

Nota sul concetto di formalità “dialogico-procedurale” come base per una “metafisica aperta” in Tommaso d'Aquino

Ermenegildo Bidese

(University of Trento, Via Tommaso Gar 14, ITA – 38122 Trento)

[Published in: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* XCVI/2-3 (2004), 557-566]

Abstract: This contribution aims, on the one hand, to present the results of my research on the structures of the free and creative act in Thomas Aquinas' ethics, on the other hand, to discuss whether Thomas' metaphysics can be encompassed as 'open metaphysics'. In such an approach the first cause is not so much the fundamental rule of human acting, but rather the open space of acting itself in the human being, so that he can be *causa sui* and, hence, free.

Lo scopo di questa nota è presentare, per sommi capi e senza pretesa di esaustività, i risultati della mia ricerca sulle strutture dell'agire libero e creativo in Tommaso d'Aquino e verificare, se, per quanto riguarda quest'ultimo, sia possibile dall'etica, attraverso il concetto di “formalità dialogico-procedurale”, approdare ad una riflessione più propriamente metafisica, che caratterizzeremo come “metafisica aperta”.¹ Oltre a questo, intendo indicare, in modo molto sommario, quale corollario alla mia esposizione ed in vista d'un ulteriore lavoro, alcune possibili linee di approfondimento di questa ricerca in un campo più propriamente metafisico, qual è quello del problema del tempo come ontologia del divenire.

1. I dati di partenza della ricerca precedente

Per prima cosa intendo sottolineare che la mia ricerca recepisce i risultati di alcuni lavori, di cui i primi due sono da considerarsi fondamentali nell'approccio alla speculazione etica di Tommaso, in particolare, quella della *Summa Theologiae*. Essi sono, innanzitutto, la famosa e ormai classica opera di Wolfgang Kluxen *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*², il

¹ Parte di questo studio è stato condotto come dottorato di ricerca all'Università di Francoforte sul Meno sotto la guida del Prof. Matthias Lutz-Bachmann. Per ogni riferimento più specifico come pure per l'intera argomentazione mi permetto di rinviare alla pubblicazione *Die Strukturen des freien und kreativen Handelns. Interpretationen und Perspektiven aus der linguistischen Forschung Noam A. Chomskys und der ethischen Reflexion Thomas von Aquins* (BIDese 2002).

² Cfr. KLUXEN (1964).

più recente, ma altrettanto imprescindibile studio di Giuseppe Abbà *Lex et Virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*³, di cui il mio studio intende proseguire la strada aperta, e l'altrettanto importante lavoro di Franz-Joseph Bormann *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*⁴. I risultati raggiunti da questi ed altri lavori esaminati possono esser così schematicamente riassunti:

1. L'attività speculativa di Tommaso, in particolare quella nel campo dell'etica e dell'antropologia, ha conosciuto un'evoluzione che raggiunge la propria maturità nelle opere del secondo soggiorno parigino, in cui rientra anche la *Secunda Pars* della *Summa*. D'altro canto sono proprio gli anni dell'attività d'insegnamento a Parigi ed in particolare il 1270, con l'acuirsi della cosiddetta crisi dell'averroismo latino e la prima condanna di Stephan Tempier, a segnare anche una specie di cesura nell'analisi tommasiana delle strutture dell'atto libero. Si è ormai imposta la definizione di "svolta volontaristica" per designare questo cambiamento.

2. L'analisi delle strutture dell'agire etico nella *Prima Secundae* non è da considerarsi come una riflessione di carattere puramente morale, ma bensì teologico, com'è del resto naturale attendersi da un'opera che si qualifica come *sacra doctrina*, avente, quindi, come scopo "Dei cognitionem tradere"⁵. Nella *Secunda Pars*, però, Dio può venir fatto oggetto della riflessione non più "secundum quod in se est", com'era invece nella *Prima Pars*, ma bensì "secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae"⁶. Questo significa che l'agire libero e creativo dell'uomo diventa quel *locus theologicus*, in cui è possibile indagare su Dio come "*altissima causa*" dello stesso agire umano.⁷ Nell'agire umano possono essere scorti gli effetti dell'agire divino seconda la natura o la grazia ed essere usati nella *sacra doctrina* "*loco definitionis*"⁸.

3. Nell'analisi delle strutture dell'agire etico dal 1270 in poi appare sempre più centrale, nella riflessione tommasiana, sicuramente anche come conseguenza della

³ Cfr. ABBÀ (1983).

⁴ Cfr. BORMANN (1999).

⁵ *S.Th.* I, 2, Prologo.

⁶ Cfr. *ibidem*.

⁷ Cfr. *S.Th.* I, 1, 6 c.

⁸ *S.Th.* I, 1, 7 ad 1: "Ad primum ergo dicendum quod, licet de Deo non possimus scire *quid est*, utimur tamen eius effectum, in hac doctrina, vel naturae vel gratiae, loco definitionis, ad ea quae de Deo in hac doctrina considerantur".

disputa con l'averroismo sulla libertà del *liberum arbitrium*, il problema della temporalità ed individualità dell'atto etico. Questi due elementi, espressione della contingenza umana, sembrano inficiare

[*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, cit., 559]

a priori qualsiasi tentativo di trovare una base metafisica - e, quindi, universale - all'etica e di farne una scienza in base alla quale sia possibile dire a priori che cosa sia il bene e l'atto moralmente buono in modo tale che questa speculazione valga anche nel caso concreto e per la situazione in cui l'agente viene a trovarsi nell'atto d'agire. Il termine con cui Tommaso esprime la precaria condizione di temporalità ed individualità, nel quale l'agente contingente deve operare, è quello del *motus creaturae rationalis*, che è, poi, il tema dell'intera Seconda Parte della *Summa*.⁹

2. Le strutture dell'atto etico

Nella struttura dell'atto etico, così come ci viene presentato nella *Prima Secundae*, è possibile individuare due momenti specifici: uno lo possiamo definire il momento "formale", l'altro il momento "attuale" dell'agire. Il primo è caratterizzato dalla *voluntas finis*, una struttura originaria, insita nella natura umana, di apertura della volontà, intesa come *simplex voluntas*, cioè come la naturale facoltà del volere, al proprio oggetto che è il bene sommo (*summum bonum*), voluto ed inteso come fine ultimo (*ultimus finis*).¹⁰ Questa struttura di apertura del volere verso il suo oggetto proprio può essere definita come "formale" perché essa altro non è se non un'"intenzione originaria", una forma prima, e, perciò, sempre bisognosa di concretizzazione, del sommo bene, quindi, una condizione generalissima di possibilità d'agire, priva d'ogni caratterizzazione temporale ed individuale, ma, nel contempo, anche aperta ad una caratterizzazione temporale ed individuale, che si esplica nel processo stesso dell'atto etico. Il carattere di apertura alla proceduralità di quest'"intenzione originaria" è contenuto nella stessa espressione "originario", la quale è da mettere in relazione non solo con la parola latina *origo*, con il significato, quindi, di "principio", "fonte", "origine" appunto, ma anche con il verbo deponente *oriri*, nel significato di "alzarsi", "diventare visibile" e, più in particolare, "nascere", "sorgere". Essa è da ritenersi originaria, dunque, non solo perché sta

⁹ Cfr. *S.Th.* I, 2, Prologo. A questo riguardo si veda anche ABBÀ (1983: 160--164).

¹⁰ Cfr. *S.Th.* I-II, 1, 1 ad 2 und 2 c.

all'origine d'ogni singolo atto di volontà, ma perché è strutturalmente e necessariamente aperta al singolo atto di volontà, nel quale essa, originandolo, emerge, diventa visibile. Si tratta, quindi, di un archetipo metafisico, inteso nel senso aristotelico di *αρχή*, ma la sua archetipicità altro non è se non la sua strutturale apertura procedurale, la sua necessaria performabilità.

Questa prima struttura, se, da una parte conferisce unità al divenire

[*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, cit., 560]

umano e preserva il soggetto dal dileguarsi nella dispersione di ogni singolo momento temporale, non rende, tuttavia, l'agente concreto, che soggiace a determinate inclinazioni e che si trova ad agire in una situazione unica ed irripetibile, capace di compiere un atto etico. Però, è altrettanto chiaro, che senza quest'originaria intenzione del sommo bene, che è, poi, lo stato di pienezza d'essere dell'agente, a cui egli, nel suo *motus*, naturalmente tende, non ci sarà neppure il singolo atto concreto. L'agire etico, infatti, avviene nel tempo ed è inequivocabilmente segnato dalla dimensione temporale. Il fatto di intendere il sommo bene, la propria pienezza d'essere, comporta il poter agire, ma non la capacità concreta di agire moralmente e di orientare la propria volontà individuale ad un bene, che necessariamente dovrà apparire come un *bonum* per l'agente e come un *bonum hic et nunc*, cioè come un *bonum in particulari*.¹¹

Su questa naturale capacità di volere la propria pienezza d'essere, fuori della quale non è possibile per l'uomo agire, si dovrà, allora, sviluppare un'altra struttura di concrezione del volere naturale. Essa giunge a maturazione attraverso la crescita di due strutture intrinseche, in quanto provenienti dall'interno, e cioè le potenze dell'anima e le virtù, e l'apporto di due strutture estrinseche, la legge e la grazia.

Il secondo momento dell'atto etico, che sopra abbiamo chiamato momento "attuale", è, allora, lo stato di maturazione della struttura originaria di base, anche se, ovviamente, questa distinzione non è da intendersi solo come meramente temporale. Si intende, infatti, non solo la struttura formata, ma anche la sua attività, la quale rimane radicata nella struttura originaria. Il momento attuale è caratterizzato dal *liberum arbitrium*, inteso come l'intenzione delle *ea quae sunt ad finem*, cioè di quei beni concreti, che si qualificano come relazionati al fine, da parte delle

¹¹ Cfr. *S.Th.* I-II, 9, 1 c: "Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa, uno modo, quantum ad agere et non agere; alio modo, quantum ad agere hoc vel illud."

facoltà parallele della volontà e della ragione. In questo caso per volontà non si intende più la *simplex voluntas* del momento formale, cioè la generalissima capacità del volere il sommo bene, ma bensì la volontà deliberata, cioè l'*actus voluntatis*, che nasce dalla specificazione della *simplex voluntas* da parte della ragione. La volontà nel momento attuale è, quindi, il voler realizzare un bene concreto, che si presenta, perciò, a sua volta, come il fine concreto da raggiungere attraverso un'azione concreta, relazionato al fine ultimo. L'attività del *liberum arbitrium* si può definire come “dia-logica”, in quanto essa consiste nel rapportare istanze diverse, anche tra loro contrastanti, in un'unica *recta electio*, che, una volta attuata, costituisce l'*actus huma-*

[*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, cit., 561]

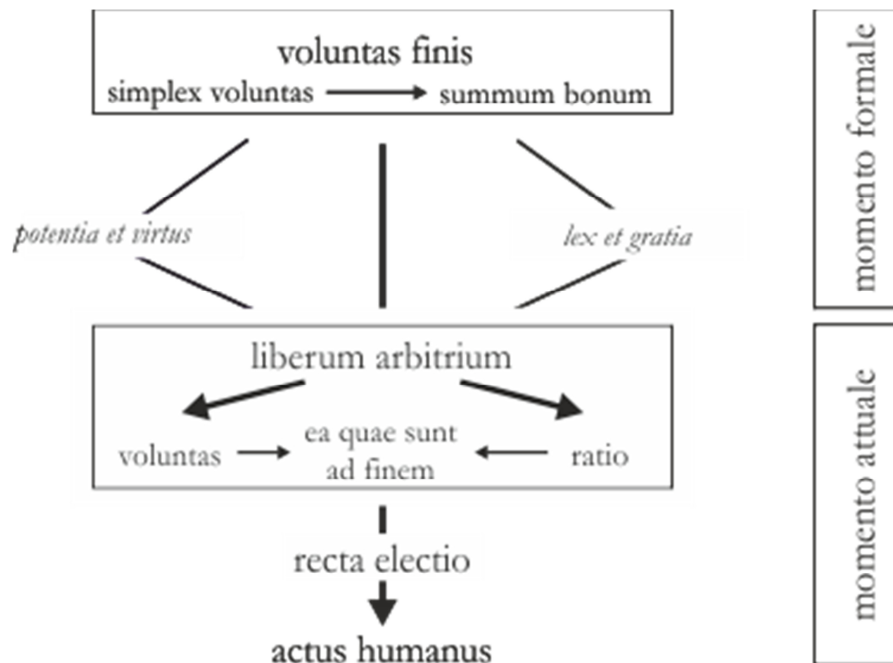
nus. L'attività del libero arbitrio si svolge, inoltre, proceduralmente, nel senso che essa avviene nel processo della temporalità ed individualità della contingenza. Queste, però, non sono istanze facoltative che possono essere anche tralasciate perché esterne all'agire etico, ma costituiscono una condizione imprescindibile per l'atto umano stesso. La naturale intenzione del sommo bene può realizzarsi solo nell'atto temporale e concreto d'un individuo concreto.

Riassumendo possiamo dire che l'atto umano presenta i caratteri della non-algoritmicità. Esso, cioè, proprio per il suo doversi costitutivamente realizzare nel tempo e nell'agire di un individuo, non può essere ricondotto ad una regola generale ricorrente, ad un algoritmo appunto. L'atto etico non è l'implementazione nel tempo, *more geometrico*, di beni definiti a priori, come lo era nella *Summa contra Gentiles*. Certo, questo non esclude la possibilità, come avviene anche, per esempio, nella Quaestio 94 della *Prima Secundae*, di stabilire per il moto umano una concretizzazione a quella prima e generalissima attività umana, a cui è legato dalla legge naturale, che è l'attività di ragione, e cioè l'appetito del bene. Sia il generale appetito del bene che le inclinazioni naturali quali concrezioni universali dell'atto di ragione che questa, come proposizioni universali nel suo esercizio pratico, possiede, rimangono, tuttavia, *in generali*. Esse non intendono descrivere l'atto concreto, quanto, piuttosto, l'effetto vincolante dell'attività di ragione nella generale natura umana. Il bene dell'atto concreto sarà, allora, di carattere procedurale perché sarà il processo, dal quale emerge l'atto umano e non l'atto umano stesso a rivelarmi se questi è moralmente sostenibile o meno. E questo tanto più che Tommaso riconduce tutte le strutture, intrinseche ed estrinseche, dell'atto etico

a Dio *lex aeterna*, che nell'agente morale opera sia il volere (primo momento) che la sua realizzazione (secondo momento).¹² È, quindi, nell'insieme del processo etico che avviene la realizzazione del bene, e non nell'obbedire, più o meno ciecamente, alla legge divina o alla divina volontà. Anche perché, come ammette lo stesso Tommaso, la consonanza con la divina volontà, raggiungibile nello stato di via, cioè nella temporalità in cui ci troviamo, riguarda solo il *volitum* secondo la ragione comune. Infatti: “[s]cimus enim quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae, quantum ad rationem voliti.” Ed aggiunge: “Sed in particolari nescimus quid Deus velit. Et quantum ad hoc, non tenemur conformare voluntatem nostram divinae voluntati. - In statu tamen gloriae, omnes videbunt in singulis quae volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc

[*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, cit., 562]

vult. Et ideo non solum *formaliter*, sed *materialiter* in omnibus suam voluntatem deo conformabunt.”¹³ Il seguente schizzo intende riassumere in modo schematico quanto detto sulle strutture dell'atto umano.¹⁴



¹² Cfr. *S.Th.* I-II, 9, 6 sc.

¹³ *S.Th.* I-II, 19, 10 ad 1, corsivo: E.B.

¹⁴ Cfr. BIDESE (2002: 146).

3. Il concetto di “formalità dialogico-procedurale” e la possibilità d’una “metafisica aperta”

Nel passaggio della *quaestio* 19 appena citato ritroviamo il termine che ha ispirato il concetto di “formalità dialogico-procedurale” (cfr. sopra il corsivo) che qui di seguito intendo brevemente illustrare. Con esso si esprime la consonanza con la divina volontà possibile all'uomo nella temporalità e, nel contempo, la radice metafisica del suo agire etico. Che l'agire umano, nonostante tutto, si realizzi, anziché disperdersi nei meandri della temporalità, che l'agire umano, in altri termini, possa attuarsi, cioè divenire attuale, dipende dal fatto che esso è ancorato o, per meglio dire, radicato, in una forma originaria, che è appunto l'appetito naturale del sommo bene, inteso come la propria pienezza ontica. Questa forma originaria, questa competenza originante l'agire, si attua o – per usare un termine delle scienze della cognizione – “emerge” dialogicamente e proceduralmente nella perfor-

[*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, cit., 563]

manza dell'atto umano, segnata dalla faticosa, a volte anche drammatica, ricerca del bene concreto nel dialogo tra le varie istanze dell'atto e nel processo stesso dell'agire. Questo concetto si rivela, perciò, un concetto-limite, che da una parte, con il termine “formalità”, indica la strutturalità dell'agire umano, la sua fondatezza nella *voluntas finis*, dall'altra, con il composto aggettivale “dialogico-procedurale”, l'apertura di questa struttura, nel *liberum arbitrium*, alla temporalità e, quindi, all'incertezza dell'atto dell'individuo, ma anche alla sua realizzazione nel “dia-logo” delle istanze nel processo elettivo stesso.

Per i risvolti più propriamente metafisici di quanto si è venuti finora dicendo, possiamo, cautamente, affermare che l'analisi dell'agire etico dell'uomo da parte di Tommaso d'Aquino nella *Prima Secundae* della *Summa Theologiae* come modo di conoscenza di quell'*altissima causa* che a quest'agire sottende, si apre, quasi naturalmente, ad una riflessione metafisica. Questa disciplina, infatti, quale *scientia divina sive theologia* ha come oggetto Dio,¹⁵ quale *metaphysica* l'ente comune e quelle cose che da questo conseguono, cioè l'uno e i molti, la potenza e l'atto,¹⁶ quale *prima philosophia* le cause prime delle cose e del divenire¹⁷ e, quindi, anche

¹⁵ Cfr. *InMetaph.*, Proemio.

¹⁶ Cfr. *ibidem*.

¹⁷ Cfr. *ibidem*.

del *motus* umano. Nella metafisica si ritrovano i maggiori temi dell'etica e viceversa.

L'approccio metafisico, che scaturisce dall'etica tommasiana, può essere pensato, alla luce delle considerazioni fatte, come “aperto” o come “non sintetico”, perché esso approda sì ad una causa prima, ad una struttura formale originaria ed originante, questa, però, come abbiamo visto, al contrario della *Summa contra Gentiles*, nella quale la *gubernatio universalis Dei* esige, nella sottomissione della volontà umana, solo la sua concreta realizzazione, è intrinsecamente aperta, nel suo realizzarsi, alle istanze della temporalità ed individualità dell'agente e dell'atto stesso. L'*altissima causa* è causa prima perché rappresenta *formaliter*, non *materialiter*, il modello, di cui l'uomo, nel suo agire libero e creativo, è immagine. Essa si struttura nell'agente come uno spazio in cui il *liberum arbitrium*, la *recta ratio agibilium*, dello stesso, diventano liberi e creativi. Nel singolo atto concreto sarà l'agente stesso causa del proprio agire, quindi, *causa sui ipsius* e, dunque, come sottolinea più volte Tommaso, sulla scorta di Aristotele, libero. È proprio perché l'uomo è causa di se stesso, nell'agire libero e creativo, che egli diviene *imago Dei* nel tempo e, quindi, oggetto della *sacra doctrina*, il cui fine è *Dei cognitionem tradere*.

[*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, cit., 564]

4. Corollario: Il problema del tempo

Quanto si è venuti finora dicendo comporta che l'uomo possa realizzare il proprio essere proprio nell'agire libero e creativo, in quanto egli concretizza, o per meglio dire, attualizza il bene sommo, anche se proceduralmente in un atto concreto e attraverso un bene concreto. Egli consegue, quindi, in qualche modo, in questo momento anche il proprio *esse*. Senza entrare nel merito della discussione circa la doppia struttura della *beatitudo*, in che modo, cioè, si possa parlare di una *beatitudo perfecta* quale *operatio intellectus speculativi* raggiungibile solo nella vita futura contrapposta ad una *beatitudo imperfecta* quale *operatio intellectus practici* consistente nell'ordinare *in hac vita* le azioni e passioni umane,¹⁸ rileviamo che strutturalmente ogni passaggio dalla potenza all'atto comporta una realizzazione di possibilità e, quindi, anche una perfezione. Infatti: “Unumquodque autem intan-

¹⁸ Cfr. BIDESE (2002: 116--121).

tum perfectum est, inquantum est actu: nam potentia sine actu imperfecta est”¹⁹. L'atto dell'agire etico racchiude, quindi, in sé, necessariamente, per l'agente anche una forma di *beatitudo*.²⁰ Questa sarà da considerarsi quale imperfetta, non tanto perché l'*actus humanus* realizzato sia in qualche modo deficitario, quanto piuttosto per il fatto che tale operazione non può essere considerata come durevole o continua, ma bensì – come Tommaso stesso si esprime – moltiplicata a causa di una “intercissione”²¹. Nei testi di Tommaso la parola “intercissione” non viene usata spesso, quasi sempre, però, in contrapposizione all'idea di continuità. Dove c'è continuità o durata, non ci può essere “intercissione”. L'avverbio *intercise*, ad esempio, è usato solitamente come opposto a *continue*.²² La perfezione dell'atto umano è collegata, quindi, al momento di attuazione d'essere dell'agente, che avviene nell'istante, nel *nunc* del presente. Che l'atto umano sia perfetto, ma che questa perfezione abbia la caratteristica di non essere durevole, ma bensì interrotta da “intercissioni”, cioè soggetta a terminazioni, perché limitata da *termini*, da *fines* e perciò finita, è da ricercarsi nella struttura stessa della temporalità umana, così come in quella della conoscenza umana, cioè nella sua discorsività. Il *nunc* del tempo umano, pur essendo lo stesso dell'evo, tipico degli angeli, e dell'eternità, caratteristica per Dio, si presenta, rispetto a questi, come limitato nella sua possibilità di

[*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, cit., 565]

durata dalle intercissioni del *prius* e del *posterius*, con cui la razionalità umana, che lavora nella discorsività, lo percepisce. La definizione tommasiana del tempo è, infatti, sulla scorta di Aristotele, quella di numero del movimento secondo la struttura del prima e del dopo.²³ È risaputo che Aristotele parte dall'idea del movimento, quale moto locale d'un corpo²⁴; per Tommaso, invece, il *motus* degli enti, ed in particolare della creatura razionale, è, innanzitutto, un movimento verso la pienezza d'essere. L'atto umano è, perciò, lo stesso *motus rationalis creaturae in Deum*. Quest'atto di movimento non è, però, isolato; esso è sì limitato e non durevole, in quanto soggetto ad intercissione, ma, comunque, legato, nella catena degli

¹⁹ *S.Th.* I-II, 3, 2 c.

²⁰ Cfr. *S.Th.* I-II, 3, 2 ad 3: “Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere et velle, et huiusmodi actio est perfectio et actus agentis. Et talis operatio potest esse beatitudo.”

²¹ Cfr. *S.Th.* I-II, 3, 2 ad 4.

²² Cfr. tra gli altri *InPhys.* VIII, 23, 7.

²³ Cfr. *Phys.* IV, 219a-219b e *InPhys.* IV, 17.

²⁴ Cfr. tra gli altri *Phys.* IV, 223b.

atti del divenire, a quelli precedenti e a quelli seguenti. Ecco, perché Tommaso parla di tale operazione come di una che rimane nello stesso agente.²⁵ L'atto etico non nasce dal niente, ma è sempre anche la conseguenza di altri atti etici già divenuti ed è relazionato a quelli che diverranno. È lo stesso concetto di “intercissione”, di confine o, forse, per così dire, di frontiera, che presuppone sempre l'idea di un “di fronte”, cioè di qualcosa che è oltre, che sta prima e dopo, a suggerirci come l'agire umano, pur non essendo *continue*, non sia, comunque, proprio grazie al suo radicamento formale, neppure frammentato in atti completamente slegati tra loro. Per questa caratteristica, che è propria dell'atto umano, di essere legato ad un prima e ad un dopo, ogni atto di ciò che esiste rimanda ad uno precedente ed ad uno susseguente. Non lo continua, ma neppure lo ignora. Esso si configura, perciò, come un *motus*. Il *motus* nient'altro è che “actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi”²⁶. Certo, si tratta qui di un'espressione-limite di Tommaso, in cui con il termine *actus* si esprime il legame con una *potentia* precedente di cui l'atto è atto; con la specificazione *existentis in potentia* si esprime, invece, la non esauribilità della potenza nell'atto dell'esistente e la sua conseguente apertura procedurale ad un *ulterius actus*. Si tratta, quindi, di un *actus permixtus potentiae*, perfetto, in quanto atto, ma incompleto, in quanto rinviante ad un'altro successivo.²⁷ Se il *nunc aevi* dell'angelo si configura come *permanens*, quello dell'eternità di Dio come *stans*, il *nunc temporis* dell'uomo è *semper fluens*. L'agire dell'uomo nel tempo è, quindi, il suo divenire ontico; il suo atto di moto è – come osserva Ghisalberti²⁸ – un “atto di ordine esistenziale”, in cui “si verifica

[*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, cit., 566]

quell'attuazione successiva, che comporta l'addizione di perfezione”. Anche in questo caso possiamo parlare d'una “metafisica aperta” in quanto, pur radicato, secondo la forma, nel *nunc* divino, il tempo umano rimane *materialiter* diverso per ogni individuo e per ogni momento. Esso è nelle mani dell'uomo, così come la vita stessa. Anche in questo l'agente morale si manifesta, grazie alla sua creatività e alla sua libertà, come *imago Dei* pur nelle intercissioni, a volte tragiche, della temporalità.

²⁵ Cfr. nota 20.

²⁶ *InSent.* I,19,2,1 c.

²⁷ Cfr. *ibidem*: “Aut secundum hoc quod actus ille est incompletus, et potentiae permixtus, ratione cuius ulterius in actum procedit”.

²⁸ (1967: 364).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ABBÀ, G. (1983), *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*. Roma.

ARISTOTELES, *Vorlesung über Natur. Erster Halbband: Bücher I(A)-IV(Δ)*. Griechisch-Deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen herausgegeben von H.G. Zekl. Hamburg 1987 (qui abbreviato in *Phys.*).

BIDESE, E. (2002), *Die Strukturen des freien und kreativen Handelns. Interpretationen und Perspektiven aus der linguistischen Forschung Noam A. Chomskys und der ethischen Reflexion Thomas von Aquins*. Würzburg.

BORMANN, F.-J. (1999), *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*. Stuttgart-Berlin-Köln.

GHISALBERTI, A. (1967), *La nozione di tempo in San Tommaso d'Aquino* «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 59, pp. 343-371.

KLUXEN, W. (1964), *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. Mainz.

THOMAS AQUINAS, *Commentaria in octo libros physicorum Aristotelis*. (Opera Omnia. Editio Leonina. T. II), Roma 1884 (qui abbreviato in *InPhys.*).

THOMAS AQUINAS, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*. A cura di Spiazzi, R.M., Torino-Roma 1950 (qui abbreviato in *InMetaph.*).

THOMAS AQUINAS, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis. T. I: Commentum in primum librum Sententiarum magisteri Petri Lombardi*. A cura di Madonnet, P., Parigi 1929 (qui abbreviato in *InSent.*).

THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*. (Opera Omnia. Editio Leonina. T. IV-XII), Roma 1888-1906 (qui abbreviato in *S.Th.*).