

La grazia

Padre Tomas Tyn

IV Lezione di teologia Morale - 3 Novembre 1987

La Grazia è necessaria per conoscere ogni vera realtà? Certamente l'intelletto che il Signore ci ha elargito, non è un dono da poco. La domanda è se nell'uso della nostra intelligenza per conoscere con rettitudine il vero, cioè ciò che è conforme alla realtà delle cose, è necessario un dono speciale soprannaturale di Dio.

La teologia moderna in questo ha una concezione della verità ben diversa da quella classica; però non c'è dubbio su quale sia la definizione vera della verità; San Tommaso naturalmente accetta appieno la definizione anselmiana, che S. Anselmo stesso non usa troppo spesso, perchè la definisce piuttosto *rectitudo intellectus*. Invece S. Tommaso prende da lui¹ questa bella definizione *adaequatio rei et intellectus*.

Lo sapete già dalla epistemologia e dalla psicologia che il giudizio si dice vero quando connette il soggetto al predicato, in corrispondenza alla reale connessione o divisione delle realtà rappresentate dai rispettivi concetti, rispettivamente i concetti del soggetto e del predicato².

La verità³ appare un giudizio ed è sempre un confronto non solo tra soggetto e predicato, ma, tramite il confronto tra soggetto e predicato, confronto con le cose stesse. La domanda è questa: è necessario per la conoscenza di ogni verità particolare avere la grazia, nel senso stretto della parola, cioè la grazia soprannaturale?

S. Tommaso parte da una reminiscenza agostiniana. Cioè S. Agostino ritrae la sua proposizione che una volta insegnava da rigorista. Infatti egli diceva che i pagani non possono conoscere nulla con rettitudine. Poi nell'età avanzata S. Agostino riconosce che anche i pagani, senza avere la grazia santificante e in genere l'aiuto particolare della grazia, possono però conoscere il vero⁴.

Voi capite qual è la portata di questa proposizione, perchè qui c'è tutto l'atteggiamento della cultura cristiana davanti a quella laica, o in maniera più appropriata davanti alla cultura umanistica. Il cristiano come deve valutare la cultura umanistica? Quello che hanno elaborato i pagani o comunque i non cristiani è tutto falso?

Giustamente S. Agostino nella seconda opinione riconosce che anche i pagani possono conoscere qualche cosa di vero. Dice egli infatti: "Non approvo quello che dissi in un sermone: Dio, Tu che non hai voluto che sapessero qualcosa di vero se non coloro che sono puri. Si può anche rispondere che molti anche non puri, cioè non purificati dalla grazia, sanno molte cose vere". Questo per quanto riguarda le *Ritrattazioni* di S. Agostino.

S. Tommaso nel *corpus articuli*, esordisce con una constatazione molto interessante e fondamentale, e cioè che l'uso dell'intelletto, l'azione intellettiva è, ovviamente in modo analogico, ma anche propriamente, un moto, nel senso molto vasto del termine; chiaramente non si tratta di un movimento visivo. Comunque l'intelletto applicato alla sua azione è un certo movimento, un certo divenire, perchè conosce un'attuazione, un passaggio dalla potenza all'atto.

¹ Secondo altri critici, Tommaso l'avrebbe ricavata dal filosofo ebreo del sec. IX Isacco d'Israele.

² In altre parole, il giudizio è vero o falso a seconda che l'unione del soggetto col predicato corrisponda o non corrisponda all'identità, nella cosa della quale si giudica, degli aspetti reali di quella cosa, ai quali aspetti le componenti del giudizio (il soggetto e il predicato) si riferiscono. Per esempio, se io dico: "il cane è un animale", il giudizio è vero, perchè nel cane "animalità" e "cane" s'identificano; per cui nel giudizio risulta unito ciò che è unito nella realtà del cane. Se invece dice: "il cane è una pianta", il giudizio è falso, perchè nel giudizio unisco ciò che nella realtà è diviso: un cane non è una pianta.

³ Qui Padre Tomas si riferisce alla verità del pensiero, altrimenti detta "verità gnoseologica".

⁴ Per l'esattezza, Agostino parla di "qualche verità".

L'intelletto conosce in atto ciò che prima ignorava. Notate che la natura dell'intelletto è estremamente complessa; è molto bello quello che dice già Aristotele, il quale fa vedere il proprio della intellettualità umana e della conoscenza in genere dicendo che conoscere non consiste propriamente in un'attuazione del divenire, ma piuttosto in una identità dell'atto del conosciuto con l'atto del conoscente⁵.

Quindi nell'atto del conoscere l'atto del conoscente si identifica con l'atto del conosciuto, l'atto dell'intelligente con l'atto dell'intelligibile. Che cosa significa questo? Significa praticamente che nel conoscere la stessa forma che attua fisicamente⁶ l'oggetto conosciuto, attua anche l'intelletto del conoscente.

Mettiamo ad esempio che io conosco l'edificio qui di fronte, la struttura di quell'edificio, la forma che realmente si trova nelle tegole, nei mattoni, eccetera; quella stessa struttura è anche la struttura che in qualche modo è contenuta nel mio concetto. Vedete che vi è la perfetta identità di essenza e di contenuto nell'atto dell'astrazione.

Direi che questo è il momento dell'epistemologia realista, aristotelica e tomista, ossia l'identità del contenuto formale, dell'essenza, che è atto ovviamente dell'essenza nel conosciuto e nel conoscente⁷; e cioè la stessa essenza del conosciuto diventa essenza del conoscente in quanto è conoscente; cioè non è che io, vedendo la casa di fronte, divento la casa, lo divento però in quanto sono conoscente.

Perciò c'è un aspetto del conoscere che riguarda formalmente il conoscere come tale, ed è l'identità di forma; non un atto che attua una potenza, ma semplicemente una fusione di due atti, un atto concettuale che è lo stesso quanto al contenuto dell'atto fisico della cosa conosciuta. Invece, per quanto riguarda ovviamente l'esercizio dell'atto intellettuale, è chiaro che vi è un passaggio dalla potenza all'atto: prima io non conoscevo in atto; adesso mi sono fatto un concetto della cosa conosciuta.

A questo punto l'uso, l'applicazione e l'esercizio dell'intelletto consiste in un'attuazione, molto più sottile di quella che noi banalmente e generalmente conosciamo, delle attuazioni fenomeniche del mondo materiale, mentre qui si tratta di una semplice analogia: è realtà piena di questa attuazione forte intellettuale, non la conosceremo mai; sappiamo che c'è, ma che cosa essa è non lo sapremo mai; perché come tutte le cose spirituali nella loro profondità ci sfuggono.

Quindi noi conosciamo l'aspetto fisico, materiale delle cose, sappiamo che c'è una analogia anche con i processi spirituali dell'anima, sappiamo però che è solo un'analogia e tramite questa possiamo dire che l'intelletto viene attuato, ma non in che modo esattamente tale attuazione avvenga.

Dato però questo, ed è già molto, e cioè che l'intelletto viene attuato, passando dalla potenza all'atto, l'intelletto deve in qualche modo dare ragione di questo suo passaggio e in che modo avviene questa applicazione. Si intende naturalmente l'intelletto creato, perché quello divino non passa dalla potenza all'atto; l'intelletto creato invece passa dalla potenza all'atto⁸.

Ora vedete in ultima analisi, che qui di nuovo S.Tommaso fa un'analogia, ma questa volta di proporzionalità tra il mondo fisico e il mondo spirituale. Secondo questa analogia, il moto dei corpi dipende da quello del primo movente e similmente, per estensione di tale principio, ogni moto universalmente, sia corporeo che incorporeo, dipende dal primo movente in assoluto, che è Dio.

Il mondo fisico si muove attraverso le leggi meccaniche dell'universo e, in ultima analisi, si muove mosso da Colui che fece l'universo. Ciò che riguarda il mondo fisico, ossia la sua

⁵ S.Tommaso cita più volte in latino questo assioma aristotelico: "Intellectus in actus est intellectum in actu".

⁶ Leggi: ontologicamente o realmente.

⁷ L'identità del contenuto della conoscenza in atto è atto dell'essenza conosciuta, la quale viene a trovarsi in qualche modo, ossia intenzionalmente o rappresentativamente, sia nel soggetto conoscente che nell'oggetto conosciuto. Ma l'atto dell'essenza è l'essere: il che vuol dire che l'atto conoscitivo è un momento supremo di esistenza.

⁸ Si può sottintendere qui una critica alla gnoseologia idealista, la quale, ignorando questo passaggio dell'intelletto dalla potenza all'atto, finisce col confondere l'intelletto umano con quello divino.

premozione dal primo Movente, cioè da Dio, riguarda ancora di più sotto un certo aspetto la mozione delle facoltà spirituali angeliche e umane in particolare.

Ogni creatura, quando procede dalla potenza del conoscere al conoscere in atto, attua una potenza e questa attuazione, essendo una vera e propria causalità, ma limitata, finita, creata, esige un'altra spiegazione in cause superiori e, in ultima analisi, nella Causa Incausata, causante tutto ciò che limitatamente causa gli effetti.

A che cosa si allude in queste teoria? Si allude alla necessità che la stessa causalità di una causa seconda o creata, sia causata da una causa prima. Se volete un'autorità scritturistica, pensate a quel famoso detto paolino: "In Dio ci muoviamo, viviamo e siamo"; a noi ci interessa il "ci muoviamo", cioè noi riceviamo in ultima analisi lo stesso nostro causare da Dio.

Quindi riceviamo da Dio non solo il nostro essere e le nostre perfezioni, il vivere e tutto quello che abbiamo, ma riceviamo da Dio anche il nostro agire. Notate bene come S.Tommaso ha ben presente la dipendenza della creatura in ogni sua dimensione da Dio creatore. La creatura dipende da Dio, non solo nel suo essere creata, ma persino nel suo esercitare autonomamente la sua azione.

Notate che cosa grandissima: Iddio non si limitò solamente a porre nell'essere delle creature distinte da sè, ma ha voluto dare a ogni entità distinta da Lui, al di là dell'essere, anche la dignità di essere causa. S.Tommaso ama molto questa fecondità, non solo creatrice di Dio, ma anche tale da conferire questa somiglianza con Dio, non solo nell'essere, ma anche nell'agire alle creature. Non ci sono creature prive di questa fecondità operativa.

C'è sempre in ciò qualcosa di molto oscuro per il nostro intelletto. Noi diciamo: bene, Dio diede alle cose le capacità operative ed esse agiscono sulle creature; ma non è così semplice; nel contempo, a questa tendenziale indipendenza nell'uomo, in questa autonomia della creatura, nell'ambito della dimensione dell'essenza, si oppone un'altrettanto radicale e profonda dipendenza nell'ambito dell'essere. Dio dà alle essenze create la dignità di essere cause principali dell'essenza dell'effetto. La mia mente è in grado di produrre dei pensieri. Per quanto riguarda l'essenza del pensiero, essa non è superiore all'essenza dell'intelletto, quindi c'è perfetta adeguazione, perfetta spiegazione causale.

La cosa diventa diversa quanto si bada all'essere, cioè all'esistenza, perchè il mio pensiero, nella mia mente, non solo ha una essenza, ma è un che di esistente, esistente con radicale novità; quel pensiero che prima non c'era, adesso c'è, e bisogna dare ragione non solo della sua essenza, ossia a ciò che esso è, ma bisogna dare ragione anche del suo semplice esserci, del suo esistere, e di questo nessuna essenza può dare ragione, e nemmeno un'essenza già esistente, perchè l'essenza riguarda quell'essenza stessa, non riguarda altre essenze, per cui l'essere può derivare solo da Colui che per essenza è, non per partecipazione.

Le partecipazioni dell'essere in ogni caso non possono essere prodotte se non da Colui che è Essere per essenza, da Colui che può dire di sè IO SONO. Se si arriva a comprendere bene questa distinzione dell'essenza finita e dell'essere, si capisce questa profonda dipendenza da Dio in ogni abito, non solo quello entitativo, ma anche quello causale.

Domanda: Dio avrebbe potuto fare anche diversamente dal modo in cui ha creato l'uomo oppure è una necessità iscritta nella natura delle cose?

Risposta. Questa è una legge profondissima iscritta nel midollo dello stesso essere come tale; in esso è iscritta questa legge profonda, secondo cui nessuna partecipazione dell'essere può essere prodotta senza produrre l'essere stesso di cui quel tale ente è quella determinata partecipazione. Perchè tutte le differenze dell'essere non sono aggiunte all'essere. Questa è una cosa che S.Tommaso spesso cita per asserire la trascendentalità dell'ente, cioè la superiorità dell'ente rispetto ai generi.

C'è una profonda divergenza che separa l'analogo trascendentale dall'univoco predicamentale. Il genere predicamentale univoco ha un rapporto alle sue differenze che lo compongono essenzialmente diverse dal rapporto che c'è tra l'universale analogo trascendentale e le sue differenze. Rispetto all'unico generico, le differenze sono di fatto aggiunte, cioè sono in

qualche modo estrinseche rispetto all'essere o meglio alla *ratio entis*; invece nell'analogo tutte le differenze sue, per quanto coartate, non sono aggiunte e tantomeno sono sempre piuttosto coartanti dal di dentro⁹.

Quindi affinché in qualche modo si produca ma nuova partecipazione dell'ente, non basta semplicemente aggiungere all'ente qualche cosa di nuovo, ma bisogna riproporre di nuovo l'essere comune e, nell'ambito dell'essere comune, la sua differenza che gli dia in qualche modo quel determinato modo di essere.

Quindi in ogni ente partecipato non è solo prodotto l'ente partecipato in quanto partecipato, ma lo stesso ente per essenza, più la differenza che l'attrae a tale determinata partecipazione, e questa riproposizione dell'ente per sè, il quale sarà poi contratto alle sue singole partecipazioni, non è possibile se non dalla parte della Causa prima.

In questo senso S.Tommaso dice che in qualche modo per tutti i moti, anche il moto dell'intelletto, facoltà spirituale, in quanto comporta una vera causalità, cioè passaggio dalla potenza all'atto, occorre ricorrere in ultima analisi alla Causa prima; perciò anche l'uso dell'intelletto è premosso da Dio.

Questo per quanto riguarda l'esercizio dell'atto intellettivo, e voi sapete già che l'esercizio è l'esistenza dell'atto intellettivo, non riguarda la sua essenza. Anzitutto S.Tommaso si premura di precisare alcune proprietà di questa mozione divina. Essa procede da Dio, non secondo necessità, bensì secondo libertà.

Questo è molto importante perchè Iddio non è costretto a creare, e come non è costretto a creare, così non è costretto a muovere le creature. Questa è una premessa importante contro l'emanazionismo neo-platonico. Secondo i neo platonici, Dio non poteva fare a meno di creare, quindi di causare le azioni delle creature. Per Plotino in qualche modo l'anima, terza ipostasi, vive in virtù della prima. La prima ipostasi però non può fare a meno di vivificare la terza ipostasi tramite la seconda.

C'è quasi una necessità di dipendenza di Dio dalla creatura. S.Tommaso invece dice che la mozione di Dio non avviene secondo necessità, ma secondo provvidenza. E con questo ci si oppone alla neo-gnosi di stampo hegeliano, dove Dio non può fare a meno in qualche modo di attraversare questi diversi stadi dello sviluppo dialettico, uno dei quali è il mondo.

Quindi la mozione di Dio procede secondo provvidenza e non secondo necessità e da questa mozione deriva la forma, per la quale la causa agisce. Dio è l'atto perfetto per la somiglianza al quale tutte le altre cose hanno una determinata forma che le attua, che le abilita anche ad agire. Di già questa stessa dignità di essere causa è conferita alla creatura da Dio per somiglianza con Dio.

C'è una certa esemplarità. In fondo è la quarta via di S.Tommaso, cioè Dio come causa efficiente di una certa e limitata similitudine della sua perfezione in ciò che è distinto da Lui. Le vie di S.Tommaso, voi sapete bene, sono tutte riconducibili alla Causa efficiente; non è che la quarta via sia quella della causalità formale. Tuttavia è una via di causalità formale esemplare, però è piuttosto una via che impegna la causalità efficiente, in quanto la causalità efficiente ha per oggetto la distribuzione delle forme, se così si può dire.

Notate bene la profondità della dipendenza della creatura da Dio: Egli non solo muove la creatura, ma quella stessa capacità operativa, che la creatura possiede e che le dà la dignità di essere causa seconda. Quella stessa perfezione la creatura ce l'ha per somiglianza con Dio. Ma con questo la creatura non ha ancora l'agire in atto, ma solo il cosiddetto atto primo.

Però, da Dio deriva anche, in quanto primo Motore, al di là della capacità di agire, lo stesso agire in atto. Tutto ciò deriva da Dio, sia l'atto primo che l'atto secondo, sia la capacità ultima di

⁹ Qui Padre Tomas fa riferimento alla dottrina classica della differenza tra il concetto analogo e quello univoco: nel primo gli inferiori sono in qualche modo interni al superiore. Per esempio, il concetto di "vita", che è un concetto analogico, ha certo una sua unità di significato; tuttavia anche le determinazioni inferiori (vita vegetativa, sensitiva, razionale, ecc.) sono in qualche modo contenute nel concetto generale di vita e sono quindi vere forme di vita. Invece nel concetto univoco - per esempio "animale" - gli inferiori "irrazionale" e "razionale" - sono esterni al genere, perché il concetto di "animale" ha una sua univocità la quale non dice di per sé né irrazionalità né razionalità.

agire, che lo stesso agire in atto, sotto aspetti diversi. Ora, se pensiamo non più all'agire attuale, cosa che ci interessava prima, quando abbiamo parlato dell'esercizio dell'atto intellettuale, ma se pensiamo all'essenza della facoltà intellettuale, allora bisogna dire che la forma data da Dio alle cause seconde, la forma-perfezione, ha una sua efficacia limitata alla forma stessa, proporzionata alla forma.

Agere sequitur esse nel senso che ogni cosa agisce così come è, nel senso che nessuna cosa può agire più di quanto non sia. Un soggetto, una sostanza che partecipa poco di essere, avrà anche poche facoltà operative; un soggetto che ha più di essere, ha più ricchezza operativa. Comunque, sia l'essere che l'agire, cioè la capacità operativa della creatura sono proporzionati alla forma della creatura, forma che ovviamente, trattandosi di una creatura, è un forma finita, una forma limitata.

In questo senso si può dire che la creatura dotata da Dio di una certa forma, che le dà l'essere e l'agire, ha un certo suo effetto, la cui essenza rientra nelle possibilità della forma operativa della creatura stessa. Per esempio, esercitare un peso: ogni corpo, anche piccolo, possiede un peso, cioè esercita una certa attrazione rispetto ad altri corpi.

Allora, a questo punto, questo esercizio di peso, è l'essenza di questa azione, che è il pesare, rientra nell'essenza di ciò che è il corpo. L'essenza del corpo comporta la capacità di compiere quell'operazione che è pesare. Quindi, esercitare un peso, non è qualche cosa di miracoloso, è qualcosa che rientra nell'abito della sua capacità operativa naturale.

Al di là del suo limite operativo, la forma può agire solo se è ulteriormente perfezionata da una forma aggiunta; quindi ogni forma, con la sua connaturale capacità operativa, se però deve produrre un altro effetto che supera la sua forma operativa ed esula da essa, bisognerebbe che ne ricevesse la capacità da un'altra natura per partecipazione.

S.Tommaso fa l'esempio, che fisicamente non rende molto, ma come esempio ontologico può essere valido. Dice: l'acqua, di per sé, è qualche cosa di freddo; quindi, se l'acqua deve riscaldare, bisogna metterla sul fuoco; quindi il riscaldamento non rientra in qualche modo nella natura dell'acqua, ma bisogna che l'acqua diventi partecipe di un'altra natura, quella del fuoco, la cui natura è quella di riscaldare, perchè possa a sua volta fungere da tramite per il riscaldamento.

Come si applica tutto ciò all'intelletto? L'intelletto può conoscere connaturalmente solo ciò che fa parte del suo oggetto formale proprio, che è commisurato all'intelletto, e per conoscere ciò che fa parte di questo oggetto formale, l'intelletto non avrà bisogno di un aiuto supplementare; se un fisico studia, per esempio, la struttura di un atomo, non ha bisogno della grazia, perchè astrarre dalle cose materiali rientra nell'ambito dell'oggetto formale dell'intelletto umano.

Qual è l'oggetto formale dell'intelletto umano? Ce ne sono due: uno è la *quidditas rei materialis*, cioè l'oggetto univoco prossimo; e l'altro è la *ratio entis* (= l'essenza dell'ente)¹⁰. Quindi l'intelletto umano è sempre legato, nello stato attuale, al dato sensibile; non può procedere connaturalmente se non per astrazione dall'immagini sensibili.

E ciò che è astrabile dal dato sensibile, è un che di duplice: anzitutto la stessa forma del sensibile, l'essenza della cosa materiale, ma, al di là della sua essenza particolare specifica, l'uomo è anche in grado di astrarre il suo semplice essere, ossia l'ente; questo concerne poi la scienza più alta, che è la metafisica.

Vedete quindi che il metafisico non è, come pensa Kant, uno che costruisce castelli per aria perchè ha tagliato i ponti con il dato sensibile; il metafisico oltrepassa il dato sensibile, però sempre in base al dato sensibile. La differenza tra S.Tommaso e Kant non è che S.Tommaso tagli i ponti con il dato sensibile; la differenza sta nel concepire diversamente, anzi in maniera opposta, la funzione dell'intelletto: S.Tommaso dice che l'intelletto è in qualche modo portato a conoscere l'oggetto; Kant dice che l'intelletto contiene in sé a priori la forma dell'oggetto, quasi a costruire non l'oggetto intero ma la sua parte formale per mezzo del concetto a priori.

¹⁰ Qui Padre Tomas non tocca la questione dell'unità dell'oggetto dell'intelletto umano. Essa è di tipo analogico e si raccoglie attorno alla nozione di ente: l'intelletto inizia con la conoscenza dell'ente sensibile (*quidditas rei materialis*) e si eleva successivamente alla conoscenza dell'ente come ente, oggetto della metafisica, fino alla conoscenza dell'essere, per mezzo della quale giunge al sapere teologico, giacchè Dio è lo stesso Essere sussistente.

Il concetto, come forma dell'oggetto, deriva, secondo Kant, dall'a priori della nostra mente. La parte materiale è data invece dal fenomeno. Quindi la differenza non è che S.Tommaso abbia negato la dipendenza dal dato sensibile, ma sta solo nel concepire diversamente la dinamica dell'intelligenza. Secondo Kant, in qualche modo, si comincia dall'a priori dell'intelletto e si finisce nell'applicazione al sensibile; secondo S.Tommaso si comincia astraendo dal sensibile per elevarsi alla *ratio entis*, che però è sempre un che di astratto dal sensibile.

Notate come è grande la metafisica, perchè, da ogni minima entità si può estrarre l'ente con tutte le sue sfumature, anche se ovviamente in maniera imperfetta. Perchè ogni cosa non è ciò che è la sua essenza, ma è anche semplicemente un che di esistente; e quindi noi, nell'umiltà degli enti materiali, possiamo contemplare, al di là della quiddità, anche la loro *ratio entis*¹¹.

Notate bene che la *ratio entis* ci permette di pensare per analogia a delle entità spirituali, perchè appunto la metafisica astrae dalle stesse condizioni di materialità, astrae dalla stessa differenza tra il materiale e l'immateriale, ovvero lo spirituale. Però, insisto nel dire: immateriale più che spirituale, perchè noi non possiamo percepire la sostanza separata, non la percepiamo positivamente nella sua spiritualità, ma solo analogicamente e quasi negativamente nella sua non materialità.

Possiamo dire che è molto plausibile che esistano delle sostanze spirituali, però, che cosa esse siano, non lo sappiamo. Qui è la differenza con gli ontologisti...

S.Tommaso dice molto umilmente che senza la grazia la nostra mente non conosce nè Dio nella sua deità, nè gli angeli. Le entità spirituali nella loro spiritualità ci sono ignote. Mentre non c'è bisogno di un aiuto soprannaturale nè in vista della fisica, nè in vista della matematica e nemmeno in vista della metafisica, che sono i tre tipi di scienza secondo i tre gradi astrattivi. C'è bisogno di grazia laddove si tratta di cogliere Dio non più come autore delle cose sensibili, ma come mistero nascosto della sua deità.

Una cosa è conoscere Dio come autore del mondo sensibile: ciò non oltrepassa le dimensioni naturali dell'intelligenza. Per questo non c'è bisogno di grazia particolare; però quando si tratta di conoscere la natura una e trina in Dio, senza la grazia non si può muovere nemmeno un passo.

In vista dell'oggetto divino soprannaturale, cioè cogliere Dio nella sua essenza, l'intelletto ha bisogno del sostegno della grazia. Per esempio la profezia: come possono sapere i profeti il futuro? I futuri contingenti sono noti solo a Dio. I profeti possono saperlo solo per rivelazione divina, e qui c'è una partecipazione ad una natura superiore, che è l'intelletto divino.

Perciò, riassumendo, in vista di ogni sua conoscenza, l'uomo ha bisogno della mozione di Dio per ogni conoscenza naturale o soprannaturale, per applicarsi all'esercizio dell'atto intellettuale. Se io mi applico allo studio della fisica o allo studio della teologia, ho sempre bisogno di una mozione divina. In teologia si può anche parlare di una grazia attuale, oltre che di una semplice mozione. Comunque sempre si richiede una mozione proporzionata all'effetto. Invece dell'illuminazione soprannaturale si ha bisogno solo per conoscere gli oggetti che superano i limiti della conoscenza naturale, come soprattutto la fede. Essi esulano dall'oggetto formale della conoscenza umana.

Anche se Dio può illuminare soprannaturalmente anche in vista di verità naturale, può produrre miracolosamente anche ciò che può verificarsi per opera di qualche agente naturale. Così Dio può produrre straordinariamente qualche cosa, che può essere prodotto anche per altre vie. Pensate al miracolo di Caana: Gesù che muta l'acqua in vino; il vino è producibile non certo dall'acqua, ma dall'uva.

E' possibile quindi che Dio produca qualche cosa di naturale al di là dell'ordine della natura stessa. Così è possibile che Dio illumini un'intelligenza soprannaturalmente in vista di una verità naturale. Però, ordinariamente ciò non accade. Per conoscere verità naturali l'intelligenza è autosufficiente. Mi piace questa laicità di S.Tommaso, questo rispetto dell'autonomia di ciò che la

¹¹ Le cose esistenti non sono delle semplici essenze, ma essenze col loro atto d'essere, ossia degli enti, in quanto l'ente è appunto un'essenza in atto d'essere.

natura può fare di suo. La grandezza del Signore si manifesta soprattutto nel decentrare i suoi effetti, decentrare alle stesse creature da Lui causate la possibilità di causare autonomamente a loro volta.

Perché l'intelletto possa applicarsi al suo esercizio, occorre la premozione divina; invece per quanto riguarda l'essenza dell'effetto c'è da distinguere quelle conoscenze che non esulano dall'oggetto formale dell'intelligenza e non hanno bisogno di una luce soprannaturale; quelle che sono superiori hanno bisogno di una tale luce.

C'è un bellissimo testo di S.Ambrogio sulla Prima Lettera ai Corinzi 12,3, che dice: "Nessuno può dire Signore Gesù, se non nello Spirito Santo": non si può professare la fede se non nello Spirito Santo. Perché io formuli la proposizione "Gesù è Signore", questo non lo so per astrazione da cose materiali, lo so unicamente perché il Padre che è nei Cieli lo ha rivelato, come dice Gesù a Pietro.

Vi cito alcuni testi del Magistero: anzitutto c'è il Concilio di Orange verso l'anno 529 d.C., a distanza di circa cento anni da S.Agostino; un Concilio molto agostiniano e antipelagiano che dice: "Se qualcuno pensa di poter acconsentire alla predicazione evangelica con le sue forze naturali, è illuso da un'illusione eretica".

Si è eretici pelagiani quando si pensa: io sono bravo, ho aperto il mio cuore alla predicazione del Vangelo, tutto merito mio. No, non merito nostro, ma è ancora questa illuminazione particolare dello Spirito Santo. I semipelagiani invece dicevano che l'inizio della fede è merito dell'uomo, mentre il compimento è presso Dio. Invece acconsentire alla predicazione del Vangelo è chiaramente opera di Dio nell'uomo. E' opera soprannaturale.

Quello che è davvero straordinario è come le anime si purificano davanti alla predicazione del Vangelo. La stessa predicazione del Verbo incarnato ha diviso le folle in due: c'è chi acconsentiva, mosso dallo Spirito Santo, come risulta dalle parole del Signore: "Nessuno può venire a me se il Padre non lo attira"; e chi impugnava la verità. Quindi in qualche modo bisogna avere la Grazia del Signore per acconsentire alla predicazione evangelica.

Questo per quanto riguarda i contenuti soprannaturali. Papa Clemente X nell'anno 1730 condannò la proposizione che dice che non c'è conoscenza del vero se non per grazia; quindi bisogna dire che alcune verità sono conoscibili anche per natura.

Vedete che, come il Concilio di Orange condanna il razionalismo pelagiano, così Clemente X condanna l'estremo opposto, cioè il fideismo di questi esaltati pseudo-soprannaturalisti, come li chiama il Padre Joseph Lagrange, secondo i quali non c'è conoscenza naturale. Gregorio XVI nel 1840 impone al fideista di ammettere che anche dopo il peccato originale la ragione può conoscere l'esistenza di Dio e ricevere la sua rivelazione.

Questo va detto contro chi dice che dopo il peccato non c'è più nessuna conoscenza naturale di Dio. La cosa interessante è che questi fideisti generalmente erano molto ottimisti per quanto riguarda lo stato dell'uomo prima del peccato e altrettanto pessimisti per quanto riguarda lo stato disastroso dell'uomo dopo il peccato. Prima c'era tutto ordine, dopo, tutto disordine.

Ora vediamo le sentenze teologiche. Anzitutto S.Agostino: la dottrina agostiniana è quella dell'illuminazione; la stessa sua teoria della conoscenza era una teoria di illuminazione. Anche in vista delle verità naturali bisogna che la mente sia illuminata da Dio. S.Tommaso lo esplicita nella seconda obiezione.

S.Agostino dice che, come i colori, per essere visibili all'occhio, hanno bisogno di essere illuminati dalla luce del sole, così la nostra mente ha bisogno di essere illuminata da Dio per conoscere il vero. S.Tommaso dirà che la stessa facoltà intellettuale ha in sé la luce che Dio le dà.

Lutero dice che ogni scienza è perversa e procede da un cuore non guarito dalla grazia. Riguardo all'intelletto umano, Lutero diceva che la ragione umana era la meretrice del diavolo. Egli non ha molta stima della razionalità umana: secondo lui bisogna rinunciare a pensare per riavvicinarsi a Dio. Questo accentuato fideismo luterano c'è in Kant.

Il Gaetano è proprio agli antipodi di Lutero. Il Sommo Pontefice nominò proprio il Gaetano per controbattere a Lutero. In ogni modo il Gaetano diceva: l'intelletto può da sé conoscere ogni

verità non soprannaturale. Quindi egli era molto ottimista. La natura decaduta, secondo lui, non è diversa dalla natura pura, è la stessa natura con la connotazione di pena dello stato decaduto.

Il gesuita Vásquez dice invece che per ogni conoscenza naturale concreta è necessario un aiuto speciale, anche se naturale. L'aiuto soprannaturale si richiede per la rettitudine appetitiva richiesta dall'intelligenza pratica. E questa è una distinzione buona, perchè voi sapete che la prudenza richiede anche la *rectitudo appetitiva*: ci vuole un ausilio speciale perchè riguarda la volontà.

Mentre Vásquez dice appunto questo: che ci vuole un aiuto divino speciale per concretizzare i contenuti della conoscenza naturale. Per una certa conoscenza generica, ci vuole un aiuto generale; invece per concretizzare o per trarre delle conclusioni, ci vuole un aiuto speciale.

La sentenza comune è questa: nell'ordine naturale, le verità sono conoscibili con il solo concorso naturale generale. Non c'è bisogno di aiuti speciali, salvo alcune verità, a causa della loro difficoltà - per esempio le verità riguardanti Dio, l'anima, gli angeli, eccetera - o a causa della loro complessità non divisiva ma compositiva.

Per complessità non divisiva ma compositiva si intende che l'intelletto umano non può conoscere insieme tutte le verità naturali, ma ciò sembra abbastanza ovvio. Però una per una l'intelletto naturalmente può conoscerle.

Cosa interessantissima è la disputa sulla piaga dell'ignoranza, cioè su come il peccato delle origini ha inclinato al male o meglio all'imperfetto le facoltà conoscitive. Il nostro confratello Álvarez, tomista radicale, dice che c'è un indebolimento intrinseco anche nelle facoltà conoscitive. Dopo il peccato delle origini anche l'intelletto, come la volontà, è indebolito intrinsecamente, nella sua stessa causalità intellettuale.

Il Gaetano e il Suárez dicono che vi è solo un impedimento esterno riguardo a tutte le verità prese nel loro insieme, ossia la complessità delle verità prese insieme impedisce all'intelletto di vederci chiaro, anche se assolutamente parlando non oltrepassano i limiti della conoscenza naturale. Però questo impedimento non dipende da una conoscenza intrinsecamente più fiacca dopo il peccato originale, ma da una difficoltà esterna.

Giovanni di S.Tommaso dà questa soluzione: il peccato non indebolisce internamente, ma solo esternamente la funzione speculativa; occorre più tempo e più disciplina per imparare queste verità. Intacca però interiormente la funzione pratica. Non è possibile conoscere tutte le verità pratiche una per una soprattutto se particolarmente difficili.

Soprattutto anche se si è sottoposti a certi sconvolgimenti di ordine passionale, allora non si ha il giudizio sereno, e ci vuole la grazia speciale per ragionare serenamente. Pag 16 Io penso che è un po' esagerato dire che è solo un impedimento esterno. Non voglio cadere nel luteranesimo per il quale non nutro nessuna simpatia, ma il fatto è che un indebolimento della facoltà intellettuale bisogna pure ammetterlo.

Solo, vedete, è differente l'indebolimento della facoltà intellettuale e di quella volitiva. In un tentativo di soluzione farei molta leva su questa distinzione che S.Tommaso stesso poi esplicita. Lo vedremo in seguito: la distinzione tra le facoltà conoscitive e quelle appetitive.

Le facoltà conoscitive sono rappresentative; quelle appetitive sono in qualche modo le facoltà di tendenza al bene che è fuori dell'anima. Notate bene che le facoltà appetitive, essendo motrici all'esercizio dell'atto, sono più affini all'esistenza che all'essenza, mentre le facoltà intellettive, essendo esse rappresentative, hanno più affinità con l'essenza che con l'esistenza.

Ciò che è stato reso debole dal peccato delle origini è anzitutto il *modus essendi* più che l'essenza: più l'essere che l'essenza. Perciò sono molto più vaste le facoltà appetitive che quelle intellettive. Però direi che, siccome anche nell'intelletto c'è un esercizio e non solo la specificazione dell'atto dell'esercizio, anche l'intelletto è stato indebolito.

Direi che c'è un indebolimento dell'intelletto in quanto una facoltà suscettibile dell'esercizio dell'atto; la volontà, invece, che è essenzialmente una facoltà di esercizio, sarà indebolita molto più essenzialmente. L'intelletto pratico, che poi coinvolge essenzialmente la volontà, sarà più danneggiato dell'intelletto speculativo.

Adesso passiamo all'altro articolo: Necessità della grazia per fare il bene morale. Dopo l'intelligenza del vero, si pone la questione della capacità di fare il bene. Vediamo per esempio la Lettera ai Romani cap.9: "Non dipende dalla volontà nè dagli sforzi dell'uomo, ma da Dio che usa misericordia".

S.Agostino aggiunge: senza la grazia gli uomini non fanno nulla di buono. Se si spinge agli estremi questa affermazione, si arriva al luteranesimo puro e semplice. Ad ogni modo, è certo che all'uomo, per fare del bene, serve l'aiuto di Dio. Pensate al bel capitolo della Lettera ai Romani 6,7, quando S.Paolo presenta la situazione dell'uomo senza la grazia. Egli dice che l'uomo senza Cristo sa che la legge è buona, sa che cosa deve fare, ma non può farlo.

Vedete quindi come per fare del bene occorre l'aiuto della grazia. S.Tommaso distingue tra i vari stati di natura: c'è lo stato di natura integra, c'è quello della giustizia originale - notate bene che S.Tommaso non esplicita quell'ipotesi che abbiamo fatto noi -; per lui c'è lo stato di natura integra con la grazia santificante, così come vi fu nei primi uomini. Poi c'è lo stato di natura decaduta, e poi lo stato di natura decaduta redenta da Cristo .

Nello stato di natura integra c'è una situazione ben diversa da quella della natura decaduta. Ora per fare un bene qualsiasi in ogni stato di natura, sia in quello di integrità che in quello della decadenza, la natura ha bisogno della mozione di Dio. La volontà deve comunque essere mossa da Dio per volere e per fare del bene. Ci vuole sempre la premozione, che è una grazia attuale nel senso più largo della parola.

Invece, per quanto riguarda la grazia intesa non come aiuto di Dio, aiuto attuale, ma come stato abituale, come un *habitus* soprannaturale dell'anima, bisogna dire questo: nell'integrità della natura, le potenze operative si estendevano alla totalità del bene connaturale, a ogni bene dunque che rientra nell'abito delle virtù acquisite.

Bisogna aver presente questo stato. Stato di natura integra, come dice lo stesso nome, vuol dire che l'uomo possedeva tutti i beni che spettano alla sua natura in quanto umana, e perciò anche a livello operativo l'uomo poteva realizzare tutto il bene etico a lui connaturale. Poteva essere perfettamente giusto, prudente, temperante, eccetera.

L'uomo aveva una capacità operativa di realizzare il bene pienamente consono e proporzionato a tutta la natura umana e possedeva questa capacità nella sua pienezza. Quindi l'uomo in questo stato di pura natura¹², senza l'aiuto di Dio, poteva realizzare la totalità del bene connaturale delle virtù acquisite, non però un bene qualsiasi anche piccolo, di ordine soprannaturale.

Adamo era un uomo virtuoso e nel contempo realizzava anche, per grazia di Dio, la carità, l'amicizia con il Signore. Il bene soprannaturale dell'amicizia con Dio, Adamo non poteva realizzarlo senza la grazia. Questo per una causa molto semplice: ogni effetto esige una causa proporzionata; ora l'intimità con Dio è un effetto soprannaturale che esige quindi una causa soprannaturale in ogni prospettiva.

Quindi questo Adamo non lo aveva per l'integrità della sua natura, ma per il dono della grazia santificante. Quando invece si trattava di essere temperante, poteva esserlo appieno, perfettamente; per questo il suo peccato è così grave, perchè la caduta di un giusto è molto più grave di quella di un peccatore, nel senso che il peccatore ha in qualche modo la volontà già indebolita, è meno capace di intendere e di volere.

Il giusto, invece, che ha l'integrità delle sue capacità, pecca molto di più. Adamo aveva perfettamente il dominio della sua passionalità; non solo non c'era ancora il peccato, ma non c'era neppure il fomite, ossia le tentazioni nel senso attuale della parola. Quindi, in questo senso poteva realizzare la totalità del bene connaturale, con l'integrità della sua sola natura.

Nello stato di natura decaduta, invece, le potenze e le facoltà naturali si estendono solo a dei beni naturali particolari. Per esempio, dice S.Tommaso, e lo attribuisce a S.Agostino anche se non è

¹² S'intende la "pura natura" con l'aggiunta dei doni preternaturali e la grazia adamitica, quindi, in ultima analisi, la "natura integra".

vero, dice che l'uomo, anche dopo il peccato, può comunque realizzare dei beni particolari, per esempio costruire una casa, piantare una vigna e conversare con gli amici.

Ci sono queste piacevolzze oneste della vita, che l'uomo anche nello stato decaduto può realizzare. Quindi non è, come dice Lutero, tutto rovina e l'uomo pecca in ogni sua opera; ma ci sono beni particolari che anche l'uomo peccatore può realizzare. Però non si può più raggiungere la pienezza del bene connaturale, non siamo più all'altezza dell'integrità del bene, in qualche modo proporzionato alla natura umana. S.Tommaso fa un bell'esempio sul piano operativo. Dice: immaginate un uomo ammalato, uno che è paralizzato, la sua paralisi toglie una parte della mobilità del suo corpo. Però, finché vive, la mobilità del corpo non è tolta mai del tutto, un po' di mobilità gli rimane.

Un po' questa è la situazione dell'uomo dopo il peccato delle origini riguardo alle facoltà appetitive. Abbiamo una certa operatività buona, ma parziale. Come un uomo sano può produrre un'azione da uomo sano, consona in qualche modo a ciò che è dovuto alla natura umana, mentre l'uomo ammalato ne esegue solo una parte, così anche l'uomo nello stato attuale non è che sia completamente immobilizzato; le facoltà operative gli rimangono, ma in parte soltanto.

Lo stato attuale non è né della pienezza, né della totale assenza di capacità operative, ma di una parzialità intermedia. A livello di conclusione si può dire che l'abito soprannaturale era necessario nello stato di natura integra solo in vista dei beni soprannaturali. Nello stato di natura integra, la grazia abituale aveva solo ed esclusivamente la funzione di una grazia elevante.

Nello stato attuale, di natura decaduta, è richiesto l'abito della grazia soprannaturale anche per raggiungere il bene proporzionato alla natura, preso nel suo insieme. Mentre nello stato di natura integra la grazia era solo una grazia *elevans*, nello stato attuale di decadenza, la stessa grazia abituale ha due funzioni: una, sanare la natura e l'altra elevare a Dio. Non è solo *elevans*, ma *sanans*.

Questa è una proposizione teologica estremamente vera e importante per capire certi fenomeni; come vi dissi l'altra volta attorno a questo problema si articola tutta la discussione attuale sull'impostazione della vita sociale. Per esempio lo Stato confessionale: una società animata dai principi cristiani è un oltraggio che si fa alla laicità della natura oppure al contrario è un aiuto che viene incontro alla natura?

Pio IX ha ben presente questo. Non è che Pio IX volesse affermare il suo potere, ma si trattava proprio di questo, al di là della questione romana, che è poi solo l'appendice di questa grande questione: si tratta di vedere se è bene che una società riceva il battesimo. Anche il Papa attuale ha parlato del battesimo della Francia quando ha detto: "Francia, primogenita della Chiesa, ricordati dal tuo battesimo".

Ebbene, la teoria della grazia *sanans* ci dice che non si tratta di soppiantare un potere sacrale al potere temporale; il potere temporale è laico, è naturale; non ha importanza se un governante è il Santo Padre o il nostro sindaco: egli deve governare secondo giustizia. E se fa un'ingiustizia, la faccia come sindaco di un partito di sinistra o come Santo Padre, non ha importanza: davanti a Dio è la stessa cosa.

Ci sono dei criteri di governo che fanno parte dei valori naturali; tuttavia la tesi di S.Tommaso è che non si può giungere alla pienezza del valore naturale, né personale né sociale, senza una certa grazia *sanans*. Certi valori naturali - notate bene - che è difficile praticare con l'aiuto della fede, quanto più difficile sarà praticarli senza la fede! Quindi in questo senso una certa evangelizzazione della società non fa male.

Non però quello spavaldo clericalismo veramente di bassa lega. C'era un po' di questo in Bonifacio VIII; ma nel contempo egli si riferiva alla necessità di ricevere un aiuto dalla grazia, non per soppiantare i valori naturali, ma per portarli alla loro pienezza.

Questo vale sia sul piano individuale che sociale. In entrambi questi casi la *sanatio*¹³ non sarà mai completa, nonostante una virtù infusa che si riceve e quindi non c'è mai un aiuto così grande, per il quale la *sanatio* sia completa.

Il Concilio di Trento dice che non tutte le opere previe alla giustificazione sono peccati; questo chiaramente contro Lutero, perchè egli diceva che prima della giustificazione tutte le opere dell'uomo sono intrinsecamente dei peccati.

Clemente X condanna il giansenista Quesnel, per questa proposizione: “la volontà in sè è capace di ogni male, incapace rispetto ad ogni bene”. Proposizione che non tiene conto di questa capacità parziale di fare del bene. Il Concilio di Orange dice che anche nella natura integra si ha bisogno della grazia per perseverare; tanto più nella natura corrotta c'è bisogno di una grazia speciale per risorgere dal peccato.

Se è vero che il peccatore può fare dei beni parziali, per guarire la sua natura dalle piaghe del peccato, ha bisogno di una grazia speciale. Ogni bene che facciamo, Dio lo fa attualmente in noi e con noi. Si tratta della premozione al bene: il Concilio di Orange lo dice abbastanza chiaramente.

Questo significa che Dio ci previene; e ciò viene espresso con la formula “in noi”; il “con noi” significa invece che Dio in qualche modo rispetta la nostra libera volontà. Il Concilio di Quierzy, dell'epoca carolingia nell'853, contro il predestinazionismo di Godescalco, dice che l'uomo mantiene il libero arbitrio intatto, anche se peccatore.

Egli però, abbandonato a se stesso, tende al male; invece, se sostenuto dalla grazia, si eleva al bene addirittura soprannaturale. Il libero arbitrio, ossia la capacità di fare del bene dal punto di vista psichico è intatto; anche il peccatore ce l'ha; il libero arbitrio non è tolto di mezzo.

Però, per realizzare il bene in qualche modo e superare quella tendenza al male che è conseguenza del peccato, ha bisogno di una *sanatio*, di una guarigione da parte della grazia. Così pure il Concilio di ... del 1140, contro la tendenza pelagiana di Abelardo, dice che il libero arbitrio in sè non basta in vista del bene da fare. Per fare il bene nella sua pienezza naturale, è ancora necessaria la grazia.

Che dire delle opere buone degli infedeli? A tale riguardo c'è un problema teologico. Giovanni di S.Tommaso dice che queste opere sono buone dal punto di vista della materia o dell'oggetto e quindi sono implicitamente riferibili al fine ultimo buono. Un peccatore che conversa piacevolmente con i suoi amici non fa un altro peccato, ma fa qualcosa di buono, perchè questa *conversatio* è implicitamente ordinabile a Dio. Ma, ahimè! Esplicitamente e attualmente anche quest'opera buona non è ordinata a Dio, se si parte dall'ipotesi che si tratta di un peccatore. Perchè abitualmente il peccatore come tale è avverso a Dio.

Però il precetto che gli impone l'attuale conversione esplicita al fine ultimo vale solo per il primo atto, con il quale l'uomo si ordina per tutta la sua vita. Mentre negli atti susseguenti non c'è questa esigenza che l'uomo proprio pensi nella profondità del suo ultimo ordinamento; se l'uomo arriva al primo atto di ragione, è come se si spalancasse davanti a lui in quel momento tutta la sua prospettiva futura.

Nel primo atto umano che compie con piena consapevolezza non c'è solo quell'atto particolare, ma è il primo di tutta la serie; e la consapevolezza esige anche la piena consapevolezza di questo primo atto: l'esigenza di una impostazione globale della vita per Dio o contro Dio. Il primo atto non può che essere o buono oppure peccato mortale.

Però negli atti susseguenti non è più necessario che ci sia questo esplicito ordine o disordine rispetto al fine. Perciò nello stato di peccato abitualmente c'è l'avversione a Dio, ma nei singoli atti particolari non c'è una mancanza¹⁴, non c'è un peccato, anche se di fatto non si recupera quell'ordine a Dio che subentra solo con la vera conversione cioè con la giustificazione.

¹³ Qui Padre Tomas esprime con un termine latino quella che si potrebbe chiamare “guarigione” (operata dalla grazia).

¹⁴ Padre Tomas è qui preoccupato di dire che anche i peccatori fanno cose buone; s'intende tuttavia che anche un fine intermedio da essi perseguito può essere cattivo.