

La Provvidenza divina e il governo prudentiale delle creature secondo S. Tommaso d'Aquino*

Mario Pangallo**

1. La provvidenza parte principale della prudenza divina 2. Il caso, il disordine, il male 3. Provvidenza e libertà umana 4. Provvidenza e agire delle creature, causa prima e cause seconde 5. Conclusione

1. La provvidenza parte principale della prudenza divina

S. Tommaso commentando la definizione di provvidenza di Boezio, per cui «la provvidenza è la stessa sapienza divina costituita nel Sommo Principio di tutte le cose, che tutto dispone»¹, osserva: «si ha tale disposizione tanto nell'ordinamento delle cose al loro fine, quanto nell'ordinamento delle parti rispetto al tutto²; quindi afferma che la provvidenza propriamente è la predisposizione delle cose al loro fine (*ratio ordinandorum in finem proprie providentia est*) e che in tal senso la provvidenza è «la parte principale della prudenza»³. Provvidenza dunque indica: 1) il piano divino rispetto alle cose che devono essere dirette al loro fine (*ratio ordinis rerum in finem*); 2) il governo divino dell'universo, in cui ogni ente contribuisce all'ordine, e pertanto al bene, dell'universo stesso (*ratio ordinis partium in toto*). La provvidenza è espressione dell'amore con cui

* Il testo riprende, con delle modifiche, il contenuto di un mio intervento al Convegno su «La provvidenza di Dio e il senso della vita umana», tenutosi presso la PUG l'11 e il 12 novembre 2021, a cura della Facoltà di Filosofia della PUG, dell'AIFR e del CSFG

** Professore ordinario di Storia della filosofia medievale presso la facoltà di filosofia della Pontificia Università Gregoriana (PUG) in Roma.

¹ «Providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit» (BOEZIO, *De Consolatione Philosophiae*, IV,6).

² «Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto» (*Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 1). Per i testi della *Summa Theologiae* di S. Tommaso d'Aquino ho seguito la traduzione presente nell'Edizione Salani, recepita nell'edizione dell'Opera da parte delle Edizioni Studio Domenicano di Bologna. Per i testi della *Summa contra Gentiles* di S. Tommaso d'Aquino ho seguito la traduzione di Tito Centi dell'edizione UTET, Torino 1975.

³ «Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est. Est enim principalis pars prudentiae» (*Ibidem*).

Dio si prende cura delle creature; il prendersi cura comporta tener conto della natura propria di ogni realtà creata, nella sua specificità e nella sua individualità. Poiché è proprio della prudenza guidare l'agire considerando in concreto il modo migliore per raggiungere efficacemente un determinato obiettivo buono, Dio, analogamente, provvede alle creature donando loro le qualità proprie della loro natura ed aiutandole a realizzare le potenzialità insite in tale natura, specifica e individuale, nel contesto dell'esistenza concreta. Pertanto l'azione della provvidenza divina è ricevuta dalle creature secondo i loro gradi di perfezione: in questo senso si potrebbe dire che Dio ama "di più" un uomo che un cane e ama di "più" un cane che una pietra, perché la natura umana è più capace di capire e di accogliere il progetto divino e possiede dunque finalità più alte rispetto alla natura animale o minerale; ciò significa anche che il governo divino è più esigente con le creature razionali che con le altre creature, perché a chi molto è dato molto è richiesto. Poiché il creare divino è un atto libero, è libero anche il provvedere divino che ne consegue: pertanto la provvidenza non ha altra ragion d'essere che la bontà di Dio, che vuole liberamente comunicarsi alle creature, e all'uomo in particolare. La provvidenza divina dona l'essere e si prende cura di ciò che ha creato secondo una forma di giustizia superiore a quella umana: infatti le creature non hanno il "diritto" di esistere né altri diritti davanti a Dio; tutto ciò che sono e tutto ciò che hanno di bene lo hanno ricevuto in dono da Dio, il quale è giusto nei riguardi delle creature non per un "obbligo" assoluto ma per un "obbligo" ch'Egli ha voluto assumersi nei loro confronti per puro amore, senza altra ragione movente. Se Dio nel provvedere dipendesse da un motivo distinto da Sé stesso e dalla sua stessa Bontà, dipenderebbe da questo motivo e dunque non sarebbe Dio. Egli muove e causa, ma non può essere mosso o causato da altro, come afferma S. Tommaso nelle prime due "vie" della *Summa Theologiae*.

2. Il caso, il disordine, il male

Poiché la Provvidenza è espressione dell'attività creatrice di Dio, Causa Prima universale dell'essere, è chiaro che essa si estende a tutta la realtà. Come si pone allora la questione dell'esistenza del caso? Si può tentare di rispondere "ad mentem Thomae" con due precisazioni: 1) esiste il disordine ed esistono avvenimenti casuali o fortuiti e noi lo capiamo

proprio perché esiste l'ordine ed esiste il finalismo di gran parte dell'agire naturale in concreto; il caso è il combinarsi improprio di due o più azioni o di due o più fenomeni, ciascuno dei quali ha una propria finalità ed è collocato in un ordine; l'incrociarsi di queste azioni o di questi fenomeni, come tale, invece, non ha per se stesso una propria finalità; 2) il disordine e il caso rientrano in un ordine superiore, che è il piano della divina provvidenza, a cui tutto è sottoposto; ma ciò non toglie che un evento, considerato in se stesso sul piano fenomenico, possa essere casuale. In una prospettiva religiosa, il credente deve saper scorgere anche nel caso e nel disordine la presenza provvidenziale di Dio per riportare ad un significato più alto ciò che in sé stesso sembra privo di significato. Dio vuole e aiuta l'uomo a reagire a eventi casuali dannosi con forza d'animo e con fede, per trarre il bene dal male, sottomettendo il caso alla Sua Provvidenza, il male al Bene, il disordine all'Ordine. Disperarsi di fronte alla sfortuna, ribellarsi a Dio o negarne l'esistenza, è inutile (non risolve alcun problema), è errato (significa negare, almeno dal punto di vista pratico, la provvidenza) e controproducente (può produrre ulteriori danni alla persona, quali, p.es., la depressione). La trattazione sulla provvidenza divina viene così a completare quanto detto da S. Tommaso a proposito della "quinta via" e del finalismo.

3. Provvidenza e libertà umana

La provvidenza divina può esercitare la sua azione di governo in modo diretto, senza bisogno di intermediari, oppure mediante le creature. In ambedue i casi la provvidenza è infallibile, nel senso che vi è piena conformità tra l'ordine degli esseri e il piano divino che li misura. Ciò - secondo S. Tommaso - non comporta un determinismo assoluto: infatti Dio infallibilmente predispone al fine eventi necessari, dovuti a cause necessariamente concatenate tra di loro, ed eventi contingenti, dovuti a cause contingenti, cioè concatenate in un certo modo non per necessità ma in modo indeterminato o per mezzo di volontà libere, come accade nelle azioni umane. In ogni caso, sia l'agire naturale delle creature sia le azioni libere dell'uomo rientrano nel piano infallibile di Dio. Se la provvidenza escludesse a priori, per la sua stessa esistenza, ogni libertà, sarebbe difficile giustificare che la provvidenza è parte della prudenza: infatti un governo veramente prudente considera un bene misurarsi saggiamente

con le altre libertà, piuttosto che annullarle, perché la libertà creata (quella umana) è un bene nell'universo, anche se è imperfetta ed esposta al peccato. La provvidenza vuole il bene delle creature e perciò non vuole che si eliminino i beni dall'universo. Ma - osserva S. Tommaso - se si togliesse la libertà del volere umano verrebbero eliminati molti beni quali, per esempio, il merito dell'uomo virtuoso, la giustizia di chi premia e di chi punisce, la prudenza nei consigli etc. Dunque l'esclusione della libertà umana è contro la ragione stessa del governo divino delle cose, in quanto governo buono e prudente. Tra la provvidenza divina e la libertà umana c'è un rapporto inscindibile di causalità: la provvidenza divina sta alla libertà umana come la causalità universale sta alla causalità particolare, cosicché si può dire che non solo la provvidenza divina è compatibile con il libero arbitrio dell'uomo, ma addirittura che il libero arbitrio dell'uomo è *contenuto* nell'azione di Dio provvidente. Da ciò risulta evidente che ogni atto libero dell'uomo è sempre soggetto alla divina provvidenza, pur essendo autenticamente e veramente libero. L'appartenenza e dipendenza assoluta delle creature non può darsi nell'ordine dell'essere, senza che perciò non si dia anche nell'ordine dell'agire. Possiamo pertanto distinguere tre momenti della causalità divina: la *creazione*, la *conservazione* e la *provvidenza*, che muove ad agire le creature e quindi produce una *mozione*: questi momenti costituiscono il medesimo rapporto di fondazione totale della realtà finita da parte dell'Atto puro infinito, visto sotto tre aspetti distinti. Nel provvedere Dio si inserisce nel dinamismo dell'agire delle creature, causando, sostenendo e aiutando, in modo che l'agire delle creature in qualche modo è causato, mosso e sostenuto dalla causalità divina. Dio è la Causa Prima di ogni causa seconda e opera in ogni causa seconda con prudenza e provvidenza: per esempio, Egli non pretende da una creatura più di quello che tale creatura può dare. Non mi addentro nelle complesse implicazioni antropologiche ed etiche di queste affermazioni, e mi limito a proporre brevemente qualche considerazione metafisico-teologica al riguardo⁴.

⁴ Per ulteriori approfondimenti dal punto di vista antropologico, mi permetto di rinviare al mio *Il creatore del mondo. Breve Trattato di Teologia filosofica*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, S. Marinella (Roma) 2004, dal quale sono tratte - con delle modifiche e parziali rielaborazione - le considerazioni contenute nel presente intervento. L'interpretazione dei testi di S. Tommaso per quanto riguarda il rapporto tra Causa Prima e cause seconde segue sostanzialmente quella di Cornelio Fabro (cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1961).

4. Provvidenza e agire delle creature, causa prima e cause seconde

Il fatto che Dio si inserisce nell'agire delle creature è certamente una conseguenza della nozione filosofica di creazione-conservazione: e S. Tommaso fa appunto appello alla creazione-conservazione, per trattare della struttura della *causa operandi*, facendola derivare dalla struttura della *causa essendi*: questo avviene nel *Commento alle Sentenze* e nelle *Quaestiones disputatae De Veritate*. Ma lo sviluppo del pensiero di S. Tommaso conduce a scoprire che la causalità delle creature è voluta, causata e governata da Dio non solo a motivo della creazione-conservazione, ma anche a motivo dell'*applicazione, della strumentalità, della gerarchia cosmica* e della *finalità universale*. Il testo della *Summa Theologiae* I, q. 105, a. 5, offre una sintesi chiara del pensiero dell'Aquinate, il quale si chiede *Utrum Deus operetur in omni operante*. Per l'Angelico tanto Dio quanto le creature esercitano integralmente la propria causalità nell'operazione creata; questo non significa porre la causalità divina "accanto" alla causalità delle creature, quasi in second'ordine; la causalità divina, infatti, non si "aggiunge" a quella creata, ma la sostiene e la pone in atto nell'intensità ed estensione che compete alla Causa Prima, secondo la metafisica della partecipazione e dei gradi dell'essere (che è, poi, la metafisica dell'atto). Nell'operazione creata entrano in gioco il *fine*, l'*agente* e la *forma*.

Scriva S. Tommaso nella *Summa Theologiae*, I, q. 105, a. 5:

Il primo principio di un'operazione, come è evidente nelle manifatture, è il fine, il quale muove la causa agente; segue la causa agente; e finalmente la forma dello strumento che viene applicato all'azione dell'agente, sebbene lo stesso agente operi in forza della sua forma.

Dio opera nelle creature secondo tutti e tre questi tipi di causalità, e nell'ordine indicato. Primariamente, come causa finale. S. Tommaso utilizza evidentemente la dottrina della partecipazione integrata con la concezione finalistica dell'operazione creata. Infatti ogni operazione tende a un bene (che ha ragione di fine) e quindi per ciò stesso tende a Dio, Fine ultimo, dal momento che nessun bene può essere tale, e quindi nessun bene può essere un fine che costituisca motivo di operazione, senza la partecipazione reale alla divina Bontà. L'argomento è legato alla concezione di Dio come Provvidenza causa di ogni bene e dell'attrazione di ogni bene, tanto sotto l'aspetto oggettivo quanto sotto l'aspetto sogget-

tivo, al punto che perfino nell'azione malvagia Dio è causa dell'atto di libertà ma non è causa del peccato: in altre parole, Egli è in certo senso anche causa dell'atto libero cattivo, in quanto atto e in quanto libero, ma non in quanto cattivo. In secondo luogo, Dio è realmente causa agente (efficiente) delle operazioni di tutte le cause agenti. Il ragionamento è lo stesso di quello usato per la II via per dimostrare l'esistenza di Dio. In terzo luogo, Dio non solo è causa delle operazioni in quanto dà la forma, che è principio di operazione, ma anche perché conserva le forme e le virtù (le capacità operative) delle cose nel loro essere, mediante un'intima presenza ontologica che è costitutiva dell'essere della forma e di ogni operare, che da essa scaturisce o può scaturire. Nell'analisi dell'intervento della mozione divina emerge poi il concetto di *applicatio* come suo momento decisivo: Dio, come Primo agente, *applica* la forma e le potenze operative degli enti creati alla loro rispettiva operazione. L'idea di una *applicatio ad agendum* proviene certamente dall'analogia dell'artefatto:

L'artigiano infatti che applica la virtù di un corpo naturale a una data operazione, si dice causa di codesta funzione; il cuoco per esempio è causa della cottura che viene prodotta col fuoco⁵.

Tale applicazione è descritta come un imprimere il movimento o impulso all'azione:

Le virtù operative vengono applicate alle loro operazioni mediante qualche moto, o dal corpo, o dall'anima. Ebbene, il principio primo di entrambi codesti moti è Dio, essendo egli il primo motore del tutto immobile... Così pure ogni moto della volontà, dal quale certe virtù sono applicate alla loro operazione, risale a Dio quale primo oggetto appetibile e quale primo volente. Dunque ogni operazione va attribuita a Dio come al suo primo e principale agente⁶.

Nel testo delle *Quaestiones disputatae De Potentia*, q. 3, a. 7, S. Tommaso sviluppa ampiamente l'analogia della *causa strumentale*. I quattro momenti dell'attività causale provvidenziale divina in ordine alle operazioni delle creature, sono: 1) la "causalità di fondazione" (Dio provvede dando a ciascuna creatura la capacità di operare); 2) la "causalità di conservazione" (Dio provvede conservando la capacità di operare delle creature);

⁵ *Summa contra. Gentiles.*, III, 67.

⁶ *Ibidem*

3) la “causalità di applicazione” (Dio provvede muovendo l'applicazione della capacità operativa all'operazione); 4) Dio provvede causando l'agire delle creature come un agente principale rispetto ad uno strumento. La causalità creata in atto risulta quindi costituita da due componenti: una predicamentale, che si potrebbe denominare “orizzontale”, che è la *virtus naturalis*, propria dei singoli soggetti operanti; ed una trascendentale, che si potrebbe denominare “verticale”, che è l'impulso o mozione divina, che attua la *virtus naturalis*. Rispetto alla mozione divina aristotelica, la concezione tomista del rapporto tra Dio e l'agire creato aggiunge dunque la *certezza causale della divina Provvidenza*, come fa notare Bernard Lonergan:

La sintesi superiore di S. Tommaso fu di porre Dio sopra e al di là degli ordini creati di necessità e contingenza; poiché Dio è causa universale, la sua provvidenza dev'essere certa; ma poiché egli è una causa trascendente, non ci può essere incompatibilità alcuna tra la contingenza terrestre e la certezza causale della provvidenza [...] Nel *Commento alle Sentenze* e nel *De Veritate* si possono trovare affermazioni sia della provvidenza cristiana che della premozione aristotelica; le si possono trovare non soltanto separate ma anche insieme, come quando la preparazione remota alla giustificazione è spiegata con la perdita della salute o con l'ammonimento di un predicatore o con qualsiasi cosa del genere che possa stimolare la volontà, poiché tutte queste cose sono dovute alla divina provvidenza. Rimane però che in queste opere la divina provvidenza non può essere messa in connessione con la premozione aristotelica se non in modo vago. Solo quando S. Tommaso si applicò al vasto compito di ripensare l'universo cristiano nel *Contra Gentiles*, arrivò alla verità che la divina provvidenza è una causa intrinsecamente certa di ogni combinazione o interferenza di cause terrestri. Con ciò stesso sarebbe arrivato alla verità praticamente identica che Dio applica ogni agente alla propria attività. Di conseguenza, siamo portati a concludere che l'essenza dell'idea di applicazione è la premozione aristotelica in quanto informata dalla certezza causale tomista della divina provvidenza⁷.

Per Aristotele Dio muove tutte le cose quale oggetto di amore delle intelligenze o delle sfere animate, mentre per S. Tommaso Dio è anche un Artefice trascendente che pianifica prudenzialmente l'attività di tutto ciò che esiste, muovendo tutte le cose secondo la finalità di ciascuna: questo è l'aspetto principale del provvedere divino sotto l'aspetto puramente ontologico. Nella *Summa contra Gentiles*, III, c. 67, S. Tommaso afferma:

⁷ B. LONERGAN, *Grazia e libertà*, tr. it di N. Spaccapelo, Ed. PUG, Roma 1970, 124.

Da questo risulta evidente che Dio per tutti i soggetti operanti è causa delle loro operazioni. Infatti ogni soggetto operante è in qualche modo causa dell'essere, o sostanziale o accidentale. Ma niente può essere causa dell'essere, se non in quanto agisce per la virtù di Dio, come or ora abbiamo visto. Dunque ogni soggetto operante agisce per la virtù di Dio.

Il testo esprime l'intreccio tra causalità divina e causalità creaturale, tra Causa Prima e cause seconde, sia nell'ordine statico che dinamico, ponendo un'identità fra il principio basilare della causalità predicamentale *nihil dat esse nisi inquantum agit in virtute divina*, cioè la *forma* non dà l'essere (e l'agire) se non si presuppone che lo abbia ricevuto per partecipazione da Dio, e il principio trascendentale della mozione divina *Deus est causa omnibus operantibus ut operentur*. Questa "identità" è l'espressione più matura della concezione tomistica della doppia causalità, predicamentale e trascendentale, rispetto all'azione creata. L'affermazione per cui Dio è causa totale dell'azione creata, non compromette la *realtà* della causalità esercitata dalle creature; al contrario, proprio le tesi che attribuiscono alla causalità divina un influsso parziale, o soltanto in sé indeterminato, nei riguardi dell'azione della creatura, compromettono la verità delle cause seconde e la stessa libertà creata. Certo, per l'azione prodotta dall'*agens voluntarium* la problematica della mozione divina diventa evidentemente più complicata, pur ammettendo i due livelli di attività causale e la "mediazione trascendentale" tra loro da parte dell'*esse participatum* inerente alla forma. Ciò appare evidente quando si considera l'azione umana. L'azione umana, infatti, quando è liberamente posta dalle potenze dell'anima, presenta delle caratteristiche particolari ed uniche nel mondo corporeo, che non si conciliano facilmente con l'universalità e la totalità della mozione divina. Eppure non c'è dubbio che anche la creatura razionale è mossa da Dio nel suo agire. È sempre valido il principio della *applicatio* della mozione divina a tutte le virtù operative create, considerate come suoi strumenti, anche per l'uomo e per i suoi atti volontari, per cui non solo Dio è causa della nostra volontà, ma anche del nostro stesso volere. Parimenti Dio è causa sia dell'intelletto e dell'intelligibile sia dell'atto stesso dell'intendere. Mentre per gli animali è sufficiente una causalità e una provvidenza che attinge direttamente la sola specie, per l'azione umana si afferma una presenza ancor più immediata e profonda della causalità e della provvidenza divina, che penetra l'atto umano nella sua ultima individualità. Questa tesi, che potrebbe apparire paradossale

nella sua radicalità, non implica alcuna violenza sulla scelta della volontà, che pone liberamente il proprio atto; ed il motivo è che la mozione divina è alla radice stessa dell'essere di ogni movimento dell'intelletto e della volontà. La intimità della presenza divina, che è massima nella creatura razionale (per la partecipazione ontologica e la gradazione degli enti secondo l'*actus essendi intensivus*), e l'universalità della Causa Prima, sono le ragioni per cui Dio può determinare l'azione volontaria senza alterarne la struttura.

5. Conclusione

L'immanenza causale o presenza fondante della Causa Prima si applica dunque tanto ai processi naturali quanto alla vita dello spirito (vita intellettuale e volitiva). Nelle facoltà spirituali Dio agisce in un duplice modo, che potremmo definire oggettivo e soggettivo. *Oggettivamente* Dio interviene quanto all'oggetto che si presenta all'intelletto e alla volontà, rendendolo conoscibile e appetibile (*verum* e *bonum*), grazie all'influsso causale creativo-conservativo comunicante l'*esse* con le sue proprietà trascendentali. *Soggettivamente* Dio agisce sulla facoltà stessa dell'anima, muovendola trascendentalmente ad agire, mediante l'*esse animae*, senza nulla togliere alla reale attività propria della facoltà nel suo ordine. La causalità divina e quella umana non si trovano a operare nello stesso piano causale. Pertanto voler trovare un "accordo" tra l'onnipotenza divina e la libertà umana, mettendole sullo stesso livello è impossibile. Nella presente prospettiva, dunque, sono insufficienti tanto un'impostazione esclusivamente "psicologica" del problema del rapporto tra mozione provvidenziale divina e azione umana (p. es. il concorso simultaneo), quanto un'impostazione esclusivamente "fisica" (p. es. la premozione): occorre conciliare, sotto ambedue gli aspetti, l'Onnipotenza assoluta della causalità di Dio con le risorse potenzialmente infinite della libertà umana, in cui l'uomo fa esperienza di essere il protagonista delle sue scelte morali ed esistenziali. L'alternativa, dunque, tra libertà umana e causalità divina, non esiste sul piano metafisico, perché l'attività della causa seconda non è l'unica componente dell'azione, ma oltre ad essa c'è la sua potenzialità radicale, la potenzialità del suo stesso influsso (o movimento) causale, la potenzialità infine dell'effetto che ne segue. Nell'attuazione di tali potenzialità, l'attività della causa seconda che produce un atto libero

è non solo mossa all'atto per il conseguimento del suo fine, ma anche sostenuta, seguita ed aiutata, in modo abituale e attuale, dalla Causa Prima, che è Dio, Signore e Padre sommamente buono, prudente e provvidente.

Riassunto: S. Tommaso d'Aquino sviluppa la definizione di provvidenza di Boezio e descrive la provvidenza divina come parte della prudenza di Dio. Questa tesi si colloca in una prospettiva metafisica, nella relazione tra Prima Causa e cause seconde.

Parole-chiave: provvidenza, ordine, prudenza, Prima Causa, cause seconde

Abstract: St. Thomas Aquinas develops Boethius's definition of providence and describes divine providence as part of God's prudence. This thesis is presented in a metaphysical perspective, in the relationship between First and second causes.

Keywords: providence, order, prudence, First Cause, second causes