

# La grazia

## Padre Tomas Tyn

III Lezione di teologia Morale - 27 Ottobre 1987

Vi ricorderete la ricapitolazione di ordine storico e c'è un punto cruciale, il quale, nonostante gli ottimismo di Rahner e di Pesch, costituisce un grande dissidio che divide la teologia protestante da quella cattolica su di un punto ben determinato riguardante il trattato sulla grazia, ed è appunto l'intrinsecità della medesima: per i protestanti la grazia è una semplice accettazione esterna, la cosiddetta giustificazione forense di luterana memoria; per i cattolici, invece, è un qualche cosa che Iddio produce nell'uomo, una vera e propria *qualitas* nell'anima, come dice San Tommaso specificando che si tratta di un abito della qualità della prima specie, un abito entitativo.

Ora, sorprendentemente San Tommaso colloca il trattato sulla grazia tra i principi esterni dell'atto umano. E' interessante l'*ordo disciplinae* della *Summa*, meriterebbe proprio una grande attenzione, cioè analizzare questo *ordo disciplinae* come appare nella *Summa*.

San Tommaso non lascia assolutamente nulla al caso; ogni articolo di una Questione ha il suo luogo ben preciso; ci vogliono tanti articoli e ben distinti in questo modo. Spesso si intreccia il duplice ordine, che San Tommaso stesso conosce, cioè l'ordine genetico del divenire, dove si parte dall'imperfetto e si finisce con il perfetto, e l'ordine dell'essere di natura, dove si comincia in modo contrario, iniziando con il perfetto e finendo con il meno perfetto.

Ad ogni modo nell'ordine didattico, così come deve essere, nella *Summa* la grazia appare assieme alla legge, tra gli aiuti esterni provenienti da Dio. L'atto umano riceve la grazia quasi esteriormente. Ora, questa è la domanda da fare a San Tommaso: l'atto umano non ha allora intrinsecamente la grazia? O che cosa vuol dire questo fatto che la grazia è estrinseca, che è un principio estrinseco dell'umano agire?

Sarebbe cosa ben strana che l'atto umano non sia sopraelevato dalla grazia, e l'Aquinate esplicitamente dice nella questione 114 sul merito che l'elevazione della grazia è principio fondamentale insieme alla proprietà della libertà. E' chiaro che non si può meritare con degli atti che non sono liberi. Ma assieme alla libertà c'è l'elevazione intrinseca sia dell'operante che dell'opera tramite la grazia, che è *conditio sine qua non* del merito.

Non c'è dubbio che San Tommaso, quando parla di principio estrinseco, non esclude la grazia nell'anima dei giusti. Egli vuol dire con questo principio dell'estrinsecità, una verità molto profonda, e qui mi rifaccio a Giovanni di San Tommaso, che insiste molto su questo tema, cioè la grazia è *participatio divinae naturae*. Bisogna partire sempre da questo. Il grande mistero della grazia che nella grazia, qualità creata nell'anima umana, è Dio increato che si comunica all'uomo in modo ineffabile, misterioso.

La grazia dev'essere concepita come un'espressione della stessa deità, nella sua essenza. Nella sua essenza increata e trinitaria è ciò che c'è di più specifico di Dio. Ora, data la trascendenza, e trascendenza vuol dire innanzitutto distinzione da ogni creatura, la grazia è l'elevazione di Dio al di sopra di ogni natura creata e creabile.

Anche la grazia dunque avrà parte in questa caratteristica di Dio, cioè di essere al di sopra di tutto ciò che è creato, e anche solo ipoteticamente creabile. In questo senso, in ciò che si costituisce per partecipazione, il partecipato prevale sul partecipante; il partecipato è infinitamente più grande del partecipante stesso, perchè il partecipante è tale solo per partecipazione del partecipato<sup>1</sup>.

Nella struttura di partecipazione, ciò che ha parte in una realtà superiore, è infinitamente meno di ciò che è per essenza tale e per la cui partecipazione il partecipante è ciò che è. In questo senso, se la grazia è una *participatio divinae naturae*, essa sarà denominata non tanto da se stessa,

---

<sup>1</sup> Il partecipato è la grazia; il partecipante è la creatura. Di per sé il partecipante dovrebbe essere superiore al partecipato, se questo deriva da lui. Ma se il partecipato è di una natura superiore, ne viene la suddetta conseguenza.

come qualità creata nell'anima, ma sarà denominata da Colui del quale, cioè di Dio, essa è la partecipazione. Ecco perchè si dice che la grazia è principio estrinseco.

Penso che Giovanni di San Tommaso abbia proprio ragione e San Tommaso stesso forse pensava proprio a questo, quando diceva che Iddio ci aiuta, ci istruisce con la sua legge e tramite il soccorso della grazia. La grazia si dice giustamente estrinseca, proprio così come Dio è estrinseco al nostro povero agire umano. Dio non può essere forma, sottolinea San Tommaso, contro ogni tentativo di panteismo; Dio non può essere forma di nessuna creatura.

E' sempre un pensiero estremamente affascinante dire che Dio è tutto ed in tutti; ma in fondo questo pensiero abbassa Iddio ad una realtà banalmente partecipabile, cioè Dio non sarebbe più la pienezza dell'essere, il Sussistente, l'Incomunicabile in virtù del suo essere.

L'incomunicabilità, la sussistenza, la terminazione supposizionale<sup>2</sup> è una delle più alte dignità ontologiche, e Dio la possiede in maniera preminente. Dio è eminentemente Supposito; e come tale, il suo essere divino non è fisicamente<sup>3</sup> partecipabile. Iddio è infinitamente, nella sua entità fisica, elevato al di sopra di ogni creatura creata e creabile.

La grazia è partecipazione di Dio non fisicamente, bensì intenzionalmente; lo diventa fisicamente secondariamente, ma in dipendenza da un aspetto primario che costituisce tale partecipazione al di là di ogni possibilità naturale. Ecco perchè il mistero della grazia è soprannaturale nella sua essenza.

Dio non è partecipabile fisicamente, ma lo sarà in quanto Egli, Dio increato, si costituisce, proprio nell'essenza della sua deità, come fine della nostra volontà e come oggetto del nostro intelletto nella visione beatifica.

In questo senso, essendo la grazia *participatio intentionalis*, è partecipazione primariamente intenzionale e derivatamente anche fisica, della divina natura. Ecco perchè, data la sua struttura partecipativa, la grazia rinvia al di sopra di sè, a Colui, il Trascendente per eccellenza, di cui essa è la partecipazione, quindi a Dio che è perfettamente estrinseco a tutto ciò che è creato.

Quando si parla della grazia come principio estrinseco, non si ha in mente ovviamente la semplice azione della Provvidenza, benchè anche questo fatto sia stato denominato grazia estrinseca. Anche questo atto della divina provvidenza di porre l'uomo nelle circostanze opportune, è in qualche modo una grazia di Dio. Questa è certamente grazia esterna in tutti i sensi. In quanto non tocca l'anima umana e l'agire umano, essa costituisce la situazione esterna, l'insieme delle circostanze in cui l'uomo è posto da Dio provvidente.

Quando San Tommaso parla della grazia come principio esterno dell'atto umano, non ha in mente solo questo, ma anche qualche cosa di ben diverso, cioè la stessa grazia intrinseca, la cui sorgente di derivazione però è esterna. Invece le virtù infuse sono principi intrinseci. Infatti San Tommaso colloca ovviamente, soprattutto le virtù che sono abiti operativi, a livello dei principi intrinseci dell'atto umano.

Se uno volesse essere proprio pignolo, direbbe: va bene, San Tommaso colloca la grazia santificante come *participatio divinae naturae*, a livello di un principio estrinseco; perchè allora non fa lo stesso con le virtù? Soprattutto con le virtù infuse, che pure sono partecipazione esterne, pensate soprattutto alla carità. La carità che è proprio lo Spirito Santo inabitato in noi. In questo senso c'è un parallelismo: anche la carità, come tutte le virtù teologali, sono partecipazioni di Dio.

Senonchè per San Tommaso l'operazione è diversa dalla partecipazione entitativa, c'è una differenza tra la partecipazione entitativa e la partecipazione operativa. Bisogna far leva su quell'assioma che è molto importante in morale, cioè che le azioni operative appartengono ai suppositi individuali. Quindi le virtù, come abiti operativi, sono veramente del supposito, sono partecipati al supposito in quanto operativi.

Invece l'abito entitativo della grazia, che rende partecipi non dell'agire di Dio, ma dell'essere di Dio, più che nel supposito è quasi nell'essenza, cioè è nel supposito tramite l'essenza. Quindi è molto più sottolineata la provenienza estrinseca della grazia, che non appunto nelle virtù.

---

<sup>2</sup> Vuol dire riferito al "supposito", termine che, nel linguaggio scolastico, significa il soggetto sussistente.

<sup>3</sup> Cioè realmente.

Nelle virtù prevale l'aspetto operativo e quindi di appartenenza al soggetto; nella partecipazione entitativa, invece, prevale l'aspetto dell'estrinsecità del partecipato. Sempre seguendo questi preamboli, così come li ha approfonditi Giovanni di San Tommaso, possiamo partire, come fa anche San Tommaso definendo la grazia, dagli stessi significati della parola Grazia.

Innanzitutto c'è un modo di parlare della grazia che deriva dall'aggettivo sostantivizzato *gratus*, nel senso di grato, gradito, per esempio, in termini diplomatici, gradito o no al paese, significa due cose: può significare *gratus*, nel senso di ben accetto, ben voluto, gradito; poi, "persona grata" si usa, anche se non molto spesso, per indicare una persona riconoscente, che ha gratitudine, riconoscenza.

Poi c'è un'altra derivazione dall'avverbio *gratis*, che vuol dire gratuitamente. Così s'intende per grazia, non la caratteristica piacevole della persona della quale essa è rivestita, ma quella qualità per la quale uno è reso gradito a Dio tramite la grazia. Non si tratta tanto della riconoscenza che una persona ha per il dono ricevuto da Dio, quanto piuttosto dello stesso dono di Dio in quanto immeritato, in quanto gratuito.

Per grazia allora s'intende il dono gratuito ricevuto da Dio. Per San Paolo ciò che è importante è la grazia, la giustificazione, non tanto le opere; lì la grazia si oppone alle opere. Con le opere si merita qualche cosa, la grazia è invece immeritata, non deriva dalle opere. Semmai, al contrario, le opere buone derivano dalla grazia.

C'è un ultimo senso col quale possiamo parlare di grazia, per la verità intesa in senso molto largo: la grazia naturale, ovvero la cosiddetta *gratia creationis*. Qui anche i tomisti possono accontentare i nostri tendenziali fideisti, alludo a quell'opinione molto diffusa secondo cui già la creazione avviene con la logica dell'Incarnazione, se non addirittura del mistero pasquale.

Questa cosa fa un po' rabbrivire ogni anima tomistica, non c'è dubbio. San Paolo lo dice nella Lettera agli Efesini: "In vista di Cristo sono create tutte le cose"; però nel contempo bisogna ben distinguere la duplice opera, quella della creazione e quella della redenzione, altrimenti si fa una grande confusione a scapito di entrambe le opere.

Proprio per sottolineare la gratuità della grazia, bisogna ben distinguere: creazione e Redenzione. La creazione, con tutta la sua perfezione, non merita neanche un briciolo di grazia in senso stretto. In questo senso i tomisti non possono assolutamente accontentare i fideisti. Si possono accumulare le bontà naturali, non ne verrà fuori nemmeno un'ombra di bontà soprannaturale, proprio come una miriade di accidenti non dà una sola sostanza.

Contrariamente a quello che pensa Hegel, il quale, all'accumularsi della quantità, fa nascere una nuova qualità, si può accumulare quantità su quantità, ma da questo non nasce qualità né tanto meno sostanza.

E così similmente, la natura e la soprannatura sono ordini assolutamente incommensurabili, non c'è nessuna esigenza, nessun merito dalla parte della natura, rispetto alla grazia. D'altra parte, se così non fosse, non sarebbe più grazia, direbbe San Paolo: basterebbe *ex operibus*, o peggio ancora, *ex naturae*.

In questo i tomisti non sono del tutto restii a sottoscrivere, non certamente il luteranesimo, ma alcune insistenze sulla gratuità della grazia. Anzi proprio la consistenza tomistica della creazione, riesce a mantenere molto meglio dello stesso luteranesimo la gratuità della grazia.

La grazia *creationis* significa, e questa è l'unica concessione che un tomista può fare, che c'è un'analogia, per cui già nella creazione avviene un'opera gratuita di Dio, di gratuità nel contempo simile e dissimile. Voi sapete infatti che l'analogia è sempre di somiglianza e di dissimilitudine.

Cioè dissimilitudine di essenza, somiglianza di relazione. Avviene qualche cosa di proporzionalmente simile, ma di essenzialmente diverso. Nella creazione si tratta di conferire l'essere, la partecipazione dell'*actus essendi* a quella essenza che, rispetto all'atto di essere, è una pura potenza ontologica. L'essenza, per quanto sia il costitutivo formale della sostanza, la forma sostanziale, costituisce l'essenza, la quale a sua volta formalmente costituisce tutta la sostanza.

L'essenza è la forma, è l'atto della sostanza, perciò è già atto in sé stessa l'essenza. Ma pur essendo l'essenza atto rispetto al soggetto sussistente, essa nel contempo è potenza rispetto all'*actus*

*essendi*. Non c'è nessuna contraddizione: l'essenza, sotto un aspetto è atto; sotto ad un altro, per riferimento ad altro, cioè all'atto di essere, è pura potenza. E' come la materia rispetto alla forma: come la materia è pura potenza formale, cioè rispetto alla forma, così l'essenza, che è atto rispetto al soggetto materiale, è pura potenza rispetto all'atto di essere.

Anche lì nemmeno un'ombra d'essere è implicita nell'essenza. L'essere è tutto estrinseco rispetto all'essenza: intuire questo fatto significa aver capito che cosa è la creazione.

Nella creazione, così intesa ontologicamente, si vede già come Iddio elargisce l'essere gratuitamente, quindi al di là dell'esigenza o del diritto di una essenza finita. La ragione sufficiente dell'essere c'è solo in Dio, solo l'essenza divina implica veramente la sua esistenza. Ovvero solo la proposizione "Dio è", è proposizione analitica<sup>4</sup>. Tutte le altre proposizioni che predicano l'essere sono proposizioni sintetiche<sup>5</sup>, nel senso che a nessuna essenza distinta dall'essere, l'essere è dovuto in virtù dell'essenza stessa.

Allora, in questo senso l'opera della creazione è già gratuita, cioè Dio dà un atto, che non è dovuto, alla potenzialità dell'essenza. Solo in questo senso si parla di *gratia creationis*. In tal modo, Dio è perfettamente libero di creare o di non creare. Non c'è quella costrizione di hegeliana, di panteistica memoria, secondo cui, senza il mondo, Dio non è Dio.

Invece il mondo senza Dio non è mondo; ma non viceversa. Dio è libero di creare o di non creare; però notate bene: c'è una necessità *ex suppositione*, cioè supponendo che Iddio si compiaccia liberamente di creare questa determinata essenza, è "tenuto" di dare a quell'essenza tutte le sue proprietà essenziali. Se crea l'uomo, non lo crea solo con la razionalità, che è il costitutivo dell'uomo, lo crea anche con la famosa risibilità<sup>6</sup>.

E' impossibile che sia posta nell'essere un'essenza menomata in qualche modo in ciò che per essenza le spetta; sarebbe un'altra essenza. Perciò c'è una certa gratuità quanto all'essere, ma non c'è gratuità quanto alle proprietà essenziali. Queste sono appunto legate all'essenza stessa.

Poi c'è la grazia nel senso stretto, grazia soprannaturale. E generalmente, quando si parla di grazia, si parla del mistero della partecipazione soprannaturale di Dio. Grazia soprannaturale, che si dice anche grazia *redemptionis*.

Ci sono dei teologici, e di questi io stesso ne sono abbastanza convinto, che fanno la distinzione tra la grazia di Dio e la grazia di Cristo Redentore. La grazia di Dio sarebbe praticamente la grazia conferita agli angeli e ai primi uomini della creazione. Anche questa grazia ha un misterioso rapporto con il Cristo. San Tommaso dice che gli angeli sin dall'inizio erano deputati al ministero cristico. In qualche modo c'è questo riferimento a Cristo, ma non a Cristo redentore, perchè gli angeli buoni non hanno più bisogno di redenzione, ma sono stati confermati in grazia.

Non sono redenti gli angeli, ma gli uomini sì, sono rendenti. Ma lo sono solo dopo aver peccato. Solo quando c'è peccato, c'è bisogno della redenzione. Quindi si distingue la grazia di Dio e la grazia *redemptionis*. Questa seconda grazia intesa in senso più stretto è quella che riguarda l'uomo dopo il peccato. Ovviamente tutte le grazie che riceviamo nel momento attuale sono grazie di redenzione.

Ulteriormente si distingue questa grazia soprannaturale di redenzione in grazia abituale e attuale. La prima conferisce appunto la partecipazione all'essere di Dio, dà proprio una vita divina partecipata all'uomo.

La grazia attuale non partecipa un modo di essere, partecipa invece all'uomo, sempre da parte di Dio, una mozione soprannaturale in vista di un effetto soprannaturale. Sicchè, quando

---

<sup>4</sup> La proposizione analitica è una proposizione nella quale il predicato si ricava necessariamente dall'essenza del soggetto. Per esempio, se io definisco l'essenza di Dio, devo dire che in essa l'esistenza entra nella stessa definizione: Dio è esistente per definizione.

<sup>5</sup> Sintetica è la proposizione nella quale la proprietà del soggetto si aggiunge alla sua essenza e non può essere ricavata da essa. Per esempio, se io dico che Pietro è padre, la sua paternità non sorge dall'essenza di Pietro, ma gli si è aggiunta allorchè Pietro si è sposato.

<sup>6</sup> Si tratta di un'osservazione comune nella filosofia scolastica, secondo la quale la capacità di ridere e di far ridere discende necessariamente dalla razionalità, perchè suppone una speciale capacità di mettere le cose in relazione fra loro, che è propria dell'attività razionale.

siamo dinnanzi ad un effetto naturale, per esempio studiare un assioma di matematica, non c'è bisogno di grazia soprannaturale o particolare.

Se si tratta invece di fare un atto di fede, è già soprannaturale, anche se fosse fede informale, data la soprannaturalità dell'effetto. Dato che l'effetto deve avere una causa proporzionata, bisognerebbe supporre una mozione soprannaturale di grazia attuale.

Infine c'è la grazia non santificante, perchè non santifica personalmente. Per grazie non santificanti si intendono quelle grazie che non servono alla santificazione della persona, alla quale sono date, ma sono quelle grazie che santificano, tramite la persona alla quale vengono elargite, il *Corpus Christi Mysticum*, cioè la moltitudine sociale soprannaturale della Chiesa.

E ovviamente sono i carismi, quelli che San Tommaso chiama *gratiae gratis date*. Al giorno d'oggi si parla di carismi a sproposito. Invece i carismi sono cose estremamente profonde, come per esempio: la taumaturgia, risuscitare morti e guarire degli ammalati: ecco che cosa sono i carismi, ovviamente anche delle meravigliose intuizioni a livello di fede.

Non si può dire che uno ha il carisma di studiare o di insegnare teologia. Si tende a dare importanza quasi sacrale a delle cose che in fondo di sacrale non hanno nulla. Sono cose che effettivamente affascinano, danno un senso di fascinoso e di tremendo nel contempo, ma non basta dire questo per qualche cosa di veramente misterico, nel senso religioso della parola, e tanto meno carismatico<sup>7</sup>. Queste sono le grazie non santificanti o carismi o *gratiae gratis datae*.

Un'altra cosa da chiarire, che vedremo poi nella questione 109, riguardante la necessità della grazia, è quella appunto delle forze del libero arbitrio. Che cosa s'intende quando ci si domanda che cosa può fare l'uomo senza la grazia, con le sole forze del libero arbitrio? Giovanni di San Tommaso dice che queste forze significano non tanto il libero arbitrio in sè, che rimane integro anche dopo il peccato. Questo è uno degli insegnamenti del Concilio di Trento, proprio contro Lutero, perchè egli diceva che il libero arbitrio era divenuto servo, dopo il peccato.

Il Concilio invece ribadisce che noi, anche dopo il peccato, abbiamo il libero arbitrio intatto. Lo abbiamo ovviamente incrinato, dal punto di vista morale, perchè chi pecca diventa schiavo del peccato, ma dal punto di vista psicologico è del tutto intatto.

Con le suddette forze non si intendono gli abiti acquisiti che si perdono solo con atti moltiplicati. Non basta un solo atto di peccato per fiaccare gli abiti acquisiti. Si perde tutto ciò che ha attinenza alla virtù infusa, ma non gli abiti acquisiti. Per esempio: mettiamo che uno abbia acquisito l'abito della giustizia, poi commette un peccato grave contro la giustizia: perde la giustizia infusa e tutto l'ordine soprannaturale, ma mantiene ancora la disposizione acquisita della giustizia. Se invece pecca più volte, un poco alla volta l'abito scompare.

Non si intendono nemmeno gli abiti infusi, perchè questi si perdono subito di colpo, con un unico atto di peccato mortale, ma si intende un complesso di cose. Quindi le forze del libero arbitrio sono un complesso di dimensioni diverse. Anzitutto si intende la determinazione dell'inclinazione universale ad atti particolari per opera di abiti acquisiti ed infusi.

San Tommaso, nel trattato della prudenza, insiste sulla concretezza dell'agire. La prudenza rimane imperfetta finchè si mantiene sul piano abbastanza speculativo, sul piano del giudizio o su quello addirittura della deliberazione. La prudenza diventa veramente perfetta quando ordina in concreto l'azione. Ora, si tratta proprio di questo, far scendere l'inclinazione universale del bene all'azione concreta del bene, e per questo ci vuole una forza notevole, un'integrità notevole del libero arbitrio, per far discendere l'inclinazione globale al bene nella concretezza della situazione in cui si deve agire. In fondo siamo tutti buoni in astratto; la difficoltà è esserlo in concreto.

La volontà, come tale, non può che volere il bene; persino il male per essere fatto da noi, deve presentarsi come un bene. In astratto la *sinderesi*<sup>8</sup> funziona in tutti; la difficoltà in morale

---

<sup>7</sup> La preoccupazione di Padre Tomas è quella di non banalizzare il significato soprannaturale dei carismi. Egli però intende il carisma come dono miracoloso, che era il senso nel quale essi venivano intesi prima del Concilio, il quale invece parla di carismi "ordinari" e carismi "straordinari". Ad ogni modo possiamo pensare che Padre Tomas non avrebbe avuto difficoltà ad assumere il linguaggio del Concilio, il quale non fa che riprendere la dottrina paolina dei carismi, la quale ne parla come di doni soprannaturali, anche se non sempre miracolosi.

<sup>8</sup> Si tratta della coscienza morale fondamentale, che contiene spontaneamente i principi primi dell'agire morale.

consiste proprio nel fatto di scendere dall'universale al concreto, al pratico. Quindi la forza del libero arbitrio consiste in questa capacità di concretizzare i contenuti morali. Questo è il primo elemento dell'attività del libero arbitrio. Il secondo è l'efficacia nel volere il fine e di intendere i mezzi al fine.

La forza con cui si vuole è la *simplex voluntas*, il semplice volere del fine, il quale più attraente sarà, più fortemente vi farà disporre dei mezzi per il conseguimento del fine. Abbiamo qui il passaggio dal primo al secondo atto dell'agire volontario. Dalla parte dell'appetito, abbiamo infatti la *simplex volitio* e la *voluntas ut libera*. Qui abbiamo la volontà del fine, dalla quale poi si discende per disporre i mezzi per il fine. Anche qui si tratta di una concretizzazione. Qui abbiamo l'atto elicito.

Terzo ed ultimo atto: l'obbedienza della parte inferiore dell'anima rispetto a quella superiore. E' questo l'atto imperato. In natura l'anima umana è fatta in maniera tale che le passioni dell'anima, la parte sensitiva dell'anima, non sono sottomesse al governo dispotico, ma solo politico della volontà, facoltà razionale<sup>9</sup>.

Questo fatto dipende proprio dalla creazione. L'uomo, prima del peccato, doveva avere tutta la passionalità, secondo San Tommaso. L'uomo fu creato da Dio con la sua passionalità; essa fa parte dell'essenza dell'uomo. La volontà sarebbe stata governata sempre e comunque con un governo non dispotico, ma politico, perchè tale è la sua struttura connaturata. Avrebbe avuto i suoi movimenti propri, solo che non sarebbero mai stati disordinati.

Infatti, bisogna ancora distinguere tra il movimento proprio della parte sensitiva e il movimento disordinato: sono due cose ben distinte.

Troveranno notevoli ostacoli. Importanza delle virtù che regolano la parte sensitiva, in particolare della temperanza.

La temperanza, in quanto toglie l'insorgenza dell'appetito sensitivo<sup>10</sup>, allarga per così dire spazi della stessa libertà. Rende più liberi. C'è una specie di obbligo morale, non solo ad operare bene, secondo le finalità naturali della propria libertà, ma anche ad allargare, possibilmente, la presa del libero arbitrio su tutta la nostra anima. E' un preciso obbligo il tendere ad assoggettare all'anima le scelte libere, comprese quelle che si riferiscono all'appetito sensitivo. Questo lo consente l'importante virtù della temperanza.

Per capire bene il mistero della grazia, bisogna avere ben chiaro il rapporto tra natura e grazia. Ora i teologi hanno distinto diversi stati di natura, che assumono un rapporto diverso al dono strettamente soprannaturale della gratuita partecipazione della natura divina, a seconda dei diversi tipi e dei diversi significati che la parola natura può assumere.

Tra questi diversi stati di natura, solo alcuni si sono di fatto verificati. Così ha avuto luogo lo stato di innocenza originaria, come pure lo stato di natura decaduta e redenta da Cristo. Avrà, per fortuna, anche luogo lo stato di natura beatificata nella Patria celeste; ma non ha avuto luogo, per esempio, lo stato di natura pura e lo stato di natura integra.

La nostra cultura moderna si ribella un po' a queste elucubrazioni. Il profondo significato, non solo speculativo, ma essenziale, proprio di questi stati ipotetici di natura, nella loro reale possibilità, ci indicano la gratuità della grazia.

Molto importante è concepire realmente la natura in un dato modo, anche se di fatto questo modo non si è mai verificato, per distinguere la grazia dalla natura e per osservare l'effettiva gratuità della grazia rispetto alla natura.

---

<sup>9</sup> Qui Padre Tomas riprende la dottrina classica dei tre momenti dell'agire volontario: primo, l'atto della *voluntas ut natura*, ossia della volontà nella inclinazione che corrisponde all'essenza stessa della volontà; secondo, l'atto elicito, che mette in gioco il libero arbitrio, ossia l'atto che emana direttamente dalla volontà, il quale esprime la padronanza della volontà sui suoi atti - ciò che Padre Tomas chiama l'"automozione" della volontà -; terzo, l'atto imperato. Esso è un atto delle potenze inferiori, le quali per loro natura, non sono determinate *ad unum* come negli animali, ma si prestano ad essere governate dalla volontà. Per questo motivo, l'atto imperato è un atto volontario, per cui può esser soggetto di virtù (per esempio la temperanza), benché in se stesso sia un atto di una passione o di un'inclinazione sensibile.

<sup>10</sup> La virtù in generale non ha il compito di estinguere, ma di moderare la passione, salvo in certi casi. E' probabilmente a questi che si riferisce qui Padre Tomas.

Oggi quando si dice uno stato ipotetico possibile, si intende dire semplicemente inesistente. Mentre, se voi seguite l'ontologia tomistica della potenza, vi accorgete che la potenza, per quanto potenziale e come tale non esistente<sup>11</sup>, la potenza tuttavia è una reale potenza. Quindi la possibilità non è avulsa dalla realtà.

Se, per esempio, i tomisti parlano del fine naturale, non basta opporre a loro il fatto che adesso, come adesso, di fatto il fine ultimo che si realizza è solo quello soprannaturale. Perché di fatto è necessario, proprio per poter concepire sia il fine naturale che quello soprannaturale, vedere quasi inscritto nel fine soprannaturale, sussunto da lui, virtualmente e eminentemente anche il fine naturale come realmente distinguibile; altrimenti di nuovo non si salvaguarda la gratuità del fine soprannaturale. E natura e grazia diventano la stessa cosa.

Quindi è molto importante, non dire che sono delle ipotesi inesistenti. Delle ipotesi sì, quanto all'esistenza, ma sono delle realtà iscritte nello stesso mistero della natura umana, così come è adesso, sopraelevata dalla grazia di Cristo.

La stessa natura che è pura, integra, innocenza originaria, che è poi decaduta e redenta, la stessa natura in qualche modo è contenuta in ogni tipo di natura che si sovrappone a quel primo e fondamentale tipo che dicesi appunto natura pura<sup>12</sup>.

Vediamo allora queste distinzioni: anzitutto la natura pura. Si intende per natura pura quello stato di natura in cui l'uomo è dotato di potenze, cioè facoltà operative connaturali, che tendono ciascuna al proprio fine senza vicende sottomissione, e tuttavia anche senza disordine. Questo è molto importante, e l'uomo in questo stato è privo di doni soprannaturali.

L'uomo ha tutte le facoltà che fanno parte della sua natura; non le ha però unite da una razionalità che non permette il sottrarsi a queste facoltà. Queste facoltà possono tendere ciascuna al suo scopo particolare, ed infatti tendono proprio in questo senso. Però non c'è, in questo stato, il peccato; non c'è disordine nel fatto che ogni facoltà tenda al suo fine particolare, e ovviamente non c'è nemmeno il dono soprannaturale della grazia.

Quali sono, in particolare l'impassibilità e l'immortalità. Con l'assenza tuttavia dei doni soprannaturali.

Nel primo atto di natura pura ci sono i doni, cioè le facoltà solamente naturali. Quindi l'uomo in questo stato è mortale, è passibile, può subire dolore, eccetera, ha anche una forma di concupiscenza, non quella disordinata dal peccato, ma quella che fa sì che ogni facoltà vada per conto suo. Non c'è l'integrità e non c'è neanche la grazia soprannaturale.

Poi c'è la natura pura più l'integrità, che consiste nei doni preternaturali, cioè la perfetta unità delle facoltà naturali, perfettamente dominate dalla ragione. Questo di per sé non è dovuto all'uomo, ma è già qualche cosa di gratuito.

Le facoltà sono perfettamente dominate dalla ragione; e in più, dal punto di vista fisico, nell'uomo non c'è la passibilità, la sofferenza e la mortalità, che è la passione più grave che possa colpire l'uomo, ossia il distacco dell'anima dal corpo.

I doni preternaturali non sono soprannaturali, perché non oltrepassano il limite della natura umana. Ma mentre i doni naturali sono consoni, proporzionati alla natura del sinolo umano, i doni preternaturali sono proporzionati all'uomo in quanto lo si considera formalmente sotto l'aspetto dell'anima spirituale. E quindi questi doni non oltrepassano i limiti della natura umana; si tratta semplicemente dei doni preternaturali, o della natura integra, uno stato in cui la ragione domina perfettamente le facoltà inferiori.

Nell'uomo c'è un'anima spirituale non educibile dalla potenza della materia del corpo. Qui bisogna ricordarsi di tutto quanto San Tommaso dice nel trattato *De Homine*, ossia che l'anima umana, essendo spirituale, e quindi non educibile dalla potenza della materia, non è generabile, ma è solo creabile. Mentre le anime sensitive e quelle vegetative non sono creabili ma generabili.

In questo senso, nell'uomo c'è una dimensione, quasi una scintilla del divino (Platone) immediatamente creata da Dio, che è appunto la sua anima intellettuale e spirituale per essenza, immortale per essenza. Quindi nell'uomo c'è uno scontro incontro tra due dimensioni: una mortale

---

<sup>11</sup> Non esistente, s'intende, in atto.

<sup>12</sup> La natura che "si sovrappone" alla natura "pura" è la natura "integra" immortale, mentre la prima è mortale.

per natura, passibile; nell'ambito del corpo nessun dubbio che l'uomo è mortale, ma in lui, nonostante la morte e tutta la sofferenza, c'è però una parte che non muore mai. Persino se uno avesse sciupato la vita su questa terra e fosse meritevole dell'eterna condanna, l'anima non morirà, se non nel senso della morte eterna.

Allora i casi sono due: Iddio potrebbe proporzionare lo stato dell'uomo alle esigenze di tutto il composto, corpo compreso, è quasi come se l'anima si adattasse più al corpo che viceversa. Nell'altro stato non si oltrepassa ancora la natura umana, ma è come se la parte inferiore tutta sottostesse alle esigenze della parte superiore.

Natura nello stato di giustizia o innocenza originale: è una natura che comprende tutto ciò che spetta alla natura integra, più il dono soprannaturale della grazia. Ed è ciò che si è verificato nel primo uomo, nel momento della creazione. Nella Scrittura c'è un consenso generale in questa interpretazione; in essa ci è suggerita questa intimità dell'uomo con Dio. Si tratta di Dio che in qualche modo si intrattiene con l'uomo nel paradiso terrestre, un'amicizia dell'uomo con il suo Dio.

C'è dunque questa amicizia con Dio, che è legata al dono soprannaturale della grazia, ma c'è anche l'integrità della natura, altrimenti il Signore non avrebbe detto all'uomo peccatore che dovrà lavorare e guadagnarsi il pane con il sudore della fronte, che morirà, eccetera.

Quindi il dolore, la morte, la fatica e tutto questo è susseguente al peccato. Perciò nello stato di giustizia originale, come la Scrittura ce lo presenta, c'è appunto la natura integra con i doni preternaturali più il dono dell'intimità divina, il dono soprannaturale della grazia santificante, della carità e di tutte le virtù infuse, dei doni dello Spirito Santo<sup>13</sup>.

Poi c'è lo stato della natura decaduta, la quale natura è affetta dal peccato, essendo intervenuto il peccato; negli altri stati di natura il peccato non c'è. In questo stato la natura è priva dei doni soprannaturali, cioè dei doni della grazia e priva anche dei doni preternaturali.

Poi c'è l'altro stato della natura riparata da Dio tramite l'opera salvifica di Cristo: la grazia della Redenzione. Su questo molti teologi sono discordi, ma io, con San Tommaso, sono convinto che la grazia di Cristo, orientata a Cristo, era già presente nell'antica Alleanza, senza però che questa grazia potesse ottenere in qualche modo ciò a cui era destinata, cioè la Redenzione.

Solo con la discesa di Cristo negli inferi, sono state liberate le anime degli antichi Padri; questa è una tradizione molto comune nella Chiesa, è un dato molto attendibile. Però c'era in Abramo o nei Profeti una vera e propria grazia santificante.

La natura riparata che riceve la grazia da Cristo Redentore è dotata di grazia santificante, quindi del dono soprannaturale, che rimette il peccato e toglie di mezzo la macchia del peccato e la pena eterna, risana la natura, seppure non completamente ed eleva alla partecipazione alla divina natura. Quindi si tratta di un vero dono soprannaturale; non si recupera però l'insieme dei doni preternaturali.

San Tommaso si chiede perché in questo stato di natura decaduta e riparata da Cristo, la guarigione operata dalla grazia sanante non è del tutto completa. Rimane per esempio il fomite<sup>14</sup>, l'inclinazione al male, la facilità a cadere nel male. Rimane nell'uomo questa inclinazione a seguire le tentazioni, questa fragilità, rimane.

Questo per un motivo che Dio ben conosce e che noi cristiani dovremmo spesso meditare: Dio non vuole salvarci senza di noi. La nostra vita sulla terra è veramente un luogo di battaglia spirituale, è una difficile battaglia, come dice San Paolo, contro gli spiriti dell'aria, contro il demoniaco e soprattutto contro noi stessi. I peggiori nemici dell'uomo sono i suoi stessi familiari, cioè i familiari che si porta dentro, nelle sue stesse tendenze arcaiche. Esiste bensì una guarigione: il bimbo battezzato ha certamente un aiuto particolare, ma non è che abbia risanata l'anima in tutto.

Infine c'è la natura gloriosa, della grazia compiuta, che è lo stato dei Santi nella Patria dopo la Resurrezione. Ovviamente qui ci sono tutti i doni, non solamente quelli soprannaturali, ma anche quelli preternaturali, di impassibilità, di immortalità, eccetera.

---

<sup>13</sup> Adamo certamente non sapeva dell'esistenza dello Spirito Santo, ma ciò non vuol dire che lo Spirito non operasse anche allora.

<sup>14</sup> Termine un po' in disuso, dal latino "fomes"=stimolo, impulso (l'espressione classica completa è "fomes concupiscentiae"), per significare lo stimolo a peccare che è presente nell'uomo dopo il peccato originale.



Ora passiamo ad una *vexata quaestio*: il Cardinale Gaetano ha una distinzione tra la natura decaduta e la natura pura. Secondo lui, questi due stati di natura sono identici materialmente e distinti solo secondo una connotazione formale.

La grossa distinzione è che, mentre nella natura pura non c'è stato il peccato, nella natura decaduta c'è stato. Ora, dice il Gaetano, in fondo la natura pura è nello stesso disordine in cui si trova la natura decaduta: nella natura pura ogni tendenza, ogni facoltà umana tende al suo fine e non si lascia guidare dalla ragione. Però non c'è ancora il peccato. Ecco il punto che mi lascia un pochino perplesso; come è possibile che non ci sia peccato, se per definizione le facoltà inferiori insorgono contro la ragione.

Se ci fosse un disordine voluto, sarebbe impossibile che non ci fosse il peccato. Comunque, dice il Gaetano, nello stato presente siamo materialmente nelle stesse condizioni<sup>15</sup>, cioè l'uomo è passibile, mortale e concupiscente; ciascuna delle sue tendenze e facoltà inferiori persegue in qualche modo il suo bene, molto egoisticamente, senza curarsi dell'armonia di tutta l'anima.

L'unica differenza sarebbe che questi mali, nello stato di natura pura, non avrebbero ragione di pena, ma solo di male fisico, senza avere la connotazione di pena. Nello stato di natura decaduta, invece, i mali fisici non sono solo mali fisici, ma anche pena per il peccato. Secondo il Gaetano, è questa l'unica differenza.

In questo campo il Gaetano si mette sulla stessa linea del pelagianesimo. Tutti i pelagiani sono ottimisti, perchè dicono che in fondo il peccato non è che abbia combinato un grosso guasto, e quindi della grazia non è che ce ne sia troppo bisogno, un ornamento dell'anima, ma non strettamente necessario.

Mentre l'agostinismo ha avuto proprio il merito di sottolineare la devastazione dovuta al peccato e quindi la necessità della grazia anche nella sua funzione sanante. Io penso che il Gaetano non tenga nel dovuto conto l'influsso del peccato sulla natura dell'uomo. Non è la stessa cosa la natura pura e la natura decaduta, perchè il peccato, non solo fa sì che il male fisico abbia la ragione di pena, ma produce del male fisico che prima non c'era. E' diverso il disordine, che poi non è un vero disordine, delle facoltà dello stato di natura pura, e il disordine vero e proprio dello stato di natura decaduta. Per di più c'è un indebolimento di ogni singola facoltà nello stato di natura decaduta, che non c'è nello stato di natura pura.

Questo lo vedremo anche a riguardo dell'intelletto; vedremo che è possibile concepire anche nell'intelletto un certo grado di indebolimento, anche se molto secondario rispetto a quello primario della volontà.

Il Gaetano fece l'esempio di un uomo nudo e spogliato: è la stessa cosa, nudo vuol dire semplicemente privo di vestiti, spogliato vuol dire che prima era vestito e poi si è spogliato; similmente la natura pura sarebbe priva della grazia, mentre la natura decaduta sarebbe stata una volta rivestita della grazia e poi se ne sarebbe spogliata.

Materialmente non c'è differenza tra una persona nuda e una spogliata; differisce secondo la connotazione dei vestiti precedentemente indossati o no. Per quanto riguarda poi il rapporto tra la natura integra e la elevazione soprannaturale, bisogna dire questo, che di diritto i doni preternaturali sono separabili dai doni soprannaturali.

San Tommaso parla sempre dello stato di natura integra riferendosi a quello di innocenza originale. Quando sentite parlare nella *Summa* dell'uomo nella sua integrità di natura, intende sempre parlare di quell'integrità che di fatto si è verificata con il dono soprannaturale<sup>16</sup>. Invece noi abbiamo distinto uno ipotetico stato di natura integra da quello stato che si è realizzato di fatto, purtroppo per breve tempo, cioè quello dell'innocenza originale.

Di diritto, infatti, è doveroso distinguere lo stato di natura integra con i suoi doni preternaturali dallo stato di innocenza originale, che comporta anche il dono soprannaturale. Cioè è possibile che si realizzi lo stato di natura integra anche al di fuori della rettitudine soprannaturale.

E' possibile un'integrità preternaturale, senza la rettitudine soprannaturale. Infatti i doni preternaturali sono soprannaturali quanto alla loro origine, ma connaturali quanto alla parte

---

<sup>15</sup> Sott'inteso: della natura pura.

<sup>16</sup> S'intende nel paradiso terrestre.

spirituale dell'uomo. Sono dei doni soprannaturali causalmente, ma al limite sono formalmente connaturali.

Il dono preternaturale non oltrepassa i limiti della natura umana, perchè la razionalità che è la parte egemonica, fa parte della natura dell'uomo, è creata da Dio. Al limite ciò che è l'esigenza dell'anima spirituale non oltrepassa i limiti dell'umana natura, formalmente.

Però, che Iddio voglia che nell'uomo da Lui creato, l'insieme uomo segua la sua parte più alta, questo in qualche misura è gratuito, e quindi causalmente soprannaturale. Tutto ciò non è dovuto all'uomo. Essendo fatto di corpo e di anima, l'uomo non ha diritto ad una sottomissione piena solamente alla parte solamente spirituale.

Si potrebbe dire che, nello stato dei doni preternaturali ovvero di natura integra, c'è un ordine connaturale all'uomo, però causato in maniera non dovuta, perchè, secondo quanto dovuto all'uomo, ci dovrebbero essere solo tutte le capacità operative che spettano sia al corpo sia all'anima. Ma non c'è nessuna esigenza di sottomettere così perfettamente tutte le facoltà del corpo alla facoltà dell'anima, e tutte le facoltà dell'anima a tutte le facoltà strettamente spirituali che sono la ragione e la volontà.

Quindi, in qualche modo, quest'ordine non oltrepassa il livello naturale, perchè è un ordine che si organizza attorno ad un *primum*. Ogni ordine infatti è sempre definito in base al centro della sua organizzazione, cioè un primo attorno al quale tutto il resto si ordina. Ora, il *primum* dell'ordine preternaturale non è soprannaturale, è la ragione dell'uomo; quindi fa parte della natura umana.

Però che l'uomo sia così perfettamente ordinato è un qualche cosa di non strettamente dovuto, quindi causato con un po' di gratuità. Iddio non era affatto tenuto a creare l'uomo, nemmeno nello stato di natura integra. Dio non avrebbe fatto nessuna ingiustizia all'uomo, se lo avesse creato nello stato di natura pura; tanto meno gli avrebbe fatto ingiustizia, se lo avesse creato nello stato di natura integra.

Ebbene Iddio ha voluto di fatto elargire di più e crearlo nello stato di innocenza originaria. Qui ci sono due motivi di gratuità. Ciò che è dovuto è solo ciò che spetta alla natura pura. A questo punto c'è una prima gratuità, che non oltrepassa però formalmente il limite della natura, ed è la gratuità del perfetto ordine nell'uomo, una specie di spiritualizzazione dell'uomo. Però spiritualizzazione naturale, non spiritualizzazione tramite la partecipazione dello Spirito divino. E poi c'è la spiritualizzazione soprannaturale tramite una partecipazione allo stesso Spirito Santo e questa stabilisce e fonda l'ordine soprannaturale.

Dio ha voluto elargire all'uomo tutti e tre i doni, sia quelli in qualche misura dovuti dalla natura, sia quelli meno dovuti o preternaturali, sia quelli per nulla dovuti o soprannaturali, ovvero dell'intimità divina o dell'amicizia con Dio.

Ultimo preambolo: le distinzioni della grazia secondo Giovanni di San Tommaso. Anzitutto la grazia abituale si distingue in elevante e sanante. La grazia elevante è quella che eleva l'uomo alla *participatio divinae naturae*, cioè ad avere in sè una natura che non è sua, ma che è infinitamente superiore alla sua: ecco perchè si parla di grazia elevante, perchè eleva ad avere qualche cosa al di sopra di noi.

L'altra grazia si dice sanante. Non sono due grazie, ma due funzioni della stessa grazia, in quanto nell'uomo peccatore incontra del disordine e ovviamente, riconciliando l'uomo peccatore con Dio, risana tale disordine opposto dall'uomo a Dio.

Laddove si tratta di grazia di Redenzione, che quindi tocca il cuore di un peccatore, la grazia assume sempre anche una funzione sanante. Tanti problemi relativi alla disputa tra cattolici e laici, sarebbero chiariti, se si badasse a questa parte del trattato sulla grazia, cioè sulla grazia sanante.

La grazia sanante è effettivamente un qualche cosa che viene dal buon Dio, in questo senso è "clericale", però risana in vista di valori molto "laicali". Per esempio è un valore puramente naturale, non c'è bisogno della divina rivelazione, è un valore assolutamente laicale dire che è assolutamente illecito sopprimere la vita in grembo materno... ..

Poi c'è la grazia attuale che si distingue in molteplici modi: soprattutto rispetto alla causa, si distingue in aiuto esterno ed interno. L'aiuto esterno è aiuto provvidenziale di Dio; l'aiuto interno è l'influsso sulla stessa causa operante. Una cosa è che Dio mi faccia evitare delle tentazioni troppo

difficili per me, e certamente è bontà sua, quindi grazia esterna. Un'altra cosa è che Dio, davanti ad una tentazione, mi dia un particolare aiuto, perchè io la superi: quell'aiuto che mi è dato mi aiuta intrinsecamente, mi muove come causa seconda.

Riguardo alla causa come attualmente operante, la grazia attuale si distingue ancora in aiuto previo o simultaneo. L'aiuto previo è l'influsso sulla causa agente; l'aiuto simultaneo è l'influsso sulla azione e il suo effetto. C'è una perfetta corrispondenza tra la cosiddetta premozione fisica e il concorso simultaneo.

Riguardo alla capacità operativa della causa, si distingue l'aiuto attuale generale da quello speciale. Si intende per aiuto generale quello proporzionato alla causa; quello generale invece oltrepassa le esigenze della causa.

Anche a livello naturale, mettiamo che io abbia una determinata erudizione in matematica, allora Iddio, quando io mi applico ad agire, a studiare questa materia, non ho certo bisogno di un aiuto soprannaturale, perchè si tratta di un'azione naturale; non ho bisogno nemmeno di un aiuto speciale, perchè si tratta di studi di ordinaria amministrazione; però ho bisogno di un'applicazione generale di Dio all'opera che sto svolgendo.

Però se io dovessi avere un'intuizione geniale, a questo punto è probabile che ci sia un aiuto che esula dalla proporzione ordinaria alla causa. In qualche modo, al di là della mia comune erudizione, quindi anche a livello naturale dell'assistenza di Dio, bisogna distinguere questi aiuti ordinari mediante aiuti generali e l'aiuto speciale, in qualche modo non dovuto alla proporzione della causa.

Infine, secondo l'effetto, si distingue l'aiuto soprannaturale da quello naturale. Davanti ad un'azione naturale, bisogna dire che anche l'aiuto è stato naturale; ma se l'azione è soprannaturale, evidentemente anche la causa deve essere soprannaturale.

Nel senso stretto della parola, si dice grazia l'aiuto soprannaturale, altrimenti si parla della mozione divina. Non c'è dubbio che un artista geniale o uno scienziato speciale, abbiano degli aiuti veramente speciali per una attività di ordine naturale.

Ora iniziamo la prima questione di San Tommaso, che è la 109 della *Prima Secundae*: "necessità della grazia". Questa questione sulla necessità, solleva il quesito "se esiste la grazia". Notate ancora la precedenza della questione: "se ci sia", rispetto alla questione "che cosa è". San Tommaso è sempre sistematico: prima si chiede se c'è qualche cosa, come la grazia, e poi approfondisce che cosa è la grazia. E' un metodo molto didattico, non è un metodo aprioristico che deduce quasi l'esistenza dall'essenza.

San Tommaso, accontentandosi inizialmente di una descrizione della grazia, ne stabilisce prima l'esistenza, poi approfondisce che cosa è, quale è l'essenza della grazia: necessità della grazia, se la grazia è necessaria, è ovvio che c'è, se ci deve essere bisogna che ci sia.

Il primo articolo riguarda la necessità della grazia rispetto al conoscere. L'intellettualista San Tommaso, prima di passare alle azioni volitive e appetitive che più strettamente sono morali, premette un quesito riguardante appunto l'intelletto. L'uomo per conoscere ha bisogno del sostegno della grazia, o può conoscere anche senza tale sostegno?

Questa questione non la solleva solo San Tommaso: mi fa tenerezza dire che anche Cartesio si chiedeva come sia possibile che ci siano dei bravi matematici che siano atei. In fondo per Cartesio, la matematica - bisogna pur dire che da quel lato era pio - era pensare il pensiero di Dio. Come è possibile che un ateo che non crede in Dio, possa ripensare il pensiero del Signore?

Ovviamente noi sappiamo che è una disciplina laica come tante altre; però la questione si pone. Similmente qui San Tommaso si chiede se, per conoscere anche nell'ambito molto profano, per acquisire cognizioni scientifiche, è necessario che l'uomo sia mosso dalla grazia.

San Tommaso cita un'interessante autorità di S. Agostino nel *Sed contra*. S. Agostino era un pensatore evolutivo, a differenza dell'Aquinate che era costante e non cambia mai parere. Le *Ritrattazioni* sono proprio un libro di ritrattazioni dei suoi precedenti pensieri: non approvo più ciò che dissi una volta nel mio sermone "*Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti*", "Dio, tu che non hai concesso il sapere se non a coloro che sono puri".

Sant'Agostino da giovane pensava che Dio concedesse la scienza solo ai puri di cuore; ora dice: non approvo. Anche quelli che sono privi della grazia possono essere bravi nei campi scientifici. S.Agostino risponde: "*enim potest multos etiam non mundos multa scire vera*": "Si può infatti rispondere che molti, che non sono puri, tuttavia conoscono molte cose vere". E' sempre meglio essere amici del Signore, ma non è strettamente necessario per questo questa o quell'altra verità di ordine naturale. Questo è quanto ci dice S.Agostino della seconda opinione.