

IV JORNADAS ÍTALO-ARGENTINAS DE TÓPICA Y FILOSOFÍA DEL  
DERECHO

**LAS RAÍCES ESPIRITUALES DE LA RAZÓN, LA LEY Y EL  
DERECHO**

**LA TEORÍA DEL ESPÍRITU Y SUS FALSIFICACIONES**

**LA POTENZA OBBEDIENZIALE DELLO SPIRITO UMANO: IL  
DRAMMA PERSONALE E SOCIALE DEL SUO RIFIUTO**

1. Il dr. Félix Adolfo Lamas ha delineato nel mirabile quadro relativo al programma delle *Jornadas* alcune riflessioni finali.

Tra queste spicca per la sua decisiva rilevanza il tema indicato al punto 13.6...: “El espíritu creado y su potencia obediencial para recibir la gracia”.

Si tratta di un tema della massima rilevanza giacché concerne il rapporto tra la natura umana e il Soprannaturale, nonché la via tramite cui l’uomo, spirito incarnato, è in grado di accedere alla vita stessa di Dio.

San Tommaso e la filosofia tomistica dei secoli a lui successivi hanno trattato questo tema con grande acribia, percorrendo una via molto stretta, che ha dovuto guardarsi da due rischi opposti: da un lato, smarrire la fondamentale verità della trascendenza assoluta di Dio, compiendo l’errore di porre il Soprannaturale in una sorta di continuità con il naturale; da un altro canto, preservare la verità che sussiste effettivamente nell’uomo un desiderio naturale di vedere l’essenza divina.

A questo scopo la filosofia tomista ha elaborato la nozione di *potentia obediencialis*, distinta dall’*appetitus naturalis*, quale appetito definito dalla natura stessa, dunque necessario, in virtù del quale in ogni creatura

intelligente vi sarebbe una tendenza ontologica innata alla beatitudine soprannaturale.

2. Prima di approfondire la nozione di *potentia obedientialis*, occorre svolgere alcune considerazioni di metafisica, che riprendo integralmente dal libro del dr. Lamas *El hombre y su conducta*<sup>1</sup>.

Il maestro argentino ricorda che la proposizione di San Tommaso, che l'anima umana sta al confine tra le creature spirituali e quelle materiali (“anima humana ... est in confinio spiritualium et orporalium creaturarum...”)<sup>2</sup>, pone in modo manifesto due ordini di proporzioni: “En el primer caso, se alude a que el hombre pertenece esencialmente a dos mundos metafisicos: el de las sustancias sensibles (el más alto grado de vida material) y el de las sustancias espirituales (el grado ínfimo de las mismas). Desde este punto de vista, su “ley” es la encarnación del espíritu, y de ahí dos esferas tendenciales, y el viejo conflicto”.

Sul piano metafisico – prosegue Lamas – l'uomo non è autore della sua esistenza né della sua natura. Sia l'esistenza che l'essenza gli vengono dalla fonte dell'essere che è Dio e gli si impongono con necessità.

Inoltre, l'uomo è un *ente finito*, cioè ha una realtà limitata, tanto sul piano fisico dell'esistenza, quanto dell'essenza<sup>3</sup>.

In definitiva: l'uomo “no es el ser, no es la realidad, sino que tiene ser, tiene realidad. Y si no “es” el ser, sino que lo “tiene”, forzosamente lo ha de tener por participación de Aquél que sí es el Ser: Dios, el mismo Ser subsistente. El hombre participa del ser en una medida finita: la de su esencia, específica

---

<sup>1</sup> F. A. LAMAS, *El hombre y su conducta*, con un *Prologo* di M. RONCO, Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino, Buenos Aires, 2013.

<sup>2</sup> SAN TOMMASO, *S. Theol.*, I, q .77, a. 2 respondeo.

<sup>3</sup> LAMAS, *op. cit.*, 134.

e individual. Y esa participación se hace por creación. Dios es, pues, la fuente del ser del hombre. Pero entre Dios y el hombre hay una distancia infinita: la que va del ser subsistente, absoluto, infinito, al ser participado, finito, constreñido a tales y cuales perfecciones y posibilidades. Dios, pues, sin dejar de ser lo más íntimo del hombre, en cuanto es quien le da el ser y lo sostiene en él, es a la vez el más allá absoluto, lo trascendente en sentido estricto”<sup>4</sup>.

3. L’anima umana non è soltanto forma del corpo e principio vitale dei suoi atti, ma è soprattutto principio di atti intenzionali, conoscitivi e volitivi, che trascendono la materia. L’anima umana è, pertanto, spirituale, ove per spirito si intende: “una cierta sustancia que es forma pura –sin materia– o que al menos es en su existencia y en su operación independiente de la materia. O, dicho desde una perspectiva quizás más fundamental, es una sustancia constituida por una relación hacia lo universal en cuanto tal”<sup>5</sup>.

Le potenze operative dell’anima – o facoltà dell’anima – sono i principi efficienti prossimi delle sue operazioni: “Potentia animae nihil aliud est quam proximum principium operationis animae”<sup>6</sup>.

San Tommaso, seguendo Aristotele, divide le facoltà umane in cinque grandi gruppi: vegetative, sensitive, appetitive, motorie e intellettive.

Consideriamo ora soltanto la facoltà conoscitiva superiore, che è l’intelligenza, e la facoltà appetitiva superiore, che è la volontà.

L’intelligenza si divide in due facoltà: l’intelletto agente e l’intelletto possibile. Il primo rende intelligibili in atto i fantasmi della sensibilità,

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, 135.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 144.

<sup>6</sup> S. TOMMASO. *S. Theol.*, I, q.78, a.4.

spogliando l'oggetto delle note individualizzanti provenienti dalla materia<sup>7</sup>. L'intelletto possibile ha tre operazioni proprie: l'apprensione, grazie a cui intende l'oggetto grazie al concetto; il giudizio, grazie a cui formula la verità logica come "adecuación del intelecto con la realidad"<sup>8</sup>; il raziocinio, come movimento della ragione di ricerca delle verità che non sono immediatamente presenti ed evidenti<sup>9</sup>.

L'intelletto possibile presenta due modi di esercizio: "*inteligencia inmediata y razón discursiva*". Aristotele definì la prima *nous* e la seconda *lógos*. Nella filosofia scolastica si parla di *intellectus* e *ratio*.

La facoltà appetitiva superiore è la volontà che ha per oggetto il bene in generale presentatogli dalla ragione<sup>10</sup>.

La volontà opera in due modalità distinte: *voluntas ut natura*, che tende in forma necessaria verso il suo oggetto, e *voluntas ut ratio*, o libero arbitrio, che è padrona del proprio atto, in quanto ha una capacità di elezione.

La *voluntas ut natura* ha per oggetto il bene nella sua massima universalità; consiste nell'appetito verso il fine ultimo e specifico dell'uomo, che Aristotele denominava *eudemonia* e che si può tradurre con felicità o beatitudine.

La *voluntas ut ratio*, cioè la libertà, paragonata con la *voluntas ut natura*, cioè con l'appetito universale del bene: "es la indiferencia dominativa de la voluntad respecto de todo bien finito que, en cuanto tal, y en la medida del conocimiento racional del hombre, no reviste el carácter de la universalidad del bien"<sup>11</sup>.

In definitiva – insegna Lamas – “

---

<sup>7</sup> LAMAS, *op. cit.*, 99.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 100.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 114.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 115.

a) La voluntad, como apetito racional, tiende en principio al bien en general, es decir, a todo aquello que aparece como bueno a la voluntad y que se presenta así a ésta por la inteligencia. Esta tendencia es necesaria y, por lo tanto, ella misma no es libre (*voluntas ut natura*).

b) Pero, además, la voluntad es el apetito superior de todo el hombre y, en cuanto tal, tiende al bien íntegro de su naturaleza. De ahí que el bien o la perfección de ésta, entendida en general, no es tampoco objeto de libertad, sino de un querer necesario: el hombre ama naturalmente su felicidad, y no puede dejar de amarla, aunque se equivoque respecto de los medios para alcanzarla (este aspecto corresponde también con la denominada *voluntas ut natura*).

c) La voluntad, en cuanto apetito racional, no conoce inmediatamente el Bien Absoluto, tal como Él es, sino sólo indirecta y mediatamente, y más bien abstractamente y no concretamente. De tal modo, el Bien Absoluto no aparece en esta vida como tal, con todas sus determinaciones, y por lo tanto no es objeto necesario del querer de la voluntad. Pero, si el hombre conociera a Dios tal como es, “cara a cara”, en la expresión del Apóstol San Pablo, entonces ya no podría dejar de quererlo, es decir, la voluntad sería atraída necesariamente por Él”<sup>12</sup>.

4. Poste le nozioni fondamentali relative all’intelligenza e alla volontà, si è ora in grado di comprendere la nozione di *potentia obedientialis*.

Come si concilia il desiderio naturale di vedere Dio, come slancio vitale di un principio interiore che è della creatura umana, con la trascendenza di Dio? Come si accorda il Soprannaturale con la vitalità naturale dei nostri atti soprannaturali?

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, 118

Una prima risposta potrebbe essere la seguente: “La nature de la créature intellectuelle est ainsi faite, qu'elle ne peut se reposer que dans la vision de Dieu. C'est donc que la vision de Dieu est pour notre nature une fin de nature. Mais la vision faciale de Dieu ne peut être la fin de notre nature que si celle-ci se porte vers elle comme par un poids naturel, que si son appétit est une pièce de notre nature, et donc inné”<sup>13</sup>.

D'altra parte – e ciò confermerebbe la tesi esposta – non vi sono due nature intellettuali dell'uomo, bensì una sola. Non vi è una natura intellettuale limitata all'appetizione dei fini meramente naturali e una natura intellettuale inclinata all'incontro con Dio. Pertanto: “notre intelligence est naturellement inclinée par un appétit inné vers la vision divine”<sup>14</sup>.

Ma dal fatto che la natura umana ha un appetito naturale per Dio e che il fine ultimo della natura umana è la beatitudine in Dio,

**si può concludere che sussiste un appetito naturale innato della visione divina?**

La difficoltà sta nel fatto che: “L'appétit naturel met donc en présence la forme de l'être dont il émane et la forme de l'être qui est son objet, c'est-à-dire, dans notre cas, la réalité de l'âme et la réalité divine. On ne saurait échapper à cela. Or, quelle proportion peut-on trouver entre ces deux réalités, la divine et l'humaine ? Si on les considère dans la forme constitutive de leur être, aucune: l'une es infinie, inconditionnée, par soi, etc. ; l'autre finie, conditionnée, contingente”<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Fr. A. GARDEIL, O.P., in *Revue Thomiste*, 31, 1926, 385, che riferisce la posizione di Duns Scoto.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 386-387.

Tra i due termini non v'è proporzione, bensì un rapporto di dipendenza assoluta dell'essere creato dall'essere Increato<sup>16</sup>.

La relazione in questione può esclusivamente fondare una relazione di dipendenza dell'essere creato dal Creatore: “une capacité donc simplement obédientielle, regardant directement non pas l'objet divin, mais le Dieu cause, mais la toute-puissance divine. Cette capacité, réduite à ces termes, est naturelle puisqu'elle est fondée sur la nature même de l'être créé, dépendant comme tel de Dieu”<sup>17</sup>.

Si tratta di una capacità passiva che nulla ha a che fare con l'appetito naturale di un oggetto, che è fondato direttamente sulla forma naturale da cui emana e che si dirige per se stesso come suo termine a un oggetto proporzionato a tale forma<sup>18</sup>.

Il desiderio naturale di vedere Dio non è qualcosa di innato, cioè scaturente dalla natura, come impresso da Dio nell'essere stesso.

E' invece un desiderio elicito, che si risveglia nell'uomo nel corso dell'esercizio della conoscenza naturale di Dio tramite gli effetti creati<sup>19</sup>.

Desiderio elicito e non innato, perché, pur scaturendo dall'uomo, postula, come suo principio proprio, qualche cosa che non è impresso a priori nella natura razionale umana. Se questo desiderio fosse innato sarebbe necessariamente efficace in virtù del principio costitutivo della natura: il che non è.

**5. La natura, in quanto natura, non è in grado di aspirare positivamente al Soprannaturale per essenza.**

---

<sup>16</sup> *Ibidem.*

<sup>17</sup> *Ibidem*, 387.

<sup>18</sup> *Ibidem.*

<sup>19</sup> *Ibidem*, 589.

San Tommaso, dopo aver concluso che ogni creatura razionale desidera naturalmente la sua beatitudine, precisa che occorre distinguere, nell'oggetto di questo appetito, ciò che gli appartiene di per sé, e ciò che gli appartiene in una maniera accidentale e contingente.

L'oggetto che di per sé è oggetto della volontà è il bene: che si è voluto questo o quell'oggetto è accidentale.

Per quanto riguarda il bene supremo, è la stessa cosa: il bene supremo è il fine ultimo: ma quando noi vogliamo il tale o il tale altro bene, nel quale riconosciamo o poniamo il bene supremo, ciò non procede di per sé, ma è accidentale... questa è la ragione per cui, per quanto la visione divina sia la stessa beatitudine, non ne segue che chiunque desidera la beatitudine, desidera la visione divina: perché solo la beatitudine come tale, e non la visione divina costituisce l'oggetto che, di per sé, è l'oggetto della volontà<sup>20</sup>.

La precisazione di San Tommaso ha alla base la distinzione tra *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio*.

Per natura l'uomo desidera necessariamente la felicità, ma non necessariamente la visione divina.

Affinché ciò avvenga occorre che l'uomo specifichi la sua volontà – una volta che abbia riconosciuto l'esistenza di Dio attraverso le cause percepite dall'esperienza sensibile ed astratte grazie all'intelligenza razionale – nell'oggetto costituito dall'essenza di Dio.

---

<sup>20</sup> Così GARDEIL che riassume San Tommaso in 4<sup>a</sup> *Sent.*, dist. XLIX, a.i, ad 1 et 2. Cfr. *Summa Theol.*, I, II, q. 5, a. 8.: "Respondeo dicendum quod beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum communem rationem beatitudinis. Et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est. Cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius, quod totaliter eius voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur. Quod quilibet vult. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat. Et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt".

Nel *De Veritate* San Tommaso dice che:

“Quando ergo ex propria ratione, adiutus divina gratia, apprehendit aliquid speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit sed ex hoc quod appetit hoc speciale quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit”<sup>21</sup>.

Quando si desidera la beatitudine, vi sono due appetiti attualmente riuniti, l'appetito naturale e l'appetito razionale. Il primo è sempre retto. Ma l'appetito razionale è retto soltanto quando si desidera un oggetto in cui si trova veramente la beatitudine; oppure è perverso, quando si cerca la felicità ove essa non è.

E' evidente allora che l'appetito è libero quanto alla sua specificazione. Non si deve attribuire al desiderio di felicità, che è oggetto necessario della *voluntas ut natura*, il desiderio della visione divina, che è oggetto di una specificazione libera della volontà.

In questo modo non si toglie all'essenza divina in sé la sua eminente dignità di bene sovrano reale. Si rileva soltanto che sulla terra questo Bene non è conosciuto come tale con evidenza, come oggetto adeguato della volontà<sup>22</sup>.

La prova di ciò sta nel fatto che l'uomo può allontanarsi dal Bene supremo e preferire altri beni alla visione di Dio, fino a giungere all'odio di Dio<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> SAN TOMMASO, *De Veritate*, q.22, a.7.

<sup>22</sup> Cfr. GARDEIL, *op. cit.*, 402.

<sup>23</sup> SAN TOMMASO, *Summa theol.*, II -II, q. 34, a.r.c. et ad i.

6. Il desiderio naturale di vedere Dio non è un desiderio innato, ma elicitivo. Non è efficace di per sé, ma è condizionato. E' libero dal punto di vista del suo esercizio; non è dunque un desiderio necessario.

Ha carattere di specificazione facoltativa. Pertanto non vi è, nei principi costitutivi della natura, una potenza che tende verso questa visione come verso un termine determinato<sup>24</sup>.

Ma allora, il desiderio della visione di Dio è un miracolo, che nulla ha a che fare con la natura umana?

No. Questo desiderio ha un carattere armonico, di convenienza con il desiderio naturale alla felicità, perché ne costituisce il compimento.

Se la natura non fornisce di per sé alcuna potenza positiva, sia attiva che passiva, che fonda la possibilità della specificazione della volontà nella visione divina, non di meno “la natura intellettuale non è opposta all’ampliamento del suo desiderio ...”<sup>25</sup>.

La *potentia obedientialis* ha carattere interamente passivo di fronte a Dio per ricevere la partecipazione della potenza divina.

In questo modo il desiderio di vedere la divina essenza non è frustrato, non è vano. Affinché ciò accada è sufficiente che non vi sia contraddizione della natura con le intenzioni della sapienza divina.

7. La nozione di *potentia obedientialis* ha una grande importanza anche sul piano delle conseguenze morali che se ne debbono trarre.

Se il desiderio di vedere Dio fosse innato e necessario, si perderebbe metafisicamente la dimensione della trascendenza divina; sul piano morale

---

<sup>24</sup> GARDEIL, *op. cit.*, 406.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

si confiderebbe troppo nella natura umana, sottraendola all'impegno arduo di specificare nell'esercizio della sua libertà l'oggetto del suo desiderio completo di felicità. Alla perdita della trascendenza divina farebbe riscontro una fiducia eccessiva nella potenza positiva della natura umana.

Se il desiderio di vedere Dio non fosse assistito da una *potentia obedientialis* all'ascolto e alla ricezione della Grazia divina, l'uomo non sarebbe capace di merito.

Il merito sta invece nell'ascolto, nell'obbedienza della natura creata alla parola e alla Grazia di Dio.

L'esempio incomparabilmente più luminoso della *potentia obedientialis* nella natura umana ci viene dalla Vergine Maria con il "*Ecce Ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum*"<sup>26</sup>.

Non fu una potenza attiva naturale che fece pronunciare a Maria il suo assenso al progetto divino, bensì una purissima e incontaminata *potentia obedientialis* che non oppose la minima resistenza all'interpello divino, piegandosi totalmente alla sua Volontà.

Quando l'uomo si spoglia di questa potenza passiva obbedienziale, ritenendosi autonomo dall'Essere, sprofonda nel nichilismo.

Allo sguarnirsi nell'uomo della potenza obbedienziale verso l'Essere corrisponde un inevitabile analogo spogliarsi di tale potenza passiva verso coloro che posseggono autorità nella vita familiare e sociale, soprattutto verso i padri e la patria. Questo spogliamento si trasfonde in un nichilismo sociale che degrada la persona umana.

Mauro Ronco

---

<sup>26</sup> Lc., 1, 38: "Eccomi, sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto".