
Francisco Suárez: la natura, la grazia e la causa della libertà

F. Suarez: Nature, grace and the cause of freedom

COSTANTINO ESPOSITO

Dipartimento di Filosofia, Letteratura,
Storia e Scienze sociali [FLESS]
Università di Bari "Aldo Moro"
70121 Bari (Italia)
costantino.esposito@uniba.it

Abstract: In 1599, Suarez wrote *De concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario* in the context of the discussions of the issue of *de auxiliis*. This work presents the Suarezian philosophical and theological conception of causality, which has three parts: the necessity of efficient action in nature, freedom of the will, and the efficacy of the divine grace on human free will. The article also connects the doctrine of *De concursu* with the thesis contained in *Disputatio XIX* of 1596. Through this comparison it can be concluded that for Suarez divine grace does not determinate the act of the will but rather makes it possible. In other words, divine grace constitutes the very root of human liberty.

Keywords: Francisco Suarez, freedom, grace, will, determinism.

Resumen: El opúsculo teológico *De concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario* escrito por Suárez en Coimbra en 1599 en el contexto de la polémica *de auxiliis* es un ejemplo paradigmático de la concepción filosófico-teológica que Suárez tiene de la causalidad. Según esta concepción se conjuga la causa como necesidad de la acción eficiente de la naturaleza, la causa como acción voluntaria de la libertad y la causa como ayuda eficaz de la acción de la gracia divina sobre la voluntad libre del hombre. Este opúsculo se pone en relación con la doctrina de la disputación XIX, escrita tres años antes en Salamanca. Mediante esta comparación se concluye que la gracia no determina el acto de la voluntad sino que lo posibilita constituyendo así la raíz misma de la libertad.

Palabras clave: Francisco Suárez, libertad, gracia, concurso, voluntad, determinismo.

RECIBIDO: SEPTIEMBRE DE 2013 / ACEPTADO: NOVIEMBRE DE 2013

1. IL DIBATTITO SULLA QUESTIONE *DE AUXILIIS*:
LA CAUSA NECESSARIA DELLA GRAZIA E LA CAUSA LIBERA DELLA
VOLONTÀ

C oimbra, Portugal, 1599: Francisco Suárez dà alle stampe alcuni *Opuscula theologica* sull'accesa questione *de auxiliis*. La controversia, si ricorderà, era divampata a partire dall'accusa di "pelagianesimo" mossa dal domenicano Domingo Báñez ai gesuiti Pedro da Fonseca e soprattutto Luis da Molina (autore, nel 1588, del *De concordia liberii arbitrii cum gratiae donis*), a motivo dell'enfasi da loro posta sui meriti delle azioni volontarie dell'uomo rispetto al piano della predestinazione divina. A loro volta i gesuiti controaccusavano i domenicani di "calvinismo", poiché nella loro tesi sarebbe stata assolutizzata la prescienza divina rispetto alla libertà di scelta e di coscienza da parte dell'uomo. Dopo l'istituzione di una celebre Congregazione sul tema da parte del Papa Clemente VIII¹, il successore Paolo V chiuderà il caso nel 1607. In questo contesto, la tesi di Suárez non solo figurava come la posizione ufficiale della Compagnia di Gesù (quella meno sbilanciata e maggiormente inclusiva, com'era nello stile e nel metodo tipico del teologo granadino), ma veniva assunta in qualche modo come una traccia risolutiva per una soluzione soddisfacente della disputa, che potesse risultare standardizzata sulla linea della dottrina di Trento. Due punti vi venivano sottolineati: *a*) la predestinazione divina non impedisce l'atto della libertà (come rischiava di accadere nella dottrina domenicana della "predeterminazione fisica"), e la sua conoscenza degli effetti della volontà umana non costituisce solo una scienza delle realtà effettive o delle mere possibilità, ma è anche una "scienza media" tra queste due, cioè una conoscenza di quegli avvenimenti che sono semplicemente "futuribili". Tuttavia, *b*) questo atto di sovrana libertà divina non avviene "dopo i meriti previsti" (*post praevisa merita*), e cioè alla luce delle scelte compiute dall'uomo —come ritenevano i gesuiti più radicali—, bensì "prima dei meriti previsti" (*ante praevisa merita*), e quindi effettivamente per grazia.

1. Cfr. J.-H. SERRY, *Historia Congregationum de Auxiliis Divinae Gratiae sub Summis Pontificibus Clemente VIII. Et Paulo V. in Quatuor Libris Distributa...* Venetiis 1740 (reprint: Nabu Press, Charleston SC, 2012).

Si colloca in questo contesto uno dei casi più interessanti per mettere a fuoco e verificare la concezione filosofico-teologica della causalità nel pensiero suareziano, come struttura connettiva che permette di legare e coniugare la causa come *necessità* dell'azione efficiente della natura, la causa come azione volontaria della *libertà* e la causa come *aiuto efficace* dell'azione della grazia divina alla volontà libera dell'uomo. Per questo vale la pena prendere le mosse dai suddetti *Opuscula theologica*.

Ricordiamo che il primo trattato è dedicato proprio al tema del concorso divino come aiuto al libero arbitrio umano (*De concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario*). In un primo momento Suárez si occupa della “necessaria dipendenza” del libero arbitrio —che si effettua nell'ordine delle *cause seconde*— rispetto a Dio inteso come *causa prima* e del modo in cui quest'ultima può determinare la volontà (*De necessaria dependentia quam liberum arbitrium habet a Deo ut causa prima, ejusque determinatione vel praefinitione*)². La tesi di Suárez sull'azione della causa divina rispetto alla libertà —una libertà intesa di per sé come “indifferente” rispetto al volere o al non volere— si svolge attraverso i seguenti passi. Anzitutto,

“la volontà umana determina se stessa ad atti liberi, assieme ad un proporzionato concorso divino, in maniera tale che, prima ancora di volere, ha il potere di determinare se stessa, in presenza di determinati requisiti, e allorquando comincia a volere, determina se stessa ad atti liberi”³.

La conseguenza immediata di questa concezione della libertà come auto-determinazione è che essa non è pre-determinata da

-
2. F. SUÁREZ, *De concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario* in *Opuscula theologica sex, materia de auxiliis gratiae absolutentia quaestionesque de scientia, libertate et justitia Dei elucidantia*, C. BERTON (ed.), *Opera omnia* (Vivès, Parisiis, 1866) 11: 3.
 3. “Principio igitur simpliciter asserendum censeo, voluntatem humanam in suis actibus liberis seipsam determinare cum divino concursu proporzionato, ita ut, priusquam velit, potestatem habeat se determinandi, si caetera requisita adsint; et quum incipit velle seipsam determinet ad volendum in actibus liberis” (F. SUÁREZ, *De concursu* cit., lib. I, cap. XVII, § 2, 87).

nessun'altra causa, in senso fisico — “né da Dio solo, né da un altro agente estrinseco” — per i suoi atti liberi. E difatti,

“se la determinazione fosse in base ad altro, e non in base alla stessa volontà, quand'anche essa avvenisse in base a Dio solo, non sarebbe una determinazione libera della stessa volontà, perché a questo riguardo si comporterebbe solo in maniera passiva”⁴.

La formula sintetica che coglie il nesso peculiare (e se si vuole misterioso, in senso fisico-naturale) tra questa determinazione libera della volontà e il concorso divino è: *simpliciter asserendum esse Deum determinare voluntatem, non sine illa, sed cum illa*. Il motivo sta nel fatto che quando agisce una causa seconda, in essa agisce *a fortiori* anche la prima. Così “se il fuoco riscalda, anche Dio riscalda”, e ugualmente:

“Dio causa la determinazione della volontà, dal momento che tale determinazione è qualcosa che non potrebbe accadere senza Dio; ma determinare la volontà non è altro che causare la sua determinazione, e dunque... In conclusione, Dio converte la volontà, come dice la Scrittura; dunque la determina”⁵.

Suárez ne ricava un'avvertenza di grande importanza, e cioè che quando si usa la locuzione “determinazione della volontà” è assolutamente conveniente aggiungere *sempre* che Dio la determina “non senza di essa [volontà]”, così che non sembri che l'efficienza sia tutta dalla parte di Dio, e che invece “alla volontà spetti solo

-
4. “[S]equitur alia, scilicet, voluntatem non praedeterminari physice ad suos actus liberos, nec a Deo solo, neque ab alio agente extrinseco, ita ut talis determinatio non sit in potestate activa et indifferente ipsius voluntatis [...] etiamsi sit a Deo solo, non est libera ipsi voluntati, quia respectu illius solum passive se habet” (F. SUÁREZ, *De concursu* cit., lib. I, cap. XVII, § 7, 89).
 5. “Item Deus efficit determinationem voluntatis, nam illa determinatio aliquid est, quod non potest fieri sine Deo; sed determinare voluntatem, non est aliud, quam efficere determinationem ejus; ergo. Tandem Deus convertit voluntatem, ut Scriptura loquitur; ergo determinat illam”: (F. SUÁREZ, *De concursu* cit., lib. I, cap. XVII, § 8, 89).

la ricezione della determinazione, col che la libertà sarebbe lesa”. E invece, va ribadito con forza che la volontà umana “ha in suo potere tutto ciò che è necessario alla sua determinazione”. Più precisamente,

“l’influsso o il concorso di Dio è in potere della volontà, poiché è nelle sue mani o far sì che tale concorso sia posto nell’atto secondo, cooperando con esso, oppure che esso non sia posto, sospendendo la sua cooperazione”⁶.

La seconda questione del primo opuscolo sviluppa invece lo stesso tema della dipendenza della libertà umana dalla provvidenza divina (*De dependentia quam liberum hominis arbitrium habet a Deo, ejusque providentia in actionibus ad naturae ordinem spectantibus*), vista però non solo come rapporto tra la causa prima e le cause seconde, ma discendendo alle singole, specifiche azioni nei loro rispettivi ordini e chiedendosi se vi siano alcuni atti che —secondo l’ordine naturale— oltre alla ragione comune di libertà, “richiedano, per una loro peculiare ragione, una determinazione o pre-determinazione divina”, e se ve ne siano alcuni altri che la rifiutino. Il punto maggiormente in questione a questo proposito riguarda gli “atti peccaminosi”, perché sono essi che “agitano massimamente la presente controversia e turbano molti animi”⁷.

E qui entra subito in gioco il confronto con Domingo Báñez, colui che più di ogni altro stava insistendo sulla predeterminazione fisica degli atti liberi da parte della causa divina. Suárez ne riporta in questi termini la posizione: sebbene nessun dottore scolastico penserebbe mai che Dio possa essere la causa *formale* degli atti malvagi, tuttavia alcuni pensano che Egli —in base al suo eterno consiglio— può predeterminare tali atti in senso *materiale*, nella misura in cui anche gli atti cattivi sono pur sempre “cose vere ed effetti reali” (*vere res et effectus reales*) e in quanto tali

6. “Atque hoc modo dicitur ille influxus vel concursus Dei esse in potestate voluntatis, quia in manu ejus positum est vel facere, ut ille concursus in actu secundo ponatur, cooperando, vel ut non ponatur, suspendendo suam cooperationem”; (F. SUÁREZ, *De concursu* cit., lib. I, cap. XVII, § 10, 90).

7. F. SUÁREZ, *De concursu* cit., lib. II, 91-92.

implicano necessariamente una dipendenza da Dio come causa prima. Sennonché, secondo Báñez “la nostra operazione libera è preceduta dal consiglio eterno e immutabile della volontà divina, ossia dall’infalibile predefinizione della divina provvidenza, la quale aveva predefinito ogni libera operazione buona, o meglio, ogni operazione in quanto è buona”. Il punto è tutto nella frase finale che “amplificherebbe” indebitamente, secondo Suárez, il senso della predeterminazione, non limitandosi alla bontà come carattere morale dell’atto (che potrebbe essere anche cattivo), ma estendendola alla bontà di esso *in quanto* è un atto, rischiando di includervi indirettamente anche l’*actum peccati*, “senza tuttavia osare chiamarlo con questo nome”⁸.

Quali sono le ragioni per cui Suárez rigetta questa tesi e soprattutto le sue spiacevoli conseguenze sugli atti morali liberi? Posto che Dio è sommamente buono, è impensabile che Egli concorra all’effettuazione di atti cattivi, se non a livello minimale —come si è accennato— rispetto alla subordinazione delle cause seconde nei confronti della causa prima. Se il concorso si estendesse oltre questo livello, allora Dio, attraverso la sua predeterminazione, sarebbe Egli stesso “l’autore del peccato”⁹. Un’eresia, questa, che per di più porterebbe da un lato a perdere il senso specifico dell’uso della libertà da parte dell’uomo, dall’altro a intendere il concorso divino come una sorta di necessario “inganno” rispetto all’uomo, che sarebbe indotto a usare male la sua volontà, cedendo

-
8. “Antecedit operationem nostram liberam divinae voluntatis aeternum et immutabile consilium, sive divinae providentiae infallibilis praedefinitio, quae omnem operationem bonam libera praedefinivit, imo et omnem operationem in quantum bona est; ubi hanc ultimam applicationem ponit propter actum peccati, licet ipsum proprio nomine explicare ausus non fuerit” (F. SUÁREZ, *De concursu* cit., lib. II, cap. I, § 4, 93). Il riferimento è a D. BÁÑEZ, 1 p., q. 14, art. decimo tertio, dub. circa solum argumentum D. Thomae, § *Sed arguitur*, p. 524, litt. B, quaest. decima nona, art. decimo, dub. primo, post tertium documentum. Cfr. D. BÁÑEZ, *Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris d. Thomae usque ad LXVIII quaestionem complectentia* (Apud Altobellum Salicatum, Venezia, 1587). Ma vedi anche D. BÁÑEZ, *Apologia fratrum praedicatorum in provincia Hispaniae sacrae theologiae professorum, adversus novas quasdam assertiones cuiusdam doctoris Ludovici Molinae nuncupati* (Madrid, 1595) pubblicata in V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y Documentos* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1968) 115-380.
9. F. SUÁREZ, *De concursu* cit., lib. II, cap. II, § 10, 96.

alla cattiveria dell'intenzione e dando il suo consenso all'oggetto proibito, esattamente "a causa dell'efficacia della volontà divina"¹⁰. Adducendo il più classico degli esempi a questo proposito, Suárez costringe il seguace della tesi contestata ad ammettere che, in tal caso,

"Dio non solo ha voluto permettere che Giuda vendesse Cristo, ma lo ha voluto anche in maniera determinata [*definite*], o meglio, lo volle e lo ordinò in anticipo, prima ancora di avere la conoscenza che Giuda in futuro l'avrebbe voluto. Perciò, dunque, Giuda l'ha voluto perché Dio ha voluto che lui lo volesse, e fece anche sì che lo volesse"¹¹.

La *ratio* della contestazione suareziana si poggia sulla differenza di significato tra il *permittere* e l'*ordinare*, e ai suoi occhi serve da base per avvalorare razionalmente il canone teologico promulgato a Trento, secondo cui:

"Se qualcuno dicesse che non è in potere dell'uomo rendere malvagie le sue vie, ma che le sue opere malvagie, al pari di quelle buone, sono compiute da Dio, non solo nel senso che Dio le permetterebbe, ma anche nel senso che le farebbe essere propriamente e di per sé, sino al punto che il tradimento di Giuda sarebbe opera di Dio non meno della vocazione di Paolo, sia anàtema"¹².

10. Cfr. F. SUÁREZ, *De concursu* cit., lib. II, cap. II, §§ 13 e 18, 97 e 99.

11. "...Sequelam probo, quia Deus non solum voluit permittere ut Judas venderet Christum, sed etiam id definite voluit ; imo praevoluit et praeordinavit, priusquam praesciret Judam id voliturum ; ideo enim id voluit Judas, quia Desus voluit ut id vellet, et fecim etiam ut vellet" (F. SUÁREZ, *De concursu* cit., lib. II, cap. II, § 21, 101).

12. "Si quis dixerit non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera, ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se; adeo ut sit proprium ejus opus, non minus proditio Judae quam vocatio Pauli, anathema sit" (F. SUÁREZ, *De concursu* cit., lib. II, cap. II, § 22, 102). Il canone tridentino è nel cap. 6 della VI sessione: K. GANZER, G. ALBERIGO, A. MELLONI, *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta* (Brepols, Turnhout, 2010) 3: 26.

Ciò che è interessante in questa prospettiva è poi il fatto che per Suárez la predeterminazione fisica da parte della volontà divina rispetto alla volontà umana, oltre a non essere concepibile nel caso degli atti malvagi, non è assolutamente richiesta neanche per il compimento degli atti buoni da parte nostra. La differenza è che negli atti malvagi “la predeterminazione divina ripugna, non solo perché essi sono atti liberi, ma anche perché sono, appunto, malvagi”; invece negli atti buoni essa non ripugna per il fatto che sono buoni (tant’è vero che sotto questo rispetto essi *possono* “cadere, con ottime ragioni, sotto l’assoluta ed efficace volontà divina”)¹³, ma solo perché sono atti liberi.

Ma la questione, in ordine al nostro tema, si chiarifica e si acuisce soprattutto nel passaggio (nel III libro del primo Opuscolo) dagli atti buoni compiuti nell’ambito naturale agli atti liberi che la volontà compie nell’ordine soprannaturale (*De divina motione, seu efficaci Dei auxilio ad supernaturales et liberos voluntatis actus necessario*). **Ora, partendo dal fatto che in noi uomini esistono degli atti soprannaturali (il Concilio tridentino li individua per esempio nel “credere, sperare, amare, pentirsi come è richiesto perché ci sia concessa la grazia della giustificazione” ecc.),** si deve affermare che ciò richiede necessariamente un “aiuto gratuito e soprannaturale”, e non solo dall’esterno —come potrebbe accadere per mezzo della predicazione—, ma come “aiuto interiore”. Il fatto che costituisce il problema e dà a pensare sta nel carattere *libero* di questi atti soprannaturali, e ancora una volta il percorso di Suárez si snoda cercando di tenere a debita distanza le due riduzioni contrapposte: *i*) da un lato quella dei luterani (e dei cattolici “para-calvinisti”, come erano accusati alcuni domenicani), secondo cui il concorso divino e l’aiuto della grazia negli atti soprannaturali sarebbe, *a fortiori* rispetto a quello che interverrebbe negli atti naturali, un caso di vera e propria predeterminazione fisica, stante il fatto che, come dice la Scrittura, “senza di me non potete far nulla” (Giov. 15,5)

13. “In quo video esse discrimen inter actus bonos et malos, quod in malis repugnat praedeterminatio divina, non solum quia liberi sunt, sed etiam quia mali sunt ; bonis autem non repugnat quia boni sunt ; hac enim ratione optime possunt in divinam voluntatem absolutam et efficacem cadere” (F. SUÁREZ, *De concursu* cit., lib. II, cap. VI, § 2, 132).

e senza questo concorso siamo semplicemente “tutti cattivi” (Mt. 7,11). *ii*) Ma dall’altro lato va evitata attentamente la riduzione dei pelagiani (e dei semi-pelagiani come erano accusati alcuni gesuiti radicali) secondo cui “l’uomo, in base al suo arbitrio naturale, e grazie alla luce naturale, basta a sé stesso per credere e operare ciò che è necessario alla salvezza”¹⁴.

Dunque, l’aiuto della grazia è senz’altro necessario —e precisamente nella modalità del “concorso” (*per modum concursus*)— per compiere atti soprannaturali. Ma gran parte del problema risiede nel senso da attribuire a questo aiuto, e quindi alla nozione stessa di “grazia”, che può essere intesa come “sufficiente” o anche come “efficace”. *L’auxilium sufficiens* è quello che “prescinde dall’effettiva realizzazione e include la sua negazione”, nel senso che esso è donato da Dio come condizione di possibilità sufficiente per l’esercizio della libertà, ma *non* si effettua *necessariamente*, tant’è vero che è aperto sia alla possibilità del merito che a quella delle colpa da parte dell’uomo. Insomma, per la grazia sufficiente all’uomo è dato, per così dire, il potere della libertà, ma non ancora il suo compimento. Quest’ultimo dipende dal fatto che l’uomo, *potendo* qualcosa, *lo voglia* anche di fatto. E a questo si lega il secondo senso dell’aiuto divino, vale a dire *l’auxilium efficax*.

“L’aiuto efficace è lo scopo peculiare e il motivo fondamentale della controversia in corso attualmente tra i teologi [cattolici], sorta —così sembra— a partire da precedenti controversie

14. “...Pelagius enim non negavit priora auxilia, imo et divinam revelationem esse necessariam asseruit; sed in eo erravit, quod existimavit, proposita lege et veritatis praedicatione, hominem suo naturali arbitrio ac lumine esse sibi sufficientem ad credendum et operandum quidquid est ad salutem necessarium” (F. SUÁREZ, *De concursu* cit., lib. III, cap. II, § 2, 158). Suárez è peraltro molto attento a ridefinire le tesi canoniche dei Dottori scolastici evitando possibili ambiguità, in cui venga inavvertitamente implicato *l’error Pelagii*, ma anche *l’error Semipelagianorum* (vedi *ibidem*, lib. III, cap. II, §§ 5-6, 159-162). Di particolare interesse l’esposizione dell’assioma scolastico “Dio non nega la sua grazia a coloro che fanno quanto è in sé stessi” (*Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*) alla luce dell’affermazione promulgata al Concilio di Trento, secondo cui “Dio non abbandona nessuno, se prima non sia stato abbandonato da lui” (*Deus neminem deserit, nisi prius deseratur ab ipso*): v. Sessione 6, capp. 11 e 13 (K. GANZER, G. ALBERIGO, A. MELLONI, *op. cit.* 29-30).

tra i cattolici e gli eretici. Tutti infatti ammettono che ci è dato un qualche aiuto efficace da parte di Dio [...]. Ma tutta la difficoltà e il dissenso consistono nello spiegare in cosa consista questo aiuto efficace e la sua stessa efficacia. E difatti gli eretici del nostro tempo non solo ammettono l'aiuto efficace, ma addirittura lo esagerano così tanto da negare che, al di là di esso, possa esservi un qualche aiuto sufficiente. Essi infatti chiamano aiuto efficace una qualche mozione divina che procura alla volontà la necessità di volere tutto ciò che vuole, e negano che senza di esso possa accadere l'assenso della volontà. E per questo motivo negano anche che possa esistere un qualche aiuto sufficiente che non includa in sé questa mozione efficace"¹⁵.

Sulla base di questa definizione, è chiaro a Suárez che tutti i cattolici non potrebbero che rifiutare il concetto di "aiuto efficace", almeno nella misura in cui esso viene inteso come "necessitante", rischiando in tal modo di cadere nell'eresia di chi nega sia il libero arbitrio sia l'"aiuto sufficiente" di Dio anche in coloro che non si convertono. E tuttavia, ancora una volta contro Domingo Báñez, e anche contro Francisco Cumel (teologo dell'Ordine dei Mercedari), i quali **tendono a identificare erroneamente l'*auxilium efficax* con la *praedeterminatio physica***, Suárez propone di mantenere il nome di "aiuto efficace", non legandolo però in alcun modo alla necessità dell'effetto della grazia sulla volontà libera, bensì intendendolo come "quel principio della grazia che possiede una forza e un'efficacia particolare per indurre la volontà umana affinché dia

15. "Auxilium efficax est praecipuus scopus et tota occasio praesentis controversiae, quae nunc est inter Theologos, e torta videtur ex alia, quae prius fuit Catholicis cum haeticis. Nam omnes conveniunt dari nobis a Deo aliquod auxilium efficax [...]. Sed difficultas tota et dissensio consistit in esplicando in quo consistat hoc auxilium efficax, et efficacia ejus. Nam hujus temporis haereticis non solum fatentur auxilium efficax, verum etiam ita illud exaggerant, ut negent praeter illud esse posse aliquod sufficiens. Vocant enim auxilium efficax motionem quamdam divinam, quae necessitatem infert voluntati ut velit quidquid vult sine qua negant fieri posse ut voluta consentiat; et ideo etiam negant esse aliquod auxilium sufficiens, quod hanc efficacem motionem non includat" (F. SUÁREZ, *De concursu* cit., lib. III, cap. VI, § 8, 180-181).

il suo consenso”¹⁶. In questa accezione l’aiuto efficace —o anche semplicemente la *gratia efficax*— è tale perché “effettiva”, ossia “è sempre infallibilmente congiunta con un effetto attuale”, ma questo effetto attuale altro non è che la stessa “azione o operazione dell’uomo”¹⁷, ossia l’esercizio della sua libertà.

Resta, certo, il difficile problema, di ascendenza agostiniana, riguardo all’azione efficace della grazia divina intesa come “vocazione” alla salvezza. Tale efficacia consiste nel fatto che “Dio, nella sua infinita sapienza, prevedendo ciò che sarà operato da ciascuna causa o volontà in ogni evento e in ogni occasione, se mai tale causa o volontà sarà costituita, conosce anche quando e a quale vocazione una qualsiasi volontà darà il suo assenso, se lo darà”. Si tratta di un’efficacia non di ordine “fisico”, quanto piuttosto di ordine “morale”, nel senso che proviene da Dio e rientra “nella sua intenzione e nella sua scienza o direzione”¹⁸. Qui si radica la possibilità di un’elezione divina —meglio di una “predestinazione alla gloria”— *ante praevisa merita*, ossia non come esito delle azioni che saranno effettivamente compiute dalla volontà umana, ma come un ordine di predestinazione assoluta, a prescindere anche dalle azioni future.

Di fronte a tale questione, osserva Suárez, si potrebbero seguire le due vie estreme, quella che ammette la predeterminazione fisica come il senso ultimo della vocazione o predestinazione; oppure quella che nega ogni predefinizione dell’atto libero. La sua scelta sarà invece *intermedia*: salvare la libertà, ammettendo al tempo stesso una certa nozione di causalità da parte della volontà predestinante di Dio. Anzitutto non si può in alcun modo negare la possibilità che Dio, “in sé stesso, ossia nella sua volontà, possa decidere questo proposito assoluto ed efficace” (cioè, appunto, la vocazione), in ordine ad un atto della volontà umana, al fine di “applicare i mezzi e fornire gli aiuti perché in futuro esso possa

16. “Est ergo auxilium efficax illud gratiae principium, quod peculiarem vim et efficaciam habet ad inducendam humanam voluntatem, ut consentiat” (F. SUÁREZ, *De concursu* cit., lib. III, cap. VI, § 8, 181). Per la critica a Báñez e a Cumel vedi: F. SUÁREZ, *De concursu* cit., lib. III, cap. VII, 182-183.

17. F. SUÁREZ, *De concursu* cit., lib. III, cap. XIV, § 4, 222.

18. F. SUÁREZ, *De concursu* cit., lib. III, cap. XIV, § 9, 224.

essere compiuto”¹⁹. La predefinizione ha qui la sua legittimità, ossia la pre-cognizione del mezzo adatto affinché la volontà umana inclini di fatto a compiere un tale atto soprannaturale. Ma la cosa essenziale è che “in questo decreto divino non vi è nulla che contraddica alla libertà”, poiché con esso “Dio vuole quell’atto in ordine alla causa e al mezzo per cui accadrà liberamente in futuro, e in forza di tale decreto non si serve di nessun’altra causa in vista di quell’atto”. In altri termini, non solo questo decreto non lede né impedisce la volontà libera, ma al contrario la tutela, sia nel senso che Dio “vuole lo stesso atto della creatura in quanto atto libero”, sia nel senso che “ordina il mezzo opportuno per causare la determinazione libera”. Dunque, Dio opera una vera e propria *praedefinitio* della vocazione soprannaturale degli atti umani, non però concorrendo fisicamente alla loro attuazione, ma volendo in senso assoluto proprio il fatto che essi siano atti liberi —e veramente liberi, ossia consenzienti alla salvezza.

La questione del rapporto tra causalità divina e libertà umana si condensa dunque nel problema della conoscenza, da parte di Dio, di ciò che *potrà* accadere in futuro, legato al problema della contraddizione in cui cadrebbe un’azione *possibile* —quindi libera, non necessaria— se pre-conosciuta dalla scienza divina. Detto altrimenti: se l’atto libero della volontà umana è *contingente* (cioè appunto *non-necessario*) come potrà essere conosciuto da una scienza divina che, in quanto tale, non può che essere “infallibile e certa”?

2. LA CONOSCENZA DIVINA DEI FUTURI CONTINGENTI

Siamo così giunti al problema affrontato nel secondo degli *Opuscula* dedicati al tema *de auxiliis*, quello riguardante la conoscenza dei “futuri contingenti” da parte di Dio (*De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus*).

Pure in questo caso Suárez cerca di tenersi a debita distanza dall’alternativa secca che parrebbe imporsi, anche su basi puramente razionali e filosofiche (il rimando è ad Aristotele e

19. Questa e le prossime citazioni: F. SUÁREZ, *De concursu* cit., lib. III, cap. XVII, § 4, 251.

Cicerone), rispetto alla questione: o negare la scienza divina dei futuri contingenti, proprio per salvaguardare la contingenza delle cose, oppure ammettere una tale prescienza, affermando però che con essa “è distrutta la contingenza e l’uso della libertà e su tutte le cose si impone una qualche fatale necessità”²⁰. La questione è particolarmente delicata perché sembrerebbe già risolta sulla base delle illazioni proposte da Tommaso d’Aquino, il quale nella I parte della *Summa theologiae* (q. 14, art. 13) aveva escluso una scienza divina —intesa per definizione come una “causa necessaria” i cui oggetti non possono che essere anch’essi necessari— avente come oggetto delle realtà contingenti. Insomma, se Dio conosce qualcosa di futuro, vuol dire che esso accadrà necessariamente in futuro. Ma Suárez impugna sottilmente la questione, provando a fondare il nesso tra la causa necessaria (in questo caso a livello conoscitivo) e l’effetto contingente, incrociandola con la già nota questione del nesso tra la causa prima e le cause seconde (tra le quali va annoverata la volontà libera).

“Bisogna affermare tuttavia che la scienza divina non contraddice alla contingenza degli eventi futuri, non la toglie né la cambia: e questo è oggetto certo di fede [...], poiché sappiamo per fede che Dio conosce questi eventi futuri, come pure per fede sappiamo che, nonostante questa scienza divina, in noi permane la libertà dell’arbitrio e il suo uso, che è ciò in cui consiste poi la contingenza degli eventi futuri. È per fede, dunque, che queste due cose non si contraddicono”²¹.

20. F. SUÁREZ, *De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus* in *Opuscula theologica sex, materia de auxiliis gratiae absolutiva quaestionesque de scientia, libertate et justitia Dei elucidantia*, lib. I, cap. IX, § 1, in C. BERTON (ed.) *Opera omnia* (Vivès, Parisii, 1866) 11: 331. Per quanto riguarda ARISTOTELE Suárez (cfr. *ibidem*, lib. I, cap. II, § 2, 296) rinvia al *De interpret.*, l. 1, cap. 8 (in realtà si tratta del cap. 9, in cui lo Stagirita parla dei giudizi relativi al futuro). Per CICERONE il riferimento è naturalmente al *De fato* e al II libro del *De divinatione*.

21. “Dicendum est tamen divinam scientiam non repugnare cum contingentia futurorum, neque illam auferre vel immutare, quod est de fide certum [...]; quia de fide est Deum scire haec futura, et etiam est de fide, non obstante hac divina scientia, manere in nobis libertatem arbitrii et usum ejus, in quo consistit contingentia horum futurorum; ergo est de fide haec duo non repugnare inter se” (F. SUÁREZ, *De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus* cit., lib. I, cap. IX, § 3, 332).

Ma anche un ragionamento logico e filosofico porta a sostenere questa compossibilità di scienza divina e contingenza degli eventi futuri: seguendo a questo proposito proprio Agostino, se Dio conosce gli eventi futuri come realtà contingenti e libere, la sua scienza non potrà mai distruggere la contingenza, perché in tal caso distruggerebbe la sua stessa verità come scienza; e seguendo Boezio, se è vero che non vi è contraddizione tra l'esser-futuro di un evento e il suo esser contingente, si dovrà concludere che non è neanche contraddittorio il poterlo conoscere, poiché tutto ciò che è vero è anche conoscibile. E poi, in definitiva, che cosa esprime la locuzione "futuro contingente"? Il fatto di essere futuro di un evento e il suo poter non-essere: e tra queste due cose non vi è contraddizione poiché

“molte tra le cose che possono essere, non sono; e dunque molte cose sono, che potrebbero anche non essere. Dunque l'esser-futuro e il poter-non-essere possono facilmente concordare, e perciò possono concordare la scienza degli eventi futuri e la contingenza di questi ultimi”²².

Ecco dunque la soluzione: se anche noi negassimo l'esistenza di una prescienza delle cose future da parte di Dio, resterebbe sempre il fatto che l'esser-futuro di un ente si mostra solo *dopo* che esso è accaduto, e resterebbe sempre anche il fatto che delle cose future fanno parte anche le cose contingenti, cioè quelle che accadono per “una causa in sé libera”. E allora, se a questo stato di cose “si aggiunge” la prescienza, essa non toglierà affatto la contingenza, giacché tale prescienza “si riferisce alle cose future quasi in maniera del tutto estrinseca e non muta le loro cause, né il loro modo di causare, ma lo prende soltanto in considerazione [*intuetur*].

22. “Jam vero probatur antecedens, quia esse futurum contingenter duo tantum dicit, scilicet, futurum esse, et posse non esse; sed haec duo non involvunt inter se repugnantiam, nam multa esse possunt quae non fient; ergo multa etiam fient quae possent non fieri; ergo futurum esse et posse non esse facile possunt in concordiam redigi; ergo et scientia futurorum cum eorum contingentia”; F. SUÁREZ, *De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus* cit., lib. I, cap. IX, § 3, 332. Il riferimento è ad AGOSTINO, *De Civitate Dei*, l. V. capp. 4 e 10 e S. BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, l. V, § 6.

Dunque, se anche viene aggiunta la prescienza, non viene tolta la contingenza”²³.

L’argomento diviene poi ancora più incalzante quando si passa dalla considerazione dei futuri contingenti in assoluto o in generale, a quella dei futuri contingenti “condizionati”, vale a dire riferiti alle condizioni spazio-temporali in cui di volta in volta essi di fatto si producono. Si tratta di situazioni come quelle espresse dalle seguenti locuzioni: “Se Pietro fosse qui adesso, farebbe questo e questo”, nel senso che eserciterebbe in un certo modo —condizionato, appunto, dalla circostanza relativa— la sua volontà libera. In linea di principio, la presenza di una tale cognizione in Dio non pone seri problemi se riferita a persone o condizioni solo possibili, ma che non si daranno mai effettivamente nel futuro, come per esempio la cognizione di ciò che farebbe Adamo se fosse stato lui ad essere tentato dal demonio, prima di Eva. I problemi nascono invece soprattutto quando quelle persone vengano considerate “rispetto alle occasioni e alle azioni che un giorno accadranno di fatto”, e se “questa apprensione possa essere intesa anticipatamente [*praeintelligi*] nella semplice intelligenza di Dio, prima ancora che alcunché sia definito o permesso rispetto a tale effetto”. E questo non solo nel senso di una mera possibilità (cioè delle diverse condizioni che possono verificarsi), ma nel senso più preciso di una conoscenza di quelle

23. “...nulla esset praescientia quae contingentiam auferret; sed quod nunc addatur praescientia, nihil facit ad contingentiam auferendam; quia illa quasi omnino extrinsece se habet ad res futuras, et non immutat causas earum, nec modum causandi, sed intuetur solum; ergo etiam addita praescientia non tollitur contingentia” (F. SUÁREZ, *De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus* cit., lib. I, cap. IX, § 4, 332). Interessante è come Suárez recuperi quello che a suo parere è il senso autentico della tesi di Tommaso sulla prescienza divina dei futuri contingenti: “sebbene infatti assumiamo che la scienza della volontà divina sia una causa necessaria, tuttavia, in forza della stessa volontà divina, essa si adatta al modo di agire della causa prossima e in tal modo non impedisce che accada un effetto contingente. Di qui sono nate in realtà due questioni molto difficili: la prima, quella che viene chiamata della radice della contingenza, è se essa sia posta nel modo di agire della causa seconda, in modo tale che, sebbene la causa prima agisca per necessità naturale, nondimeno gli effetti sarebbero contingenti. La seconda questione è in che modo la causa prima, nel produrre i suoi effetti o nel concorrere con essi, si adatti alla causa seconda, per preservare la libertà delle sue azioni” (*Ibidem*, lib. I, cap. IX, § 7, 334). E a questo proposito lo stesso Suárez rinvia a quanto da lui stesso affrontato nelle *Disputationes metaphysicae* (XIX, sect. 3 e 4). Per questo vedi *infra* sezione 3.

determinate condizioni che poi si realizzeranno veramente rispetto ad altre. La sfida della prescienza divina qui risulta ancora più acuta: e difatti, come Suárez nota di passaggio, ciò che è in gioco qui non è solo una “verità dottrinale di fede”, e nemmeno “una controversia solo con i filosofi e gli eretici”, ma anche una controversia tutta interna “con i cattolici e i teologi, soprattutto quelli più recenti”²⁴, che maggiormente ne hanno trattato, a differenza dei teologi antichi.

Suárez proporrà, come *vera sententia*, quella secondo cui Dio, grazie alla sua infinita capacità di intelligenza, conosce i futuri condizionati “penetrando immediatamente la verità che si trova in essi o che può essere concepita in essi, senza bisogno di alcun altro medio per conoscerli”. In altri termini, il giudizio divino sarebbe capace di conoscere ogni cosa nella sua ragione eterna. Ma l’eternità va intesa qui come un’estensione tale del giudizio immutabile di Dio, “da non attingere solo ciò che è futuro in una qualche differenza di tempo realmente futura, ma anche ciò che sarebbe futuro in una qualsiasi differenza possibile di tempo, se mai Dio volesse crearla”²⁵.

Con una conseguenza di tutto rilievo in ordine al nostro tema sul rapporto tra causalità e libertà, considerato questa volta come rapporto tutto interno a Dio stesso. Difatti, la prescienza divina dei futuri condizionati “non sembra affatto impedire l’uso della libertà nella volontà divina”, come attesterebbe lo stesso caso “dell’anima beata di Cristo”, che dall’istante della sua concezione ha visto ciò che Dio vide con la sua scienza, e dunque “ha avuto sempre presenti tutti gli atti della sua propria volontà, che poi sarebbero stati compiuti nel corso della sua vita”, senza per questo annullare la libertà con cui di fatto Egli ha compiuto quegli atti. Insomma, se la prescienza fa pensare, in Dio stesso, al dominio della necessità rispetto alla libertà del volere, in realtà essa suppone che la verità di ciò che Dio conosce precedentemente come futuro contingente “dipenda dal libero uso della sua stessa volontà”. E difatti, “Dio non vorrà

24. F. SUÁREZ, *De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus* cit., lib. II, prooemium, 343.

25. F. SUÁREZ, *De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus* cit., lib. II, cap. VII, § 15, 369-370.

qualcosa perché sa che lo vorrà, ma piuttosto lo sa proprio perché lo vorrà”²⁶. L’antecedenza di questo sapere non toglie dunque la libertà nello stesso Dio.

Raccogliendo e sistematizzando tutto questo percorso, Suárez potrà infine presentare nel terzo Opuscolo una “soluzione del problema” (*Brevis resolutio quaestionis de concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario*). Proviamo a compendiare i suoi passaggi fondamentali. Partendo dalla ridefinizione della controversia:

“Tutti [...] conveniamo sul fatto che gli uomini hanno bisogno di un aiuto divino soprannaturale e gratuito, sia eccitante che rafforzante [*tam excitante quam adjuvante*], per poter compiere delle opere soprannaturali. E tutti siamo anche concordi nell’insegnare che questi aiuti in molti uomini sono sufficienti, in senso proprio, sebbene non producano in essi degli effetti [...]. Ma in altri uomini tali aiuti sono efficaci, come risulta chiaro dal fatto che molti uomini, preparati e rafforzati dagli aiuti divini, si convertono, credono e fanno penitenza, e compiono altri atti soprannaturali [...]. Il punto controverso è dunque che cosa aggiunga questo aiuto efficace all’aiuto sufficiente, ossia perché mai quest’ultimo in un uomo abbia un’efficacia attuale, e in un altro uomo no”²⁷.

E qui si fronteggiano due tesi. La prima, quella diciamo così di parte “domenicana” (come si è detto rifiutata da Suárez), sostiene che l’aiuto efficace aggiunga all’aiuto sufficiente “un qualche aiuto

26. F. SUÁREZ, *De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus* cit., lib. II, cap. VIII, § 11, 375.

27. “Convenimus omnes [...] homines indigere divino auxilio supernaturali et gratuito, tam excitante quam adjuvante, ad opera supernaturalia praestanda. Rursus omnes docemus haec auxilia in multis hominibus esse vere ac proprie sufficientia, etiamsi in eis non habeant effectum [...]. In aliis vero hominibus sunt haec auxilia efficacia; satis enim per se constat plures homines, his divinis auxiliis praeparatos et adjutos, converti, credere et poenitere, aliosque supernaturales actus operari [...]. Punctus ergo controversiae est, quid addat hoc auxilium efficax supra auxilium sufficiens, aut cur in uno habeat actualem efficaciam, et non in alio”; F. SUÁREZ, *Brevis resolutio quaestionis de concursu et efficaci auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario*, § 1, C. BERTON (ed.), *Opera omnia* (Vivès, Parisiis, 1866) 11: 376.

di Dio distinto dallo stesso atto libero con il quale la volontà [dell'uomo] acconsente alla vocazione di Dio, e costituisce dunque la causa di quell'atto, e per sua natura lo precede"²⁸. E di conseguenza, qualora mancasse questo aiuto aggiuntivo, risulterebbe annullato o impotente lo stesso aiuto sufficiente, in quanto non passerebbe mai a concretizzarsi in un effetto reale di tipo soprannaturale. Diverse sono le ragioni per cui tale sentenza viene respinta. Tra di esse ricordiamo anzitutto quella per cui, se si seguisse tale sentenza, sarebbe falso che Dio vuole salvare tutti gli uomini (come afferma invece esplicitamente san Paolo nel cap. 2 della I lettera a Timoteo), mentre sarebbe vero (contro quanto afferma invece il Concilio Tridentino) che Dio abbandona l'uomo prima che l'uomo abbandoni Dio. In tal modo è come se Dio comandasse all'uomo qualcosa di impossibile all'uomo, senza peraltro dargli neanche i mezzi necessari per compiere quello che gli comanda. Ma questo "è contro la fede"²⁹. La seconda, importante ragione per rifiutare la sentenza in questione riguarda il fatto —già più volte considerato in precedenza— che un tale aiuto aggiunto contraddirebbe alla libertà. Infatti l'aiuto infuso da Dio sarebbe ricevuto solo passivamente dalla nostra volontà, e quest'ultima verrebbe necessariamente determinata ad acconsentire alla chiamata, quindi in maniera non libera. Sarebbe in altri termini impossibile non operare atti soprannaturali³⁰. Inoltre la conseguenza paradossale sarebbe che, dipendendo necessariamente l'atto della volontà dalla presenza o dall'assenza dell'aiuto efficace, indirettamente Dio sarebbe anche l'autore delle tentazioni e delle azioni malvagie dell'uomo, impossibilitato ad aderire al bene liberamente³¹.

La seconda tesi —quella che Suárez considera la "sentenza vera"— parte invece dall'assunzione "cattolica" secondo cui l'uomo non è capace di nessun *opus pietatis* che gli ottenga la vita eterna in base alle sole forze del suo libero arbitrio e senza l'intervento dell'*opus divinae gratiae*. Anzi, la stessa legge naturale non potrebbe

28. F. SUÁREZ, *Brevis resolutio quaestionis* cit., § 3, 377. Cfr. *supra*, nota 15.

29. F. SUÁREZ, *Brevis resolutio quaestionis* cit., § 17, 379.

30. Cfr. F. SUÁREZ, *Brevis resolutio quaestionis* cit., § 26, 380-381.

31. Cfr. F. SUÁREZ, *Brevis resolutio quaestionis* cit., § 34, 383.

essere conservata a lungo senza l'aiuto della grazia divina. Per questo,

“se mediante questo aiuto della grazia —come insegna la stessa fede cattolica— il libero arbitrio non viene tolto, ma viene piuttosto liberato, sanato e soccorso, allora cercheremo di illustrare la concordia di questa libertà con la grazia, per recedere completamente dall'errore dei Luterani, e dimostreremo la falsità delle calunnie degli eretici dei nostri tempi, secondo cui il libero arbitrio sarebbe solo un titolo nominale, ossia sarebbe un nome senza cosa”³².

3. UNA CAUSA EFFICIENTE NON NECESSARIA, MA LIBERA: IL PROBLEMA DELLA PREDESTINAZIONE

Il punto è dunque come legare la *necessità* della grazia con la *libertà* del volere, ossia come connettere e coordinare questi due tipi di causalità, quella necessaria e quella libera. Per questo è utile riferirsi a quanto lo stesso Suárez aveva esposto nelle *Disputationes metaphysicae*, apparse tre anni prima di questi Opuscoli teologici, in particolare nella Disputatio XIX sulle cause che operano necessariamente e su quelle che operano liberamente o in maniera contingente (*De causis necessario et libere seu contingenter agentibus. Ubi etiam de fato, fortuna et casu*)³³. Il rimando non è solo opportuno

32. “Cum autem eadem fides Catholica doceat per hoc auxilium gratiae non tolli liberum arbitrium, sed liberari, sanari, et juvari, ita concordiam hanc libertatis ac gratiae declarare studemus, ut integre et omni ex parte a Lutherano errore recedamus, falsaque demonstremus esse calumnias haereticorum hoc tempore dicentium, liberum arbitrium rem esse de solo titulo, aut titulum sine re”; F. SUÁREZ, *Brevis resolutio quaestionis* cit., § 37, 384.

33. All'interno delle 54 *Disputationes metaphysicae*, Suárez dopo aver considerato la natura di “scienza”, propria della metafisica, il suo oggetto (*l'ens inquantum ens*), il suo metodo e il suo fine (Disp. I-III), nonché le tre proprietà essenziali dell'ente (unità/distinzione, verità/falsità, bontà/male) passa a trattare le cause proprie dell'ente, non solo la causa che crea l'ente, ma soprattutto le cause che l'ente stesso esercita in quanto tale: causa materiale, formale, efficiente, finale ed esemplare, attraverso ben 16 Disputazioni (dalla XII alla XXVII). Tanto che la trattazione della causa può essere considerata come il prolungamento delle proprietà trascendentali dell'ente. Sulla questione cfr. V. CARRAUD, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz* (Presses Universitaires de France, Paris, 2002) 103 ss.

per comprendere i presupposti metafisici del lavoro teologico suareiziano, ma è richiesto dalla stessa opzione metodologica e sistematica compiuta dal nostro autore, il quale —come è detto esplicitamente all’inizio delle *Disputationes*— ritiene che il discorso puramente razionale e naturale sia chiamato a “compiere” (*perficere*) il discorso rivelato e soprannaturale. Così, circolarmente, le verità di fede si servono delle verità metafisiche per essere illustrate, ma la metafisica trova il suo nuovo impulso grazie alle esigenze della teologia³⁴.

In particolare nella sezione II della *Disputatio XIX* la discussione verte sul problema “se tra le cause efficienti ve ne siano alcune che operano senza necessità e con libertà” (*Utrum inter efficientes causas sint aliquae absque necessitate et cum libertate operantes*). Opportunamente Suárez nota che:

“Tale questione è molto grave e molto estesa, e dipende in gran parte dalle difficoltà teologiche che nascono dai misteri soprannaturali della grazia e della predestinazione divina. Tuttavia, in questa sede [nelle *Disputationes metaphysicae*] essa verrà trattata solo per quello che se ne può definire sulla base dei principi naturali. Se dunque ci riferiamo alla ragione naturale, sembra che vi siano molte ragioni con cui provare che non vi può essere alcuna causa efficiente priva di un’intrinseca necessità di agire”³⁵.

Sul problema della causa (efficiente) tra teologia e metafisica vedi: C. ESPOSITO, *Existence, relation, efficience. Le nœud Suarez entre métaphysique et théologie*, in V. CARRAUD, C. ESPOSITO (eds.), *L'existence*. Numero monografico “Quaestio – Annuario di storia della metafisica” 3 (2003) 139-161.

34. Mi permetto di rinviare a questo proposito a C. ESPOSITO, *Introduzione* a F. SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche I-III*, con testo latino a fronte, C. ESPOSITO (ed.) (Bompiani, Milano, 2007) 7-39 (si veda anche l’Appendice su *Le “Disputationes metaphysicae” nella critica contemporanea*, 747-853).

35. “Haec quaestio est gravissima et latissima et magna ex parte pendet ex difficultatibus theologicis quae oriuntur ex supernaturalibus mysteriis gratiae et praedestinationis divinae; hoc vero loco solum est tractanda quantum ex naturalibus principiis definiri potest. Si ergo naturalem rationem spectemus, videtur multis rationibus probari nullam esse posse causam efficientem absque intrinseca necessitate agendi”: F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae universam doctrinam duodecim librorum Aristotelis comprehendentes*, in C. BERTON, *Opera omnia* (Vivès, Parisiis 1866) voll. 25-26 (ristampa anastatica: Georg Olms, Hildesheim-Zürich-New

Vediamo solo alcune di queste ragioni³⁶. 1) La principale riguarda il fatto che quando noi pensiamo alla causa prima, quella da cui tutte le altre promanano, non possiamo che pensarla come ciò che “opera in base alla necessità della natura”, e quindi tale necessità deve segnare anche le cause che derivano da essa. 2) Tuttavia, se anche supponessimo che la causa prima non agisca per necessità, ma liberamente, resta il fatto che tutte le cause seconde sono tali in quanto mosse dalla prima, e dunque quand’anche questa fosse libera, le seconde sarebbero necessitate (cioè mosse per loro natura) da essa. 3) Se poi vi sono cause che producono degli effetti senza necessità, potranno essere soltanto l’uomo e le intelligenze create: solo che queste ultime, in quanto presiedono al moto dei cieli, non possono essere libere ma devono essere necessitate, altrimenti invertirebbero arbitrariamente l’ordine dell’universo; e l’uomo, da parte sua, è pur sempre soggetto nelle sue azioni e nei suoi costumi agli influssi celesti. 4) E se una causa agisse senza necessità dovrebbe avere la facoltà o la potenza di trattenere o contenere la sua operazione, pur in presenza di tutti i requisiti per operare. Ma una tale potenza inibente gli effetti necessari delle cause in realtà non si riscontra mai nelle cose create, le quali sono tenute appunto a seguire il corso della necessità naturale. Si dirà che nell’uomo tale potenza potrebbe essere attribuita all’intelletto, solo che quest’ultimo agisce dando il suo assenso a ciò che si conosce e quindi non può valere come una facoltà che si oppone alla necessità naturale. 5) Tanto meno tale facoltà potrebbe essere attribuita alla volontà, la quale di per sé è cieca e agisce sempre in quanto è mossa e determinata in maniera efficace dall’intelletto. E quindi la mancanza di necessità (ossia la libertà come potenza di resistenza agli effetti determinati dalla natura) va esclusa, oltre che nell’azione dell’intelletto, anche nell’operare della volontà.

Ora, la strada per valutare la correttezza di questa tesi (che, ripetiamolo, afferma l’intrinseco carattere necessitante di ogni causa efficiente) passa per Suárez da una chiarificazione semantica, senza la quale si rischierebbe di usare in maniera equivoca i termini in

York, 1998²), Disp. XIX, sect. II, § 1 (vol. 25: 693).

36. Per quello che segue vedi F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae* cit., Disp. XIX, sect. II, §§ 1-7, 693-694.

questione. Cosa significhiamo, dunque, con le parole “necessario” e “libero” e, di conseguenza, in che modo andrà intesa correttamente la loro opposizione?

[a.] “In senso proprio e dialettico, *necessario* si oppone tanto a *impossibile*, quanto a *non-esser-possibile*”, e in tal modo si dice necessaria un’azione che non può non accadere.

[b.1] Ma *necessario* può anche essere usato come “opposto a volontario”, in senso “negativo”, come quando si chiamano “necessarie tutte le cose che, pur essendo massimamente naturali, mancano però di conoscenza”.

[b.2] *Necessario* si oppone poi a *volontario* anche nel senso della “contrarietà”, e significa “ciò che è violento e coatto in quanto contrario all’appetito elicito” (intendendo quest’ultimo sia nella sua forma perfetta, come appetito razionale, sia nella sua forma imperfetta, come appetito sensitivo).

[c.] Passando al termine “libero”, anzitutto siamo soliti opporlo a necessario —assumendo *liberum* come derivante dal verbo *libero*— e possiamo identificarlo seguendo i diversi significati del suo opposto. Così chiameremo libera in prima istanza un’azione che “è libera da ogni necessità”, ossia che non possiede nessuna delle suddette necessità (ciò che peraltro, nota Suárez, si può trovare solo in Dio, e talvolta in alcuni uomini onesti, mossi dal desiderio dell’onestà e della giustizia).

[d.] *Libero* può essere usato poi per indicare ciò che “esclude non solo la necessità propria, ma anche la servitù”, così come nella Scrittura coloro che sono “santificati” per la grazia sono chiamati in senso proprio liberi dalla servitù del peccato.

[e.] In un altro senso, però, *libero* significa “non coatto”, cioè semplicemente *volontario*: in tal senso la libertà “non esclude la necessità prima, la quale consiste nell’esser determinato ad un effetto senza poter sospendere l’azione, ma esclude solo la violenza e la coazione”. Tale libertà è presente non solo negli uomini, ma anche nei bruti (sebbene in maniera imperfetta, perché non razionale). Su questa base alcuni —“soprattutto gli eretici”— ritengono che le azioni degli uomini “sono libere solo perché perfettamente volontarie”. In questo caso *liberum* non deriverebbe da *libero*, ma da *libet*, cioè appunto “piacere” o “esser gradito”.

[f.] Infine, *azione libera* — “nel senso più proprio” — si chiama quella che è “veramente libera da quella necessità che possiedono nel loro agire le cose naturali e irrazionali”. Ora,

“È di questa [ultima] libertà che noi discutiamo propriamente qui [nella *Disputatio XIX*], al modo in cui essa è sempre stata discussa anche dai filosofi antichi: nessuno infatti ha mai dubitato, o ha potuto dubitare, che in molte loro azioni gli uomini operino spontaneamente e si muovano in virtù della propria volontà nel determinare delle opere, in base alla conoscenza previa di esse. Ciò che invece è oggetto di controversia è se in ciò che è volontario sia inclusa anche la necessità e la determinazione ad un effetto”³⁷.

Contro la permanente tentazione propria di alcuni filosofi antichi, i quali ritenevano che tutte le cause dell’universo, anche quelle umane e volontarie, siano determinate dalla necessità dei cieli e del fato, bisogna ribadire come “evidente alla ragione naturale ed emergente di fatto nell’esperienza, che l’uomo in molti suoi atti non è condotto dalla necessità ma dalla sua volontà e libertà”³⁸. Un’evidenza e un’esperienza riconosciute peraltro dai “più sapienti tra i filosofi” (da Platone ad Aristotele, da Plutarco a Cicerone ecc.) e che, a partire da Agostino, “è stata sempre e in ogni modo difesa anche dai Padri della Chiesa, e da tutti gli scolastici e filosofi cattolici” sino al Concilio Tridentino³⁹. In questo caso, evidentemente, la libertà

37. “Ultimo tamen ac propriissimo modo dicitur actio libera quae vere libera est ab ea necessitate quam in agendo habent res naturales et irracionales. Et de hac libertate seu non necessitate disputamus proprie in praesentia quaestione; et in hoc sensu disputata fuit semper etiam ab antiquis philosophis; nullus enim unquam dubitavit, vel dubitare potuit, an operentur homines in multis actionibus suis spontaneae et propria voluntate sese moventes et applicantes ad opus praevia cognitione, sed an in hoc ipso voluntario misceatur necessitas et determinatio ad unum, hoc est quod in controversiam vocatum est”: F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae* cit., Disp. XIX, sect. II, § 9, 695.

38. “Dico ergo primo evidens esse naturali ratione, et ipso rerum experimento, hominem in multis actibus suis non ferri ex necessitate, sed ex voluntate sua et libertate”: F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae* cit., Disp. XIX, sect. II, § 12, 696.

39. “Ac denique Conc. Tridentinum, sess. VI, c. 4, et can. 4 et 5, ut nostrae voluntatis libertatem tueatur, docet eam in suis actibus non mere passive se habere, sed acti-

non è da intendersi semplicemente come ciò che si oppone alla coazione, ma anche e soprattutto come “ciò che esclude la necessità nell’operare”⁴⁰, e quindi come la facoltà della *spontaneità*. Insomma, tra le cause efficienti create, alcune sono agenti liberamente. Solo per questo —come si è visto in precedenza— si pone il problema di come conciliare la grazia (e la predestinazione) con la libertà. Ma spontaneità dice “indifferenza” del libero arbitrio. Come connettere questa indifferenza con l’esser-mossi dalla grazia?

Interessante, a questo riguardo, è il confronto e la discussione riportata da Suárez tra la posizione di Scoto e quella di alcuni “seguaci di san Tommaso” (tra cui il Gaetano, il Ferrarese, Capreolo ecc.). **Il primo negherebbe decisamente che, in presenza di una prima causa agente per necessità naturale, la causa seconda possa essere libera.** Tra un Dio necessario e un uomo che agisca liberamente non vi può essere che contraddizione in termini. E il motivo starebbe nel fatto (già visto in precedenza) che la causa seconda non agisce se non in quanto mossa dalla prima, e se la prima agisce necessariamente, muoverà necessariamente la seconda. I tomisti invece affermerebbero che la libertà o la contingenza della causa libera è possibile anche nel caso la causa prima sia necessaria. Qui il motivo starebbe nel fatto che se un effetto dipende da più cause, alcune possono essere certe, altre incerte: ma allora l’effetto sarà incerto o imperfetto (insomma, non semplicemente necessario). Ora, secondo Suárez, la discussione (nella quale non entriamo qui) è viziata da un ambiguo uso del termine “libertà”, soprattutto nella sovrapposizione indebita tra l’“indifferenza del giudizio”, che è la “radice della libertà”, e la stessa “libertà formale”, o meglio “una qualche facoltà formalmente libera”. Ora, in sé stesso il giudizio non è libero ma solo indifferente in riferimento all’oggetto, il quale non è posto in modo da trarre necessariamente a sé la volontà⁴¹.

ve illos operari, insinuans usum libertatis consistere in actione, facultatem autem libertatis in potentia aliqua quatenus activa est. Atque ita simul probatum relinquitur inter causas efficientes creatas aliquas esse libere agentes, quod in praesenti disputatione principaliter intendimus”: F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae* cit., Disp. XIX, sect. II, § 22, 700.

40. F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae* cit., Disp. XIX, sect. II, § 12, 696.

41. Cfr. F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae* cit., Disp. XIX, sect. IV, § 4, 707.

Per quanto riguarda l'adeguata definizione della libertà come facoltà formale, sono richiesti due elementi: 1) anzitutto il fatto che essa è una "potenza attiva", la quale, in base alla sua stessa facoltà possiede la forza di esercitare e di sospendere la sua azione. 2) In secondo luogo, bisogna considerare il fatto che tale facoltà, esercitandosi in atto, è disposta e preparata al suo effetto in modo tale che, una volta posti tutti i requisiti per agire, possa agire oppure non agire⁴².

Ora, in riferimento a questa duplice struttura dell'azione della volontà come causa libera, duplice sarà la modalità con la quale Dio stesso può muovere il volere umano, concorrendo alla sua causazione: una mozione "antecedente il concorso attuale all'atto della volontà", e una mozione consistente nello stesso concorso attuale. La prima, osserva Suárez è "poco nota" in metafisica, cioè in base ai soli principi di natura, mentre è ben nota in teologia, e va intesa come il principio, o per così dire l'atto primo dell'azione della volontà (come per esempio, nota Suárez, il giudizio di agire bene è il principio dell'atto di volontà con cui tale bene è amato). La seconda mozione è invece più nota per luce naturale, poiché "in senso fisico è più intrinsecamente necessaria all'azione della creatura", ed è annoverata tra i requisiti concomitanti dell'atto volontario, appunto perché "il concorso di Dio è incluso essenzialmente nell'azione della creatura"⁴³.

La prima delle due suddette mozioni è tale che, una volta posta, la volontà potrebbe anche *non* operare l'atto in vista del quale tale mozione gli è data da Dio (in altri termini, l'uomo potrebbe anche non consentire a quella mozione; come pure quando la segue potrebbe pur sempre non seguirla). La seconda mozione, invece, è come una causa prima dalla quale non può non seguire la causa seconda. E dunque, una volta posta questa seconda mozione "la

42. "Ut ergo difficultatibus propositis satisfaciamus, retinenda imprimis et explicanda est illa descriptio facultatis liberae, in qua duo postulantur. Unum est quod illa sit potentia activa, ex se et ex sua interna facultate habens vim ad exercendam et suspendendam actionem suam. Aliud est quod illa facultas, dum exercet actum, ita sit disposita et proxime (ut ita dicam) praeparata ad opus ut, positis omnibus requisitis ad agendum, possit agere et non agere": F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae* cit., Disp. XIX, sect. IV, § 8, 708.

43. F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae* cit., Disp. XIX, sect. IV, § 13, 710.

volontà non può non essere mossa, sebbene neghiamo che questo contraddica all'uso della libertà, poiché tale nozione non è uno dei prerequisiti dell'atto, ma è inclusa essenzialmente nella stessa azione della volontà⁴⁴.

4. L'AZIONE DIVINA NELLA LIBERTÀ UMANA: L'ORDINE
SOPRANNATURALE DELLA NATURA

Torniamo in conclusione di questo nostro percorso alla *Brevis solutio* degli Opuscoli sul Concorso della grazia divina rispetto alla libertà umana. E lo facciamo per verificare in che modo —secondo un procedimento tipico del lavoro teologico-metafisico di Suárez, che altrove abbiamo proposto di connotare in senso specificamente “barocco”— la dottrina cattolica viene pensata e tradotta come un vero e proprio *framework* ontologico della natura umana; e quest'ultima a sua volta viene pensata come una naturalizzazione della dottrina rivelata⁴⁵.

La congiunzione tra “la necessità della grazia” e il “vero uso della libertà” si era rivelata decisiva per pensare *entrambi* i termini della questione: l'imperscrutabile azione divina acquista tutto il suo senso e il suo peso proprio in quanto rivolta alla libertà umana, affinché quest'ultima possa esercitare realmente se stessa; e l'esercizio della volontà libera è condizione ineliminabile per comprendere che senza la grazia divina l'azione umana mancherebbe del suo principio più proprio. Non a caso, è proprio la figura di Cristo che viene presentata qui come il sigillo di tale congiunzione, in questo caso a partire dalla Parola secondo cui “Senza di me non potete fare

44. “De altera vero motione procedit proprie difficultas quam tractamus; nam illa est qua per se et essentialiter pendet actio causae secundae a prima; et, ut dixi, non est aliud quam ipse concursus Dei, de quo cur motio dicatur, dicemus inferius et tractando de dependentia causa secunda a prima in operando. De hac ergo motione verum est, illa posita, non posse voluntatem non moveri; negamus tamen id repugnare usui libertatis, quia illa motio non est ex conditionibus praerequisitis ad actum, sed essentialiter includitur in ipsamet actione voluntatis”: F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae* cit., Disp. XIX, sect. IV, § 15, 710.

45. Cfr. C. ESPOSITO, *Suárez and the Baroque Matrix of Modern Thought*, in R. FASTIGGI-V. SALAS (eds.), *A Companion to Francisco Suárez* (Brill, Leiden-Boston-Köln, 2013).

nulla” o “Nessuno può venire a me se non è attirato dal Padre mio”.

Questo aiuto gratuito, sempre seguendo la dottrina di Trento, era poi stato proposto da Suárez nel duplice senso di *auxilium adjuvans* e *auxilium excitans*, intendendo nel primo caso il fatto che la grazia ci “rafforza” quando operiamo, e nel secondo che essa ci “previene”, chiamandoci, e ci “eccita” ad operare bene. Qui si illumina il mistero della vocazione divina, quando cioè Dio dà inizio alla nostra salvezza e “comincia a operare in noi senza di noi, ossia senza i nostri meriti e senza la nostra libera cooperazione o disposizione, ma per sua sola libertà, e grazia”. Se è vero infatti che per Suárez Dio —come più volte si è sottolineato— non ci concede la grazia “senza di noi”, tuttavia vi è un punto di precedenza assoluta, in cui Egli “tocca i nostri cuori”, prima ancora che noi possiamo consentire a questa sua iniziativa. Questa è quella che si chiama la “grazia operante” di Dio rispetto all’uomo⁴⁶.

Rimane così sempre aperto il problema della vocazione/predestinazione cristiana: *non* è infatti scontato che la chiamata divina abbia lo stesso effetto in tutti coloro cui essa è rivolta (“...non tutti quelli che sono stati invitati al banchetto son voluti venire...”, Mt 22, 1-14); e tuttavia, anche in coloro che non accettano l’invito, la vocazione divina è “sufficiente a conferire loro il potere e l’arbitrio” di venire, *se lo vogliono*. In altri termini, nella vocazione per grazia eccitante è *già inclusa* la grazia operante che muove la volontà. Anzi, ad essere precisi, esse sono “una stessa cosa”⁴⁷. Dio dà la grazia sufficiente —insieme eccitante e rafforzante— affinché nell’uomo si produca il “potere di voler credere” (*potestas volendi credere*). Così la vocazione divina —ossia la grazia come causa dell’uso della volontà libera in ordine ad azioni soprannaturali— sarà sia “esteriore” (ad esempio attraverso la dottrina) che “interiore” (l’illuminazione e l’ispirazione dello Spirito Santo).

Ancora una volta ci troviamo qui di fronte ad un processo di inclusione: Dio fornisce la condizione *sufficiente* —o vocazione—

46. F. SUÁREZ, *Brevis resolutio quaestionis* cit., § 38, 384-385.

47. “Haec ergo vocatio per excitantem gratiam fit; et haec eadem est gratia operans, per quam Deus solus operatur in nobis, ut velimus”: F. SUÁREZ, *Brevis resolutio quaestionis* cit., § 38, 384-385. Cfr. *Ibidem*, § 39, 385.

perché gli uomini possano volere ciò che è soprannaturale; ma, inclusa in tale condizione sufficiente, è già presente quella “grazia eccitante interiore che è semplicemente *necessaria* al volere”⁴⁸. Dal punto di vista della dinamica dell’atto libero soprannaturale e del suo oggetto, nient’altro è richiesto, oltre all’aiuto efficace di Dio che dall’interno, per così dire, anima e sostiene la vocazione fondamentale della volontà:

“ogni uomo che opera, in atto, un atto soprannaturale, possiede un aiuto efficace. Ma nel passaggio dall’uomo che possiede un aiuto sufficiente, senza un’operazione attuale, all’uomo che opera in atto grazie a quell’aiuto, non è necessario che si aggiunga alcunché, tranne l’attuale concorso [divino] e la stessa operazione [della volontà umana]. Dunque, l’aiuto efficace non aggiunge e non pone nell’uomo niente di necessario rispetto all’aiuto sufficiente, se non appunto il concorso attuale e l’influsso dell’atto soprannaturale proporzionato”⁴⁹.

Se gli “eretici dei nostri tempi” negano che possa esserci un *auxilium sufficiens* se non ci fosse l’*auxilium efficax*, Suárez riporta invece, e quasi riassume il secondo tipo di aiuto all’interno del primo. **In tale prospettiva l’aiuto efficace risulta essere come un’esplicitazione che proviene dall’interno dell’aiuto sufficiente, quasi immanente a quest’ultimo.** L’ordine della grazia pervade e intride di sé, per così dire, l’ordine della natura, nella misura in cui da esso dipende — come dalla causa prima — la possibilità dello stesso atto soprannaturale del libero arbitrio (come è per es. la fede). Questo stesso aiuto *sufficiente* sarà poi anche *efficace*, o meglio, diventerà efficace allorquando la volontà libera dell’uomo acconsentirà alla grazia divina. Come una virtualità che emerge in una realizzazione.

48. F. SUÁREZ, *Brevis resolutio quaestionis* cit., § 40, 385.

49. “...omnis homo, qui actu operatur supernaturalem actum, habet auxilium efficax; sed in homine prius habente auxilium sufficiens sine actuali operatione, et postea actu operante per illud auxilium, nihil necessario additur praeter actualem concursum, et operationem ipsam; ergo auxilium efficax nihil necessario addit, vel ponit in homine ultra auxilium sufficiens praeter actualem concursum et influxum actui supernaturali proportionatum”: F. SUÁREZ, *Brevis resolutio quaestionis* cit., § 46, 387.

A questo fine non è richiesto un *surplus* di aiuto da parte di Dio, perché esso è già per così dire impiantato nella natura, appunto come un suo ordine virtuale. E perciò, quando la volontà naturale, come causa libera, produce un effetto di tipo soprannaturale (nell'unico senso possibile di questa produzione, certo, e cioè come conversione e assenso all'iniziativa divina), non si tratta in senso proprio di un'azione divina, ma della stessa libertà umana che compie se stessa. Ma essa può auto-determinarsi per il solo motivo che è esattamente questo l'influsso della causa prima divina sulla causa seconda della volontà libera. È per necessità che la volontà può —e deve— essere una causa libera:

“...si dice che Dio non dà solo il potere di operare, ma anche la volontà; anzi, da questo punto di vista si dice che Egli solo opera in noi, affinché noi vogliamo, come Agostino spiega chiaramente in molti luoghi, poiché senza dubbio in questo genere di cause morali —prevenienti, persuadenti e inducenti— è solo Dio che insegna più interiormente e attrae l'uomo. Tuttavia, nell'uomo che presta il suo consenso resta sempre integro il diritto della libertà, e per questa ragione, sebbene sia solo Dio a operare affinché noi vogliamo, non è però Lui solo ad operare questo volere, ma lo opera con noi. Egli è la sua causa principale, ma non la causa totale. E tuttavia, a motivo di questo influsso principale diciamo che Dio opera il volere e il compiere”⁵⁰.

Dio opera il volere esattamente *perché* il volere dev'essere compiuto dall'uomo. Il suo concorso alla volontà umana, e lo stesso aiuto

50. “...Deus dicitur dare non solum potestatem operandi, sed etiam voluntatem; imo sub illa ratione dicitur ipse solus operari in nobis ut velimus, ut Augustinus disertè explicat multis in locis, quia nimirum in eo genere causae moralis praevenientis, suadentis et inducentis, solus Deus est qui docet interius, et trahit homine; quamquam in praestando consensu semper homini relinquatur integrum jus libertatis suae, ratione cuius, licet Deus solus operetur ut velimus, non tamen Deus solus operatur ipsum velle, sed nobiscum illud operatur, et est principalis, non tamen totalis causa ejus; ratione tamen illius principalioris influxus dicitur operari velle et perficere”: F. SUÁREZ, *Brevis resolutio quaestionis* cit., § 56, 389.

della grazia, non costituiscono un'aggiunta ma la radice della nostra libertà.