questioni dedicate al problema di come la volontà possa essere detta *causa sui*, nella *Summa Theologiae* (I-II, qq. 9-10) e nella q. 6 *De Malo*, questa dottrina non è invocata, ma è risolta come si è visto, rinviando ad una mozione estrinseca della volontà. Quest'ultima discussione è per noi esemplificativa delle difficoltà che si possono incontrare nel tentativo di riconoscere nella trattazione tomistica della libertà il pieno senso di quanto, nel linguaggio comune e particolarmente nel pensiero moderno, s'intende per *autodeterminazione*.

Sembra che la richiesta di spiegazione tocchi nella libertà un limite, se con l'avanzare indiscriminatamente tale richiesta non si vuole infine distruggere la realtà del proprio oggetto, con la propria stessa motivazione: la realtà di quanto constatiamo costantemente in noi stessi e negli altri, quanto desta il nostro più grande stupore e che, proprio perciò, spiegare. In senso rigoroso, spiegare significa, infatti, legare l'*explicandum* ad un principio che renda ragione del suo esser così e non altrimenti. Sul piano logico, spiegare equivale a "necessitare". In senso metafisico, la determinazione di ciò che è in potenza dipende da un atto antecedente; l'indeterminato dev'essere risolto nel determinato. Ma ciò che in tal modo vogliamo chiarire è proprio quell'atto originario di autodeterminazione di cui facciamo esperienza, da cui sorge l'idea di libertà. Di qui il paradosso di una spiegazione della libertà.

Ora, è vero che la scelta si riferisce sempre, necessariamente, ad un'istanza oggettiva e a una serie di condizioni. Un'alternativa è sempre motivata da un contesto, da un insieme definito di beni, di criteri, di interessi. Ma, se essa è ancora tale, l'atto con cui il soggetto risponde a tale istanza e con il quale si fa carico delle proprie stesse condizioni è internamente connotato dalla possibilità. Nel caso più evidente e comune di una situazione interlocutiva, la determinazione oggettiva del volere ci è proposta come un compito o come una richiesta la cui soddisfazione dipende da noi e non da altro<sup>11</sup>.

C'è quindi un aspetto misterioso nella volontà. Il *fiat* del volere non dipende strettamente dalla ragione o dalla serie di quei presupposti oggettivi senza dei quali esso mancherebbe di senso, o anche solo di contenuto: i sentimenti, le abitudini, il rapporto con altri, e così via. Ma per ciò che non ne "dipende", la relativa autonomia del volere che ne risulta non può risolversi consegnandola al caso o ad un inevitabile "residuo irrazionale". Anche in tal caso ci vedremmo espropriati del pieno dominio di quanto facciamo o intendiamo realizzare. Si può certo ammettere che l'agire non dipende in maniera assoluta o in ogni suo aspetto dal nostro dominio. Ma adesso stiamo considerando proprio la natura di quest'ultimo.

Ritorniamo, dunque, alla domanda iniziale: *si può esercitare un dominio sull'atto del volere indipendentemente dal suo contenuto?* No, se ciò significa che l'atto riflesso costituisce un contenuto indipendente o alter-

---

<sup>11</sup> A tal proposito, circa la distinzione tra condizione e causa effettiva e per l'interpretazione del rapporto intenzionale tra la volontà e il valore come risposta ad un appello, ci sembra particolarmente illuminante la dottrina fenomenologica della "motivazione" elaborata sul piano della teoria dell'azione da Dietrich von Hildebrand e Alexander Pfander. Per uno sviluppo sistematico sul piano antropologico: cfr. E. STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1970.

nativo a quello direttamente intenzionato. Il volere non può mancare di riferirsi, anzi di fondarsi, in un'istanza oggettiva. Ma, *in che cosa consiste l'atto per il quale un'istanza oggettiva è effettivamente assunta e mantenuta da parte del soggetto?*

#### 4. *L'io volente*

Delimitiamo la questione riportando il volere ai suoi presupposti metafisici ed esistenziali. Nell'atto del volere il soggetto si muove verso un bene ch'egli stesso si prefigge come fine. La presenza del bene basta a motivare la volontà. Non ha senso chiedersi, in generale, perché il bene debba essere voluto<sup>12</sup>, anche se bisogna poi determinare quale bene, tra quelli che ci si presentano, dobbiamo scegliere, come, in quale momento; e questo è il compito della ragion pratica. Ma vi è una differenza essenziale tra ciò che appare come bene, e che perciò attrae il desiderio, l'emergere dalla situazione o nell'immaginazione di una possibilità, e ciò che è posto espressamente dal soggetto come fine, ad esempio dicendo: "io voglio questo".

---

<sup>12</sup> Aristotele in più luoghi dichiara l'insensatezza di una giustificazione assoluta del valore del piacere e degli atti morali o del bene onesto. Essi infatti in diverso modo costituiscono la stessa vita umana sicché fungono come dei principi: cfr. Arist., *Eth. Nic.*, I, 6; X, 5. Per un commento interessante al riguardo: cfr. E. ANSCOMBE, *Intention*, Harvard University Press, Cambridge (MA), London 2000, nr. 40, pp. 76-78. Sempre nell'*Etica Nicomachea*, lo Stagirità risponde all'obiezione sofistica per cui la stessa attrazione del bene costituirebbe una sorta di necessità che si oppone alla spontaneità del volere: cfr. *Eth. Nic.*, III, 1110b 9-15. A tale proposito, Leonardo Polo (*Antropología trascendental*, tomo II, Eunsa, Pamplona 2003) insiste sull'originaria potenzialità passiva della volontà umana nei confronti del bene, vedendovi una garanzia della sua natura intenzionale di contro all'esito nichilistico derivante dall'attribuzione di una pura spontaneità e indifferenza, di una originaria estraneità, dunque, tra la volontà e il bene, che egli riconosce ad esempio in Schelling e in Nietzsche. Dario Sacchi (*Libertà e infinito. La dimensione ereticale del logos*, Studium, Roma 2002) affronta, invece, con rigore il possibile esito nichilistico della stessa dottrina tomista, quando questa, per garantire la libertà di scelta, deve sostenere la relatività di tutti i beni finiti dinanzi all'unico bene definitivamente obbligante, che è Dio stesso. In tal senso, la suprema universalità e riflessività del volere, analogamente all'intelletto per Aristotele, postula la sua nullità, ossia la sua pura potenzialità. Nelle pagine seguenti, richiamandoci implicitamente ad un argomento *a priori*, in certo modo rinvenibile in Kant, cercheremo di mostrare, sia pure indicativamente, come la libertà non si può comprendere se non in funzione della realtà in certo modo infinita della persona e dell'ordine dei beni che caratterizzano la sua esistenza (cfr. M. IVALDO, *libertà e moralità: a partire da Kaut*, il prato, Saonara [Pd] 2009). In tale prospettiva, la libertà risulta essenzialmente relativa all'ordine morale; ma più ampiamente (con Jacobi e con Hegel), essa appartiene al concreto ordine di beni e attività che integrano la vita spirituale.

Un esempio prossimo è il fenomeno dell'attenzione. Un oggetto appare nel mio campo visivo mentre il mio agire è rivolto altrove. Una volta che l'oggetto divenga riconoscibile, posso ignorarlo o lasciarmene distrarre fino a rivolgermi del tutto ad esso. La presenza vivente e la stessa identità dell'io è rinvenibile riconoscendo nella compagine dei suoi atti e delle sue parole il fungere di un'attiva intenzione. Converso con un amico: la mia attenzione è rivolta al senso e alla verità delle sue parole, tuttavia sottende sempre la percezione della sua presenza intelligente e del suo impegno volontario nell'atto di parlare. In quest'impegno e nelle sue modulazioni si coglie la dimensione personale dell'atto.

Nell'"io voglio", l'azione e il suo contenuto sono vincolate all'iniziativa dell'io. Esso non è propriamente un atto particolare anteposto, come una spinta iniziale, alla serie degli atti conseguenti. Il volere è ciò per il quale la persona stessa è attivamente presente in un luogo e in ogni suo atto determinato. Nel volere, l'io, nella sua interezza, si determina in quest'azione, si pone in rapporto ad un oggetto o ad un altro. La volontà non dispone tanto del bene, quanto del rapporto del soggetto al bene<sup>13</sup>. La dimensione di esercizio del volere risulta esprimere, così, in certo modo, la soggettività in quanto tale, o la sua più alta sintesi.

Nell'"io voglio" si scorge poi come l'inderivabilità del volere oltre l'iniziativa dell'io sia legata al senso, anzi, allo stesso essere dell'io. L'io, come si coglie nella coscienza, non può appartenere ad altro, ma esclusivamente a se stesso. Ma nel volere l'io dispone di sé. Nell'io volente si dispiega operativamente ciò che per altre vie si sa come la nota ontologica fondamentale della persona: l'autopossesso. L'appartenenza dell'essere nella persona sopravanza, infatti, per eminenza il senso generico della sostanzialità. Ed è proprio l'inedita autonomia del suo agire a rivelarlo. La libertà non è dunque una mera proprietà o capacità dell'io, ma una sua nota costitutiva<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Tale rapporto si può articolare nella varietà di atti in cui la tradizione tomista ha diviso le diverse applicazioni della volontà (*intentio, electio...*), secondo la varietà dei beni corrispondenti (fini, mezzi; utile, piacevole ed onesto; beni materiali e spirituali; etc.). In tale complesso di atti si può riconoscere lo stesso concreto dispiegarsi della vita umana. Ma in essi bisogna sempre presupporre, pur in gradi diversi, l'unità originaria dell'atto "io voglio" nei confronti di un fine. Sono assai interessanti a tale riguardo le considerazioni svolte da G. Zuanazzi, in *L'esperienza della libertà*: L. EUSEBI (a cura di), *Dinamiche della volizione e libertà*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 17-38.

<sup>14</sup> Si legga a tale proposito questo passo in cui l'Aquinate presenta una caratterizzazione dell'essere personale a partire dalla nozione di sostanza: "licet universale et particolare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. [...] Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt" (*Summa Theologiae*, I, q. 29, art. 1). Avanzando

D'altra parte, la volontà umana contiene molti aspetti di potenzialità e perciò di dipendenza: si riferisce ad altro da sé, emerge da un complesso di presupposti, sollecitazioni, per un certo "divenire", per la sua debolezza. Ma quando dispone di sé proponendosi un fine, anzi un fine massimamente decisivo, essa non è potenza, ma atto. Il volere appare anzi come un atto in senso intensivo quanto altri mai. Come tale, esso non può essere risolto in un principio anteriore, almeno nello stesso ordine di considerazione.

Si aggiunga che il volere, come disposizione, di sé sottende i suoi contenuti concreti; e la gran parte di questi, anzi i più significativi, comportano una (volontaria) "passività" o dipendenza dell'io: dispongo di me nel lavoro, nel dedicare tempo a questa faccenda, a questa persona. L'auto-disposizione più alta e anche normale sembra quella che si realizza nella donazione personale, nella varietà di forme dell'amore di amicizia; specialmente nel rapporto con Dio.

Nell'amore personale si ricerca poi, con l'amare in modo disinteressato (*agape*), di essere anche sempre più amati (in modo altrettanto disinteressato) e intimamente conosciuti (*eros*). Si cerca cioè non di essere posseduti esclusivamente da se stessi ma, in certo modo, anche dall'altro: il che comporta un massimo di attività e di passività. Ma di nuovo, non si ha una vera donazione dell'essere se l'io amante si distrugge, o se la sua donazione non è seria o sincera. La dimensione attiva dell'io è, dunque, irrinunciabile.

Tocchiamo ora brevemente il carattere d'immanenza del volere dal lato del suo contenuto. Il rapporto cosciente e attivo al bene, che è quanto si attribuisce al soggetto nell'esercizio della volontà, non descrive solo la modalità privilegiata secondo la quale l'uomo, diversamente dagli altri esseri, dispone del proprio comportamento e provoca degli effetti nel mondo. Tale disposizione esteriore è sempre, in certo modo, limitata e relativa. Ma tale disposizione è subordinata al conseguimento e alla fruizione dei beni che la persona può attingere esclusivamente attraverso la propria attività, e in cui, soltanto, può riconoscersi vivere ed essere presente con tutto se stesso.

Il volere comporta una disposizione dell'io e la sua reale e attiva assimilazione al bene. Ma, tale disposizione dell'essere soggettivo non si realizza sempre nella stessa misura né ciò è ugualmente richiesto per ogni sorta di bene. Solo l'atto terminale dell'amore, con cui si mira efficacemente ai beni più decisivi, sul piano morale ed esistenziale, sembra corrispondere a queste note. Qui la volontà non si occupa tanto della scelta e della disposizione

---

di qui nel senso indicato, si dovrebbe riconoscere la libertà non già, solo, come una capacità inerente all'essere personale, ma come una sua qualificazione metafisica (o trascendentale). Per uno sviluppo della dottrina tomistica in tal senso: cfr. L. POLO, *Antropología trascendental*, tomo I, Eunsa, Pamplona 1999.

dei mezzi, nei confronti dei quali essa rimane nello stesso atteggiamento oggettivo, di distacco della ragione (*ratio*). Nei confronti del fine, la volontà impegna direttamente se stessa e il soggetto<sup>15</sup>.

Nell'amore, la volontà tende ad assimilarsi realmente al bene o, più precisamente, essa tende ad identificare il soggetto al bene. L'espressione intenzionale "agisco per questo fine" si potrebbe dunque sostituire con quest'altra riflessiva, forse più comune, "agisco per amore di questo fine". La volontarietà che è manifestata nell'atto della scelta dev'essere, così, riportata, come alla sua sorgente, all'unità dell'atto che è rivolto direttamente verso il fine. È in questo, infatti, ciò a cui il soggetto rivolge tutto il proprio interesse.

L'essenza della libertà non può, dunque, consistere in una estrinseca relazione, la scelta come disposizione di alternative, ma deve inerire al rapporto originario con il bene. Sarebbe assurdo pensare che il compimento della volontà, la finale identificazione con il bene, segni anche la fine della libertà, se questa è portatrice della stessa vivente realtà della persona. Il bene finale deve essere, invece, un'attività nella quale la libertà sia presente non già, soltanto, come una causa ma come un'intrinseca qualificazione.

In termini formali, il vivere umano consiste e si dispiega nell'agire. L'attrazione del fine diviene in ogni caso principio di un'attività. La causalità finale non determina la causalità efficiente, ma la sollecita. Per amore di un bene, faccio questo, quest'altro... Ma l'attrazione del fine (che, nei casi più significativi, è vissuta come una sorta di necessità: non poter distogliere gli occhi da esso, vivere e vedere tutto alla luce di esso, inquietudine, etc.) pur anteriore nel tempo, opera nell'unità formale di un "atto elettivo" con cui il soggetto colloca in esso il proprio volere, anzi se stesso e il proprio vivere<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Ci sembra suggestivo in tale direzione il passo seguente sulla differente attribuzione dell'atto di assenso e di consenso: "assentire est quasi ad aliud sentire: et sic importat quandam distantiam ad id cui assentitur. Sed consentire est simul sentire: et sic importat quandam coniunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cuius est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire: intellectus autem, cuius operatio non est secundum motum ad rem, sed potius et converso [...] magis proprie dicitur assentire" (*Summa Theologiae*, I-II, 1. 15, art. 1, ad 3).

<sup>16</sup> Capita spesso di sentire le madri appellare i propri figli piccoli come "amore", "gioia". In altri casi, si può sentire parlare del bene fatto oggetto di un supremo interesse come della vita stessa. In ciò si può forse vedere come la dimensione operativa dell'atto sia ormai completamente identificata con l'oggetto, poiché non rimane mai senza di esso e non potrebbe averne un altro. Si legga a tale riguardo il passo seguente dal Commento dell'Aquinate all'*Etica Nicomachea*: "unusquisque id ad quod maxime afficitur reputat vitam suam, sicut philosophus philosophari, venator venari, et sic de aliis" (*In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, Lib. 1, lect. 5, Marietti, Torino 1964, nr. 58). Più avanti

Ora, la persona non può riconoscersi e vivere altrimenti che in rapporto a un'altra realtà personale. Tale rapporto di riconoscimento si realizza negli atti che, ultimamente, hanno la persona stessa come destinatario: gli atti morali in generale e, particolarmente, gli atti dell'amore. Proprio tali atti identificano il contenuto più specifico, o la forma ideale, della vita umana. Tali contenuti richiedono necessariamente e realizzano in sé quella radicale disposizione dell'essere, costantemente rinnovata, che è la libertà<sup>17</sup>.

Infine, la libertà si reduplica nel suo contenuto, in un'attività che contiene la libertà come sua interna qualificazione, nell'insieme completo e ordinato delle note metafisiche e antropologiche in cui la libertà è appunto riconosciuta: autodeterminazione, compimento, apertura, creatività, gratuità, donazione. La libertà del bene si può, quindi, individuare nell'armonica composizione di queste note, ossia della compenetrazione tra la dimensione immanente e la dimensione trascendente del volere; ciò che, per il resto, è il compito sempre aperto dell'esistenza. La libertà del male si può, invece, indicare nella reduplicazione della volontà nella forma del proprio atto, ossia nella chiusura della vita nella sua dimensione di immanenza.

## 5. Conclusione

La partecipazione personale al bene, che è costitutiva del senso della libertà, risalta particolarmente nell'aspetto di esercizio della volontà. Tale aspetto rivela l'originarietà della dimensione soggettiva e d'immanenza degli atti dello spirito, che nel volere attinge l'attuazione più intensa. La dimensione soggettiva e immanente del volere non è alternativa alla dimensione oggettiva e trascendente del bene. Essa mostra la consistenza dell'atto che il bene stesso cerca di suscitare. Come attesta il senso della responsabilità, l'io volente non

---

san Tommaso segue Aristotele nell'applicare tale principio alla realtà dell'amicizia: "Quasi enim volentes convivere cum amicis, huiusmodi actiones faciunt, in quibus maxime delectantur, et in quibus reputant consistere totam vitam suam" (*ibi*, Lib. 9, lect. 14, nr. 1949). Cfr. Arist., *Eth. Nic.*, I, 1095b 17ss.; IX, 1171b 29 ss.

<sup>17</sup> Il principio della corrispondenza intenzionale cui qui ci si appella ha delle applicazioni più ampie sul piano gnoseologico ed etico. Come l'esperienza umana testimonia, la persona è accessibile nell'intimità del suo essere solo partecipando dell'unico atto capace di apprezzarla nella sua integralità e nel suo peculiare aspetto di absolutezza: l'amore di amicizia; d'altra parte, quest'ultimo connesso con l'esercizio della libertà: cfr J.J. SANGUINETI, *Conocimiento personal y valores*, in *Valores y afectividad*, XXVII Semana Tomista, Buenos Aires 2002 (<http://didattica.pusc.it/file.php/118/cto.personal.ST.pdf>). Per un'analisi progressiva delle implicazioni della libertà come autodeterminazione, che ne riconosce il vertice di attuazione nelle relazioni di amicizia: cfr. F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 155ss.

è una potenza rispetto a un atto antecedente, la sede in cui transita un movimento, ma un principio d'iniziativa. La dimensione di esercizio del volere è dunque originaria. Sul piano fenomenologico ciò si avverte nel particolare vincolo vissuto di io e volontà. Sul piano metafisico ciò si comprende (non si spiega, nel senso causale corrente) per l'eminente natura di atto del volere, il suo carattere d'immanenza e la stessa natura della persona.

Pur coi limiti indicati, risulta notevole l'insistenza di san Tommaso sull'aspetto di esercizio del volere, particolarmente nella tarda *Quaestio 6 de Malo*. Tale insistenza risulta tanto più significativa poiché risponde alle istanze sollevate a tale riguardo dalla filosofia contemporanea, particolarmente dalla fenomenologia e dalla filosofia esistenziale. In tale direzione si è mossa l'indagine filosofica di Karol Wojtyła, l'opera di Josef de Finance e l'ultima ricerca di Cornelio Fabro<sup>18</sup>. La prospettiva aperta da questi studi è una dottrina della libertà che la riconosca nel suo carattere soggettivo di atto, in certo modo, originario. Tale riconoscimento sembra importante per render conto del significato morale della libertà e delle sue manifestazioni esistenziali più ricche, che non sembrano, invece, sufficientemente garantiti o almeno adeguatamente espressi nella dottrina tradizionale della dipendenza della volontà dall'intelletto e dell'identificazione della libertà con la scelta dei mezzi (*proairesis; electio*).

In questa linea, può essere interessante il confronto del pensiero tomista con gli autori classici e con gli autori moderni che hanno elaborato una dottrina della libertà attenta alla dimensione soggettiva e anche alle sue implicazioni metafisiche, come, ad esempio, san'Agostino, Fichte o Kierkegaard. In tale direzione ci sembra si possa procedere per scoprire quanto, all'interno della stessa opera di san Tommaso, è rimasto ancora inesplorato dell'oscuro, ma affascinante tema della volontà<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Cfr K. WOJTYŁA, *The Personal Structure of Self-Determination*, in *Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario* (Congresso Internazionale, Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974), p. 379; ID., *Persona e atto*, in *Metafisica della persona*, Bompiani, Milano 2003; J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humaine*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1962; C. FABRO, *Atto esistenziale e impegno della libertà*, "Divus Thomas", LXXXVI (1983), nn. 2-3, pp. 125-161; ID., *Riflessioni sulla libertà*, (1a ed. 1983), Edivi, Segni 2004; ID., *L'Io e l'esistenza e altri brevi scritti*, Edusc, Roma 2006. Su Fabro, mi permetto di segnalare un mio contributo: A. ACERBI, *La libertà in Cornelio Fabro*, Edusc, Roma 2005.

<sup>19</sup> Lo stesso Tommaso rileva la difficoltà del tema in occasione della sua trattazione sullo Spirito Santo, riconoscendo la povertà del vocabolario (*propter vocabulorum inopiam*) di cui disponiamo al riguardo, in confronto invece alla ricchezza di termini che la tradizione offre per lo studio dell'intelletto. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 37, a. 1. Chi scrive si riserva di studiare in futuro se i limiti della concezione tomistica della libertà, che abbiamo rilevato, specie laddove l'Aquinate si affida alla analitica della volontà di Aristotele, siano superati nella sua trattazione teologica; particolarmente, nella sua trattazione trinitaria.