

# La grazia

Padre Tomas Tyn

IX Lezione di teologia Morale - 15 Dicembre 1987

La volta precedente predente abbiamo trattato l'ardua questione della vita e della natura divina tramite la grazia. Abbiamo detto che la grazia è un qualche cosa di creato nell'anima, precisamente un'entità del genere dell'accidente, cioè di un ente accidentale, cioè nel genere della qualità. E' una qualità, ovvero è un abito entitativo, un abito che conferisce un modo di essere.

Abbiamo detto anche il perchè di questa accidentalità, proprio perchè sostanzialmente l'ordine soprannaturale può verificarsi solamente in Dio. Solo Dio è grazia soprannaturale per essenza. Nelle creature razionali, che poi sono le sole ad essere suscettibili della grazia, questa *participatio divinae naturae*, non può verificarsi se non accidentalmente, ovvero esulando<sup>1</sup> proprio dall'essenza di tale creatura.

Questo si connette proprio con la gratuità della grazia. Se la grazia fosse qualche cosa di essenziale o di sostanziale, farebbe parte della sostanza o dell'essenza della creatura e non potrebbe più essere gratuita. Quindi la grazia è gratuita e soprannaturale proprio perchè è al di fuori della natura<sup>2</sup>, non può che essere accidentale. E lo è addirittura ad un duplice titolo, secondo la distinzione tra gli accidenti predicamentali e gli accidenti predicabili.

Per esempio, l'intelletto umano è un accidente predicabile proprio. In questo senso è essenziale all'uomo, non è accidentale; però nel contempo è una qualità dell'uomo, per cui è un accidente predicamentale, nel predicamento della qualità: facoltà intellettuale, come lo è la facoltà volitiva e tutto ciò che fa parte dell'uomo<sup>3</sup>.

Invece l'accidente predicabile, non solo è nel genere di un ente accidentale, ma non è nemmeno connesso con l'essenza di ciò a cui appartiene. Per esempio, il colore della pelle: se io mi abbronzò, divento scuro e questa è una qualità, ma non è una qualità che fa parte alla mia natura. Similmente la grazia è un accidente ad un duplice titolo: sia perchè inerisce alla sostanza<sup>4</sup>, sia perchè non è connessa strettamente con l'essenza della sostanza<sup>5</sup>.

Come si risponde a quella obiezione che si fa, e cioè che la grazia è meno della natura<sup>6</sup>? Si risponde che certamente, quanto al *modus essendi* nella creatura, la grazia è meno della natura, perchè la natura dell'uomo sussiste, mentre la grazia no<sup>7</sup>. Certo che in Dio, la grazia ha un *modus essendi* non da poco, sussistendo in tre Persone consustanziali.

Anche sotto questo aspetto, laddove la grazia si realizza per essenza<sup>8</sup>, naturalmente anche la grazia, quanto al *modus essendi* supera la natura. Però nella partecipazione la grazia è minore della natura rispetto al *modus essendi*, è infinitamente maggiore quanto all'essenza<sup>9</sup>. L'essenza<sup>10</sup> è

---

<sup>1</sup> Ossia la grazia è in qualche modo esterna alla natura, benchè la guarisca e la elevi nell'intimo.

<sup>2</sup> Lutero quindi aveva ragione di parlare dell' "extra nos" della grazia; sbagliava nel pensare che essa non purificasse realmente il peccatore dal peccato.

<sup>3</sup> Gli accidenti predicabili si riferiscono all'essenza del loro soggetto e sono estrinseci a questa essenza; però nel contempo possono essere necessari (accidenti "propri"): è appunto, per esempio, il caso della facoltà intellettuale, proposto da Padre Tomas: l'intelletto nell'uomo non si identifica con l'essenza dell'uomo e tuttavia non può esistere un'essenza umana senza facoltà intellettuale.

<sup>4</sup> Questo è l'accidente predicamentale.

<sup>5</sup> Questo è l'accidente predicabile.

<sup>6</sup> In quanto la grazia è accidente, mentre la natura è sostanza.

<sup>7</sup> Non è una sostanza. Solo Dio è Grazia Sostanziale.

<sup>8</sup> Cioè in Dio.

<sup>9</sup> Perché la grazia è divina, cioè di essenza di essenza divina, benchè non sia l'essenza divina.

<sup>10</sup> Della grazia.

quell'accidente predicabile improprio, che è la grazia, è una essenza infinitamente superiore a ogni natura creata e perfino creabile.

Non è creabile nessuna natura della quale si possa dire che la grazia ne faccia parte. Dio potrebbe creare angeli superiori ai supremi serafini, però nessuno di loro avrebbe diritto ad avere la grazia, cioè la partecipazione della divina natura.

Utilizzando delle distinzioni che ci sembrano abbastanza importanti fondandoci in questo su Giovanni di S. Tommaso, abbiamo detto che ci sono due tipi di partecipazione: c'è innanzitutto la partecipazione morale: per esempio, nel matrimonio accogliere il consorte nella comunità della vita familiare matrimoniale è una partecipazione di ordine morale, non è di ordine entitativo od ontologico. Infatti, nei due sposi non è che cambi qualche cosa ontologicamente, tranne la grazia di stato che costituisce il vincolo. Sul piano sacramentale, di per sè non c'è un cambiamento ontologico.

Poi c'è la partecipazione fisica<sup>11</sup>, che consiste in una certa presenza fisica o entitativa, del partecipato nel partecipante. C'è una natura a cui si partecipa, che in qualche modo è presente al partecipante. E qui si distingue una partecipazione fisica virtuale e formale. Quella virtuale è ancora di duplice titolo: c'è la partecipazione virtuale, perchè la natura partecipante possiede la natura partecipata, non secondo quella forma che è appunto per essenza la natura partecipata, ma in misura diminuita e diversa, quindi, da quella perfezione che è la perfezione partecipata.

Questo è evidente rispetto ai beni naturali nelle creature e in Dio. La bontà di una creatura è infinitamente meno della bontà di Dio. L'intellettualità di un angelo è infinitamente meno dell'intellettualità di Dio. Queste proprietà sono in Dio, formalmente alcune, ma sempre eminentemente. Oppure virtualmente ma sempre eminentemente: per esempio, in Dio c'è anche la vita vegetativa ma non come nelle piante, nel senso che c'è molto più della vita vegetativa.

In questo senso c'è la partecipazione virtuale, quando la presenza della perfezione partecipata è minore rispetto a ciò che è partecipato, cioè non è la stessa perfezione. Poi c'è un altro modo in cui si verifica la partecipazione fisica virtuale, è un modo più dinamico, nel senso che la realtà partecipata può essere contenuta nel partecipante, non attualmente, ma virtualmente, cioè potenzialmente in qualche modo. Il seme contiene in sè la pianta futura; in questo senso il seme è la partecipazione virtuale della pianta.

Poi c'è la partecipazione formale, che si verifica dove là il partecipante possiede, a modo suo, la stessa forma. L'intelletto dell'angelo è diverso dall'intelletto di Dio, non solo nel *modus essendi*, ma la stessa essenza della perfezione è diversa. Mentre nella partecipazione formale il partecipante possiede il partecipato a modo suo, quindi il *modus essendi* è ancora diverso, altrimenti non ci sarebbe partecipazione.

Però il partecipante possiede a modo suo la stessa forma, la stessa perfezione, così come si realizza formalmente nel partecipato: per esempio, l'aria riceve la luce del sole, la luce ricevuta nell'aria è diversa dalla luce dei raggi del sole, quanto al modo di essere. Ma è la stessa luce che è nel raggio e nell'aria. Il modo di essere è diverso, ma l'essenza è perfettamente identica.

Mentre nell'intellettualità dell'angelo oltre che dell'uomo, c'è sì unità in quelle due intellettualità, ma unità analogica, unità di relazione: come l'intelletto conviene finitamente all'angelo e all'uomo, così infinitamente conviene a Dio.

Mentre, quando un angelo è illuminato dalla visione beatifica, non è lo stesso<sup>12</sup>, perchè lì non è più la sua intellettualità che conosce Dio, è Dio stesso che si rende intellettivamente presente nella mente dell'angelo.

Avere grazia significa proprio avere<sup>13</sup> la stessa natura di Dio, la stessa essenza di Dio possederla in noi, creature. Averla in modo diverso, ma è la stessa essenza, identica essenza, non identica analogicamente secondo relazione come avviene nella partecipazione virtuale.

---

<sup>11</sup> Ontologico.

<sup>12</sup> Ossia nell'ordine soprannaturale della visione beatifica, non è la stessa cosa, in quanto in certo modo l'intelletto finito partecipa dell'ordine dell'Intelletto infinito.

Testo trascritto dalla Signora Monesi Amelia e rivisto da P. Giovanni Cavalcoli, OP - Sarà ulteriormente completato

Possederla nell'identità essenziale, con diversità del *modus essendi*. Non è facile spiegare come è possibile ciò. La somma sussistenza di Dio è somma sussistenza, e sussistenza vuol dire incomunicabilità. Quindi fisicamente<sup>14</sup> Dio di per sè è incomunicabile; come può allora comunicarsi, rendersi partecipe in una creatura?

L'unica soluzione è questa: la partecipazione soprannaturale della natura divina consiste nella partecipazione dell'intellettualità di Dio, o comunque dell'intenzionalità-intellettualità ed anche della volitività, di entrambe le facoltà spirituali che poi in Dio sono tutt'uno. Comunque è solo tramite l'intenzionalità dell'intelletto e della volontà che la creatura può rivestirsi di Dio. Ovvero con l'instaurazione dell'ordine soprannaturale, Iddio si rende intelligibile ed amabile dall'uomo. Ma intelligibile ed amabile non come l'uomo può conoscerlo ed amarlo<sup>15</sup>, ma intelligibile ed amabile come Dio formalmente<sup>16</sup> è intelligibile rispetto a sè e amabile rispetto a sè.

Quindi con la grazia Iddio ci conferisce in qualche modo la sua stessa intellettualità e il suo stesso amore. Fa sì che noi possiamo conoscere ed amare Dio a modo divino, non più umano. Questa è la differenza anche tra una religiosità naturale e una religiosità soprannaturale. Notate come è profondo ed abissale il distacco tra la religione naturale e l'effetto della grazia.

Nessuno merita il dono della fede, perchè il dono della fede non è come una religione naturale, ma c'è una differenza infinita. Infatti conoscere Dio come autore della natura è una cosa, ma conoscere Dio come Dio stesso si conosce è un'altra cosa ancora.

E' il mistero nascosto nei secoli eterni, Dio: il mistero dell'essenza stessa di Dio. Una è la conoscenza naturale, partendo dall'effetto per risalire alla causa, altra è la conoscenza dell'essenza di Dio, che abbiamo sin d'ora nella fede. Nella fede noi intravediamo già l'essenza di Dio non ancora essenzialmente<sup>17</sup>, ma intravediamo già qualche cosa che appartiene già all'essenza di Dio, così come è nascosta, celata ad ogni intelletto creato.

Non c'è continuità tra natura e grazia, non c'è continuità tra religione naturale e fede. Se il Signore non ci avesse rivelato l'Incarnazione, nessuno avrebbe potuto capirci qualche cosa. Se il Signore non ci avesse rivelato la Trinità, nessuno avrebbe potuto scoprire l'esistenza della Trinità.

Domanda: l'intelletto umano come può scoprire il mistero, come si articola esattamente questa partecipazione?

Giovanni di S.Tommaso ha una speculazione molto importante al riguardo. Dice: consideriamo, per esempio, non l'essere fisico<sup>18</sup> di Dio, perchè sotto quest'aspetto Dio è incomunicabile, è sommamente sussistente. Consideriamo invece la sua caratteristica di essere pensiero sussistente, "Pensiero pensante Se stesso" (Aristotele), proprio quello che i neoplatonici hanno scartato.

Invece, no: Dio è Essere come Pensiero pensante Se stesso. Ora l'intellettualità divina è infinita, è infinitamente illuminata, cioè c'è una infinita luce dalla parte del Soggetto divino, dalla parte dell'Intelletto divino conoscente, e questa intellettualità soggettiva infinita termina ad un oggetto specificante che è altrettanto infinito, che è la stessa Essenza di Dio.

Quindi Dio conosce con un Intelletto infinito, la sua Verità obbiettiva infinita. Ora l'intellettualità divina si rende partecipe nella creatura razionale: non è formalmente partecipabile quanto al suo essere soggettivo e fisico<sup>19</sup>. Quindi Dio non può comunicare all'uomo il suo Intelletto. L'intelletto umano rimane umano e l'Intelletto divino è sempre divino.

---

<sup>13</sup> Come precisa Padre Tomas poche parole dopo, non si tratta di "avere" l'essenza divina come attributo essenziale o di essere Dio, ma si tratta di un "avere" nel senso di possedere.

<sup>14</sup> Ontologicamente.

<sup>15</sup> Razionalmente o naturalmente.

<sup>16</sup> Si tratta della partecipazione "formale" dell'essenza divina, della quale Padre Tomas ha parlato in precedenza. Si distingue dalla partecipazione virtuale, che si riferisce alle perfezioni finite o materiali.

<sup>17</sup> Nella fede ci è rivelata da Cristo l'essenza di Dio, ma ancora non conosciamo questa essenza nella medesima essenza, ma solo mediante i concetti e i dogmi della fede. Il card.Gaetano diceva che conosciamo la *quidditas* ma non *quidditative*.

<sup>18</sup> Ontologico.

<sup>19</sup> Ontologico.

E' invece formalmente partecipabile quanto al suo "essere oggettivo specificativo", ovvero intenzionale. Quindi la stessa intellettualità divina *ex parte subiecti*, dalla parte del soggetto conoscente, ancora non è partecipabile. E' però partecipabile dalla parte del suo oggetto<sup>20</sup>, cioè della verità obiettiva che è l'oggetto proprio della conoscenza divina, Dio conosce se stesso. Ora non è partecipabile l'Intelletto conoscente divino, ma è partecipabile quell'Oggetto che Dio conosce, cioè Dio propone a noi Se stesso, come Oggetto che è da conoscersi da parte nostra<sup>21</sup>.

Cosicché la grazia ci è data per conoscere ed amare Dio, come Egli stesso si conosce ed ama, e quindi per essere intenzionalmente ciò che Dio è intenzionalmente<sup>22</sup>. Qui è il punto della tangenza<sup>23</sup>. Chi ha la Carità di Dio, l'amore di Dio soprannaturale, ama ciò che Dio ama, nell'identità dell'Oggetto. Dio ama Se stesso; l'uomo che ha la carità, ama Dio come Dio ama.

Passando dal piano intenzionale al gradino inferiore, che è quello dell'essere fisico<sup>24</sup>, affinché l'uomo possa avere per oggetto quell'Essere, quella Verità, quel Bene che è Dio stesso, così come è conoscibile e amabile da Dio, è necessario che l'uomo sia sollevato.

Ecco allora la natura fisica<sup>25</sup> della grazia, e questa è una creatura nell'uomo. Quindi la grazia è un'entità, non è solo intenzionalità, è una entità che solleva l'uomo a essere rapportato intenzionalmente a quell'Oggetto che è Dio stesso. E' come se da questa proposta dell'Oggetto divino, in quanto è divino, all'intelletto e alla volontà umana, scaturisse un'elevazione creata nell'anima, che solleva l'uomo affinché possa per partecipazione avere per oggetto lo stesso Oggetto della conoscenza e dell'amore di Dio.

E così, notate come nella grazia, e in tutto l'ordine soprannaturale della carità, della speranza e della fede, come nella vita di grazia c'è questo sdoppiamento: da un lato c'è l'intenzionalità divina, increata e infinita e dall'altro c'è l'essere fisico<sup>26</sup> creato, finito ed accidentale.

Questo è il nucleo della questione. Si intravede una soluzione; non dico che la questione si risolve, perchè rimane un mistero spaventoso, rimarrà sempre oscuro. Solo alla luce di Dio, perchè è Dio la grazia, solo alla luce di Dio si può risolvere. Forse lo vedremo nella visione beatifica, qui non si riesce a decifrarlo del tutto.

Infatti, il mistero rimane questo: come è possibile che una creatura fisicamente<sup>27</sup> parlando, sia portatrice di un'intenzionalità divina increata, la natura creata portatrice di una grazia increata. Infatti, dalla parte del soggetto la grazia è increata, dalla parte dell'oggetto è un che di creato. E' un'elevazione fisicamente<sup>28</sup> finita, intenzionalmente infinita.

E' molto importante afferrare questa differenza, che mi pare illumini l'abissale differenza tra l'ordine soprannaturale e l'ordine naturale; cioè bisogna capire bene i vari tipi di partecipazione, soprattutto la partecipazione virtuale, per eminenza e analogia, e la partecipazione formale, dove l'essenza è la stessa<sup>29</sup> mentre cambia solo il *modus essendi*.

---

<sup>20</sup> *Ex parte obiecti*.

<sup>21</sup> Padre Tomas dice che la partecipazione beatifica dell'Essenza divina non avviene ontologicamente ("fisicamente", *ex parte subiecti*), perché l'Essere divino è incomunicabile e impartecipabile, ma intenzionalmente e affettivamente, ossia *ex parte obiecti*. Il che vuol dire conoscitivamente e nell'amore. Infatti - osserva Padre Tomas - nell'atto del conoscere (visione beatifica) e del volere (amore) Dio diventa Oggetto intenzionale ovvero conosciuto. Ebbene, la grazia consumata della visione beatifica comporta, da parte nostra, di partecipare alla conoscenza di questo divino Oggetto, che è lo stesso Oggetto del sapere divino e nella Trinità questo Oggetto è il Verbo.

<sup>22</sup> Essere intenzionalmente vuol dire conoscere. L'essere intenzionale si distingue dall'essere ontologico. Nella visione beatifica noi ci identifichiamo in qualche modo con Dio intenzionalmente, non ontologicamente. Nell'atto del conoscere l'intelletto forma un oggetto interiore, che è il concetto. Il Concetto divino col quale Dio conosce Se stesso è il Verbo. Nella grazia della gloria la mente umana è ammessa da Dio a conoscere Dio nel Verbo.

<sup>23</sup> Il punto finale o escatologico fra l'uomo e Dio.

<sup>24</sup> Ontologico.

<sup>25</sup> Ontologica.

<sup>26</sup> Ontologico.

<sup>27</sup> Ontologicamente.

<sup>28</sup> Ontologicamente.

<sup>29</sup> In quanto Oggetto intenzionale, non in quanto essere ontologico.

Poi bisogna capire come la fonte dell'ordine soprannaturale è la soggettività e l'intenzionalità dell'Essere, della Verità e del Bene divino che si propone come Oggetto. E' da questa proposizione *Obiecti*<sup>30</sup> che scaturisce la grazia. La proposizione *Obiecti*, di per sè, non cambia ancora nulla, è qualche cosa di esterno, solo che Dio è conseguente, e quando si propone a noi come Oggetto, non ci lascia nella nostra ignoranza.

Da questa proposizione scaturisce poi la nostra elevazione, la quale è fisicamente<sup>31</sup> finita; intenzionalmente però ha per oggetto lo stesso Oggetto divino. Voi capite poi, che le perfezioni naturali, che ho già spiegato, sono pura partecipazione fisica<sup>32</sup>, ma virtuale in Dio.

La stessa vita, l'intelligenza, la conoscenza, la volontà, sul piano naturale, sono partecipazioni virtuali, perchè in Dio c'è tutto questo, ma infinitamente più di questo. Così è partecipazione virtuale anche la grazia intesa come grazia attuale, come mozione; è ancora una partecipazione virtuale.

Infatti la grazia come mozione contiene causalmente in sè l'ordine soprannaturale, l'atto soprannaturale al quale conduce, ma lo precontiene causalmente. Quindi ancora partecipazione virtuale, appunto come il seme precontiene l'albero. Solo la grazia santificante abituale consiste in una partecipazione fisica<sup>33</sup> e formale, cioè con essa si possiede Dio stesso, cambiando il *modus essendi* che è finito, però l'intenzionalità rimane infinita.

Tenete ben presente questo duplice fatto: il tipo di partecipazione e poi il fondamento della partecipazione tramite lo sdoppiamento di soggetto e oggetto nell'intenzionalità. Dio non ci può comunicare la sua soggettività divina, ma ci comunica se stesso come Oggetto<sup>34</sup>, elevando la nostra soggettività.

Distinzione tra grazia e virtù: questione 110, articolo 3.

S.Tommaso senza mezzi termini se la prende con l'opinione errata del Maestro delle Sentenze, il Lombardo, che fu poi seguito da S.Bonaventura e dalla scuola francescana. La grazia secondo loro si distingue dalle virtù solo secondo ragione, sarebbe una distinzione di aspetti, ma di fatto sarebbe la stessa cosa.

La grazia si chiama così, perchè rende l'uomo gradito a Dio, *gratum faciens* e perchè è gratuitamente concessa. La virtù si dice invece *virtus*, perchè porta l'uomo ad agire bene, è un qualche cosa che dispone all'agire. Questa è l'opinione del Lombardo, che S.Tommaso non accetta. Secondo questa opinione, non c'è distinzione tra grazia e virtù, in particolare tra grazia e carità. L'unica distinzione sarebbe questa: che la grazia si dice così, perchè data gratuitamente all'uomo e perchè rende l'uomo gradito a Dio; mentre la virtù si dice così perchè è una disposizione all'agire.

Invece S.Tommaso parte da una distinzione aristotelica della virtù, nel libro della Fisica: la virtù è la disposizione al perfetto, ossia di un soggetto disposto secondo natura. Per esempio, in qualche modo un essere vivente giunge alla sua maturità quando ha la pienezza di essere dovuta alla sua forma, il che comporta anche la pienezza di operatività dovuta alla sue facoltà.

Pensate alla maturità biologica dell'uomo e di ogni animale, che è amare con la capacità di riprodursi, ossia la maturità sessuale. Quindi un essere diventa maturo quando giunge al pieno sviluppo delle sue facoltà. Nell'uomo il criterio non è la maturazione biologica, ma quella spirituale, cioè l'uso della ragione. Un uomo è pienamente tale quando sa usare della ragione, in ogni caso quando la natura è perfettamente disposta secondo le proprie esigenze.

E' una bella definizione della vita: la virtù è una disposizione, non è la forma stessa, non è la perfezione della qualità; ma le virtù sono delle qualità che dispongono la natura secondo l'esigenza della forma giunta alla sua perfezione. Quindi la virtù è disposizione al perfetto, secondo le esigenze della sua natura. Vale ancora quel discorso dell'*agere sequitur esse*, l'agire segue all'essere. Perciò una cosa è pienamente costituita tale, se possiede la perfezione dell'essere che le

---

<sup>30</sup> Ossia dell'Oggetto.

<sup>31</sup> Ontologicamente.

<sup>32</sup> Ontologica.

<sup>33</sup> Ontologica.

<sup>34</sup> Intenzionale.

competete, secondo la sua forma; ma anche quando sviluppa tutte le facoltà operative dovute alla forma stessa, all'essenza stessa.

Ora, ogni virtù come disposizione si dice in ordine ad una natura. La differenza tra virtù e natura è questa: che la virtù non è la natura stessa, nè parte della natura, ma è una qualità che dispone la natura secondo le esigenze della medesima. Quindi la virtù è per forza distinta dalla natura. La natura è la stessa essenza del soggetto, della sostanza; la virtù è una disposizione, quindi una qualità.

Questo nell'ambito naturale. Nell'ambito soprannaturale ci sarà qualche cosa di analogo, ma molto più difficile da afferrare. Nell'ambito naturale è facile perchè la differenza è proprio tra l'essenza della sostanza, ossia la natura, e le disposizioni operative: quindi abbiamo essenza e qualità, essenza e accidenti. Però queste qualità operative, le facoltà, devono essere disposte secondo le esigenze della natura, quindi la virtù è sempre connaturale, corrisponde ad una natura. L'agire corrisponde ad un essere. Le leggi dell'agire seguono le leggi dell'essere.

Vedete la concezione etica di S. Tommaso: è quello che i moderni moralisti non riescono ad afferrare: cioè come possa scaturire la norma dell'agire dall'essere. Scaturisce la norma dell'agire dall'essere, se si riesce a contemplare nell'essere il fine, ciò a cui l'essere è proteso.

L'essenza non è un qualcosa semplicemente di presente al soggetto sussistente, è anche un qualcosa di orientato. Quindi l'essenza è dotata di facoltà, e queste facoltà devono essere disposte secondo le esigenze dell'essenza.

E' il discorso della legge naturale: in fondo è un discorso molto semplice, basterebbe afferrare questo per evitare tanti errori proprio nell'ambito morale, nel senso speculativo, oltre che pratico. Cioè basta capire questo, che in fondo l'uomo possiede una natura umana, alla quale corrispondono determinate proprietà: accidenti predicamentali, però predicabili propri (intelletto, volontà, facoltà nutritiva, facoltà sessuale, facoltà sociale ecc.).

Ora, se uno contempla la natura prima ancora di arrivare allo sviluppo della medesima tramite le disposizioni, se uno contempla la natura così come è, anche in un bambino, il bambino non parla ancora, però ha la capacità di parlare: è uomo, per cui, prima ancora che parli si sa già che ha la capacità di parlare.

Ora nell'essenza stessa, prima ancora dello sviluppo delle facoltà operative, è già insita una finalità, cioè, per esempio, la parola è destinata a comunicare il pensiero. Quindi vedete l'intrinseca malvagità della menzogna, perchè la menzogna è vietata dalla legge di Dio, proprio perchè è in contrasto con la finalità di quella facoltà che è connaturale all'uomo.

Così pure, tema discusso ad oltranza, è la facoltà procreativa, la facoltà sessuale: è essenzialmente procreativa, cioè portata a dare la vita. Quindi deve essere aperta alla donazione della vita, non che si riduca solo a questo, c'è anche ovviamente la finalità dell'amicizia sponsale, non c'è nessun dubbio, ma questa non è primaria.

Invece nella sessualità è insita proprio la tendenza spontanea connaturale, e c'è da sempre, prima ancora della stessa maturità sessuale, c'è insita questa tendenza a dare la vita. Quindi queste finalità, della parola, dell'intelletto, della volontà, della sessualità, dell'istinto nutritivo, devono essere rispettate.

Vedete come scaturiscono dai fini gli oggetti delle virtù morali: della temperanza nelle sue varie sfumature, della fortezza riguardo all'irascibile, ecc. La legge naturale è proprio il fondamento della morale, e questa non cambia. Ho letto in una rivista cattolica che in una tribù in California, che gli etnologi hanno scoperto, ammazzavano i vecchi. Dicevano che l'eutanasia non è contro la legge naturale, perchè ci sono le tribù primitive che ammazzano i vecchi. No! Non è così, una cosa sono i costumi, ed effettivamente questi si evolvono, non sempre in meglio, e poi c'è la morale, che è completamente indipendente dai costumi.

Quando si dice che bisogna adattare la morale cristiana alle esigenze dei tempi moderni<sup>35</sup>: bisogna farsi quattro risate dinnanzi ad una scemenza di questo calibro. Oltre alla morale cristiana, proprio la morale naturale, la natura dell'uomo, finchè sarà uomo non cambierà, così non cambieranno le sue finalità connaturali e non può nemmeno cambiare la legge naturale.

In questo senso ogni virtù dispone secondo le esigenze delle finalità connaturali, perciò la norma per la virtù è lo stesso essere della natura. Quindi ogni virtù come disposizione, dice qui S.Tommaso, si dice in ordine ad una natura precedente, secondo le cui esigenze la virtù dispone il soggetto. Ogni virtù si dice virtù in ordine ad una natura precedente la virtù, secondo le cui esigenze la virtù dispone il soggetto.

E uno, prima ancora di ottenere la temperanza acquisita, per esempio nel mangiare, ha già insito nella sua natura umana, l'istinto nutritivo, che lo porta non a mangiare smodatamente, ma a mangiare in maniera sana e tale da sopravvivere decentemente. Non mangiare per mangiare, ma mangiare per vivere: questo è insito<sup>36</sup> prima ancora che uno si crei l'abito della temperanza in questo settore.

Questa finalità è la norma per l'acquisizione della virtù stessa. Si acquisisce la virtù con la ripetizione degli atti, osservando la regola naturale. Se uno si attiene a questa regola naturale, sarà sempre sobrio e temperante nel mangiare. Quindi, le virtù acquisite dispongono l'uomo in ordine alla natura precedente<sup>37</sup>, secondo la quale l'uomo è essenzialmente ciò che è in sè.

L'uomo ha una natura umana e le virtù acquisite dispongono l'uomo secondo queste esigenze della sua natura che lo costituisce uomo. Abbiamo qui un'analogia nel passaggio dalle virtù acquisite alle virtù infuse. Notate questa fase dell'analogia, perchè l'ordine naturale in qualche modo illumina l'ordine soprannaturale. Non che l'ordine soprannaturale sia da meno, ma perchè l'ordine soprannaturale è meno conosciuto da noi.

Nell'ordine naturale le virtù non si identificano con l'essenza, ma sono disposizioni secondo le esigenze di una natura che le precede. Similmente le virtù infuse, teologali o morali, dispongono in ordine ad una natura più alta, cioè anche le virtù infuse suppongono una natura. Ma non più una natura natura, ma una natura che è soprannatura.

Cioè queste virtù predispongono una natura precedente. Quale natura però? Non più la natura connaturale all'uomo, ma la natura che rispetto all'uomo e all'angelo è soprannaturale, che però è natura rispetto a Dio, ovvero rispetto alla natura divina partecipata. Quindi le virtù infuse dispongono in ordine ad una natura più alta, secondo la quale l'uomo è partecipativamente in comunione con l'essenza divina.

Allora l'analogia si articola in questi termini: come le virtù acquisite si rapportano alla natura razionale, così le virtù infuse si rapportano alla grazia elevata la natura umana alla partecipazione formale della natura divina. Ciò che sono le virtù acquisite, naturali, rispetto alla natura dell'uomo, sono le virtù infuse rispetto alla natura di Dio partecipata all'uomo.

Vedete che se l'uomo vive in comunione con Dio, ha la grazia santificante. L'uomo in stato di grazia non ha una natura ma ne ha due: ha la natura sua umana, che gli conviene per essenza, e ha la natura di Dio che gli conviene per partecipazione. Ora, come le virtù acquisite dispongono secondo le esigenze della natura umana, così le virtù infuse dispongono secondo le esigenze della natura divina partecipata all'uomo.

E perciò, come le virtù acquisite non sono la natura dell'uomo, ma disposizioni della medesima, così le virtù infuse non sono la grazia come partecipazione dell'essere divino, ma sono disposizioni secondo le esigenze dell'essere divino partecipato.

---

<sup>35</sup> Qui Padre Tomas non intende, come potrebbe sembrare, misconoscere l'esistenza di valori nella modernità, ma intende giustamente ricordarci che non è la morale cristiana (e la legge naturale) a doversi adattare ai tempi, siano moderni o antichi non interessa, ma al contrario sono i tempi che devono accordarsi alla morale cristiana (e alla legge naturale).

<sup>36</sup> Sott'inteso: nella natura.

<sup>37</sup> "Natura precedente" (o presupposta) vuol dire che l'esistenza della virtù presuppone la natura umana come soggetto della stessa virtù, benchè anche come fine della virtù.

Questa allora è la differenza tra la virtù e la grazia: la grazia è abito entitativo, le virtù sono pure in questo caso abiti, ma abiti operativi. Le virtù acquisite si aggiungono alla luce della ragione, che suppongono come qualche cosa di previo e di distinto da esse. Infatti, ciò che costituisce la natura umana è anzitutto la razionalità, la luce. Quindi le virtù acquisite si aggiungono alla luce della ragione, che suppongono come qualche cosa di previo e di distinto da esse.

Similmente anche le virtù infuse sono aggiunte alla grazia, non sono identiche alla grazia, come natura divina partecipata, ma la suppongono come qualche cosa di previo e di distinto, per disporre l'uomo, secondo le sue<sup>38</sup> esigenze. Quindi non solo c'è una duplice natura, ma una duplice natura razionale, una duplice razionalità. C'è la razionalità umana, e c'è la razionalità soprannaturale della fede e dei doni dello Spirito Santo.

E le virtù dispongono diversamente l'una e l'altra natura: le virtù acquisite, la natura razionale umana; le virtù infuse, la natura divina sempre razionale, ma divinamente razionale, partecipata all'uomo. Notate quindi questa differenza che è molto importante: che le virtù si distinguono dalla grazia. Le stesse virtù infuse soprannaturali, carità compresa, si distinguono dalla grazia in quanto sono aggiunte alla grazia stessa; suppongono la grazia come qualche cosa di precedente. Suppongono la grazia come operatività, che suppone un certo modo di essere.

Non si può avere una disposizione operativa soprannaturale se non si ha un modo di essere soprannaturale. E il modo di essere non è il modo di operare. Mentre in Dio, l'essere e l'agire sono la stessa cosa, in Dio non c'è un atto, un agire aggiunto all'essere, invece nelle creature l'agire si aggiunge all'essere. Io non sono il mio agire, il mio agire è un qualche cosa di distinto da me, dalla mia natura, è un qualche cosa di accidentale.

In ogni essere nel quale l'essenza è distinta dall'atto di essere, è distinto anche l'essere ovvero l'esistenza dall'operare. L'agire è un'ulteriore attuazione del soggetto, al di là della sua esistenza. E così le virtù sia naturali che soprannaturali sono aggiunte, le une alla natura umana, le altre alla grazia, che è partecipazione della natura divina. Sono accidenti, mentre nella prima parte dell'analogia c'è il rapporto tra essenza e accidente. Nell'altra, invece, c'è il rapporto tra accidente e accidente, perchè sia la grazia che le virtù sono accidenti<sup>39</sup>. Però, mentre la grazia è un accidente che dà la partecipazione all'essere, la carità è un accidente che dà la partecipazione all'agire, precisamente all'amare.

## II Facciata

La grazia è nel proprio soggetto nell'essenza dell'anima oppure in qualcuna delle facoltà dell'anima stessa?

La scuola agostiniana tende a non distinguere. E' questo un grave contrasto tra la scuola tomistica e quella agostiniana, ossia la questione della distinzione tra l'essenza dell'anima e le facoltà. Secondo S.Agostino, l'essenza è le sue facoltà; le facoltà sono solo dei modi dell'essenza, nei quali appare l'essenza.

Similmente S.Agostino tende analogicamente, con logica assolutamente rigorosa, a ridurre le virtù alla carità. La grande virtù è la carità, tutte le altre virtù sono solo delle modalità della carità. Come nella sua antropologia le facoltà dell'anima sono solo dei modi dell'essenza dell'anima, così nella sua etica le virtù non sono altro che dei modi della carità.

Ne deriva un soprannaturalismo ad oltranza, i poveri pagani non si salvano più; infatti pare che S.Agostino abbia detto che cosa sono le virtù dei pagani di diverso "*quam splendida vitia*". Non è molto caritatevole verso i pagani, nel senso che, secondo lui, la virtù nella *Stoa* non è altro che uno splendido vizio, perchè manca la carità; dove manca la carità non c'è nemmeno la virtù.

---

<sup>38</sup> Ossia della grazia.

<sup>39</sup> La prima parte dell'analogia (fra natura e grazia) corrisponde al piano naturale, dove all'essenza o sostanza (natura umana) si aggiungono gli accidenti (virtù). Mentre la seconda parte corrisponde al piano soprannaturale, dove sia il soggetto delle virtù (la grazia dell'anima) che le virtù stesse (teologici) appartengono all'ordine accidentale.

Testo trascritto dalla Signora Monesi Amelia e rivisto da P.Giovanni Cavalcoli, OP - Sarà ulteriormente completato

Invece S.Tommaso è molto più rispettoso dell'autonomia dell'ordine naturale: ci sono dei valori naturali anche nei pagani: un pagano può essere un uomo coraggioso, che ama la patria, la sua famiglia e si comporta bene, un onesto cittadino ecc. Ci sono delle possibilità di realizzazione naturale anche senza la carità. Mentre, se la carità entra nell'essenza di ogni virtù, ciò presuppone la negazione della distinzione tra l'essenza dell'anima e le facoltà, e inoltre la distinzione delle potenze operative dell'anima tra di loro.

Ora la questione è questa: presupposta ovviamente la distinzione tra l'essenza dell'anima e le facoltà operative, ne viene che la grazia sarà o in una delle facoltà dell'anima (intelletto, volontà, irascibile, concupiscibile, ecc.) oppure sarà nell'essenza stessa dell'anima.

S.Tommaso dice innanzi tutto questo: la grazia non è le virtù, ma si distingue realmente dalle virtù. Ora ogni perfezione della potenza operativa dell'anima è una virtù, la quale è un abito operativo che perfeziona ovviamente una facoltà operativa.

Ora, il perfezionamento di una facoltà operativa, che non può che essere operativo a sua volta, è una virtù. Perciò ciò che esiste nelle potenze dell'anima come perfezione connaturale alle facoltà, costituisce una virtù. Dunque, se la grazia è distinta dalla virtù, non può essere in una facoltà dell'anima, perchè allora sarebbe ancora virtù, perciò deve essere altrove.

Fin qui c'è la prima parte della sua speculazione. S.Tommaso dice che la grazia in quanto distinta dalla virtù, non può avere come soggetto una facoltà dell'anima, proprio perchè la perfezione di una facoltà operativa è abito operativo, perciò virtù. Però, con questo, non ha ancora detto dove la grazia trova il suo soggetto.

Proprio le premesse dell'articolo precedente lo aiutano a trovare la soluzione positiva: infatti la grazia precede la virtù. Abbiamo visto che come la natura precede la virtù acquisita, così la grazia precede la virtù infusa. La grazia precede la virtù e perciò il soggetto della grazia analogicamente deve precedere il soggetto della virtù.

E' un'analogia: notate come S.Tommaso si serve di quella che si chiama analogia di proporzionalità propria. E' uno strumento potentissimo, sia in metafisica, perchè sia l'ente che è oggetto della metafisica è essenzialmente analogo, sia poi ancora di più in teologia, dove il rapporto tra ente finito-creaturale e l'ente increato che è Dio, non può che essere analogico.

L'analogia, in ogni disciplina sapienziale filosofica o teologica, è sempre lo strumento principale di ricerca. Le virtù sono precedute dalla grazia, perciò analogicamente il soggetto delle virtù deve essere preceduto dal soggetto della grazia. La questione del soggetto della grazia, da un punto di vista strutturale, si pone prima di quella del soggetto delle virtù. Ora abbiamo visto che il soggetto delle virtù sono le facoltà dell'anima.

Però, che cosa c'è nella struttura antropologica dell'uomo prima delle facoltà dell'anima? La risposta non può che essere una sola: l'essenza, la natura dell'anima. Le facoltà dell'anima sono immediatamente radicate nell'essenza della medesima. Perciò, come le virtù sia acquisite che infuse, hanno il loro soggetto nella potenza dell'anima, così la grazia, che precede le virtù, ha un soggetto precedente rispetto alle facoltà, che non può che essere l'essenza dell'anima stessa.

Perciò la grazia è data all'essenza stessa dell'anima. Invece, la carità è data alla volontà, e così pure la speranza. La fede, dal canto suo, è data all'intelletto, la temperanza al concupiscibile, la fermezza all'irascibile, la giustizia ancora alla volontà, la prudenza all'intelletto pratico, ogni facoltà ha la sua virtù.

La grazia è data alla stessa essenza dell'anima antecedentemente ai singoli perfezionamenti delle facoltà operative. Notate l'ampio respiro di questa visione delle cose: la grazia, prima delle virtù, tocca la stessa natura dell'uomo, la natura dell'anima. Quindi c'è una analogia anche in questo senso: come le facoltà, in quanto qualità, derivano da quella forma sostanziale che è l'anima, similmente le virtù infuse derivano dalla grazia stessa.

Tanto è vero che nell'ordine soprannaturale, le virtù non sono solo abiti soprannaturali, ma svolgono anche un ruolo analogo a quello delle potenze operative, perché ovviamente non ci sono delle potenze operative soprannaturali. Quindi gli abiti soprannaturali fanno sì da abiti, ma svolgono anche un ruolo analogo a quello delle potenze.

Questo per quanto riguarda il soggetto della virtù e della grazia. La premessa a tutto ciò è la distinzione radicale, che abbiamo già visto nell'articolo precedente, tra l'essenza e l'agire nell'ambito creaturale. Nell'ambito creaturale, l'agire e l'essenza, l'essere e l'agire, sono distinti. Quindi anche la potenza rispetto all'essere, che è l'essenza<sup>40</sup>, perché l'essenza è la potenza dell'atto d'essere; essa è distinta dalla potenza<sup>41</sup> rispetto all'agire che è la facoltà operativa.

Perciò dalla distinzione dell'essere e dell'agire deriva la distinzione dell'essenza e delle facoltà operative. E anche la precedenza dell'essenza rispetto alle facoltà operative, ci dice che l'essere precede l'agire. Un soggetto, per agire deve esserci, quindi l'essere precede l'agire e l'agire si aggiunge all'essere.

Similmente le facoltà dell'anima si aggiungono all'essenza dell'anima e le virtù si aggiungono alla grazia. E come le virtù infuse sono soggettate nelle facoltà operative, così la grazia è soggettata nell'essenza stessa dell'anima.

Questione 110, articolo 4, *ad secundum*: S.Tommaso si chiede come la grazia c'entra con il merito. Se è semplicemente nell'essenza dell'anima, sembra che non c'entri con il merito, che è qualche cosa di operativo. Infatti il merito consiste in un atto.

Allargando la risposta di S.Tommaso, si può dire invece che la grazia c'entri con il merito ad un duplice titolo: dare dignità alla persona che merita. Per esempio, nel lavoro dei campi, un contadino non retribuisce certamente il trattore, perché il trattore non è un *subietum iuris*, ma retribuisce un altro contadino che lo aiuta, perché l'altro contadino è come lui di pari dignità.

Perciò, affinché l'uomo possa ricevere la ricompensa da Dio, possa aver diritto alla ricompensa, che vuol dire aver merito, è necessario che l'uomo sia in uno stato di quasi uguaglianza con Dio (uguaglianza lontanamente partecipata); occorre che sia elevato soprannaturalmente, che abbia la vita divina in sé.

Ecco perché lo stato di grazia è essenziale per meritare<sup>42</sup>, già in virtù della grazia, come abito entitativo che dà l'essere, che dà questa dignità di essere figlio di Dio. S.Giovanni dice che "a tutti coloro che L'hanno accolto, ha dato il potere di diventare figli di Dio". L'essere partecipato di Dio è la dignità della divina figliolanza.

Quindi la grazia è principio del merito dando la dignità della figliolanza divina, ma è anche principio di merito operativamente, giacché, quando si dice che la grazia è abito entitativo, con ciò non si vuole dire che essa non abbia nulla a che fare con l'operatività. Così, anche sul piano naturale, l'essere dell'uomo entra nell'operatività.

Come ciascuno è, così anche agisce. Se uno è sano, la salute è il suo abito entitativo, però è molto diverso l'agire dell'uomo sano da quello dell'uomo malato. Perciò gli abiti entitativi anche sul piano naturale, influiscono sull'agire. Similmente, sul piano soprannaturale, quell'abito entitativo che è la grazia, influisce tramite le virtù sul nostro agire, così come la salute influisce sull'azione dell'uomo sano tramite le sue facoltà operative.

Una nota teologica di un certo interesse: nell'effetto primario della grazia, che consiste nel rendere partecipe della natura dell'essere divino, la grazia raggiunge prima l'intelletto e poi la volontà. Nel suo essere abito entitativo, la grazia data all'essenza dell'anima, prima raggiunge l'intelletto, che è la facoltà primaria e tramite l'intelletto la volontà.

Invece, quanto all'effetto secondario, che è quello di ordinare all'atto meritorio, la grazia raggiunge prima la volontà, alla quale spetta di muovere l'intelletto. Ci sono due aspetti della grazia: uno, in quanto conferisce l'essere direttamente e un altro, in quanto conferisce l'operare indirettamente. Sotto il primo aspetto raggiunge prima l'intelletto, sotto l'altro raggiunge prima la volontà. E' una sfumatura, perché la grazia si diffonde subito tramite l'essenza dell'anima nelle due facoltà spirituali, che sono appunto l'intelletto e la volontà.

Questione 111. Distinzione dei diversi tipi di grazia.

---

<sup>40</sup> Qui Padre Tomas si riferisce alla dottrina tomistica dell'essenza come potenza di essere

<sup>41</sup> Mentre l'essenza come potenza è una potenza passiva, perché attuata dall'atto d'essere, la potenza dell'essenza come facoltà operativa, è una potenza attiva.

<sup>42</sup> S'intende in senso soprannaturale, giacché esiste anche un merito naturale, proporzionato al premio da conseguire

Testo trascritto dalla Signora Monesi Amelia e rivisto da P.Giovanni Cavalcoli, OP - Sarà ulteriormente completato

La prima distinzione tra la grazia *gratis data* e la *gratia gratum faciens*. La *gratia gratis data* sono i carismi. La *gratia gratum faciens* è la grazia santificante. Ora S.Tommaso parte da questo presupposto, che è molto saggio e importante: anche nell'ordine soprannaturale, per analogia a quello naturale, il condurre a un fine avviene secondo un certo ordine. Anche nell'ambito soprannaturale c'è una certa conduzione al fine, il che deve avvenire secondo un certo ordine, secondo il quale una cosa è condotta al fine per mezzo di un'altra.

Quindi, come nell'ordine naturale c'è un ordine di fini e bisogna attraversare i fini intermedi per giungere a quello più remoto, così anche nell'ordine soprannaturale. Si tratta nell'uno e nell'altro caso di un ordine. Noi generalmente siamo spontaneisti e pensiamo che la carità sia tutta un'esternazione un po' irrazionale, e invece, studiando la carità, vedremo che c'è un perfetto ordine della carità. Quindi anche nell'ordine soprannaturale c'è un ordine e un attraversare determinati fini per giungere ad altri.

Ora la *gratia gratum faciens* è quella grazia per mezzo della quale l'uomo stesso viene soprannaturalmente congiunto a Dio. L'uomo stesso, il soggetto, io, vengo congiunto partecipativamente con l'essere di Dio che mi viene comunicato. Se volete, la grazia santificante ha sempre come fine Dio, ma Dio che si partecipa all'individuo, al singolo. Quindi la grazia santificante rende gradito a Dio il singolo, non una altra persona. Invece la grazia *gratis data*, quella che si dice il carisma, è quella grazia per mezzo della quale, un uomo coopera con un altro, per condurlo a Dio.

E' quella grazia che non è destinata a santificare me, ma che è destinata a darmi la forza e la capacità soprannaturali di condurre alla santificazione gli altri. Quindi grazia *gratis data* è sempre una disposizione soprannaturale, che però è data non per condurre me a Dio, ma per condurre a Dio gli altri per mezzo mio. Quindi, anzitutto la grazia *gratis data* si dice grazia propriamente, non abusivamente, perchè è concessa all'uomo al di sopra delle facoltà naturali e al di sopra del merito. Il carisma è soprannaturale e non può essere meritato.

Se un carismatico, per esempio, opera delle guarigioni soprannaturali, non lo ha meritato, ma si tratta di un puro dono di Dio, e non è nemmeno un *prana*<sup>43</sup>, ma è un qualche cosa di soprannaturale, è Dio che guarisce tramite quel santo uomo. E' distinta però dalla grazia *gratum faciens*, perchè non è data in vista della giustificazione dell'uomo, dell'interessato, ma in vista del suo contributo alla giustificazione, ovvero alla santificazione di altri.

La I Lettera ai Corinzi, cap.12, che è proprio tutta la teologia paolina dei carismi, dice al versetto 7 : "a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune". Ciascuno ha non solo la sua grazia che lo rende gradito al Signore, ma anche un dono di Dio che lo aiuta ad aiutare gli altri.

Seconda distinzione: grazia operante e cooperante (art. 2). S.Tommaso applica questa distinzione seppure in maniera diversa, sia alla grazia come qualità, cioè la grazia abito entitativo, sia alla grazia attuale, la grazia mozione soprannaturale.

Però più che alla grazia abituale, questa distinzione si applica alla grazia attuale. Cooperante vuol dire qualche cosa che agisce, che muove. Prendiamo la grazia attuale, come mozione divina con cui Dio ci muove al bene meritorio (Iddio mi muove ad un atto di virtù soprannaturale di carità).

Ora, la produzione dell'effetto dipende anzitutto dal movente e non del mobile: se io sposto l'orologio, sono io che l'ho spostato, l'attivo sono io; l'orologio si sposta passivamente; quindi la produzione dell'effetto è del movente e non del mobile, anche se si realizza nel mobile. Qui c'è la possibilità di distinguere un duplice tipo di effetto: distinzione molto importante che si connette con la premozione fisica anche sul piano naturale.

---

<sup>43</sup> Il "prana" è una nozione della filosofia indiana. E' visto come un'energia cosmico-divina, materiale-spirituale, vitale, diffusa, plastica e trasmissibile, capace di operare meraviglie se usata da speciali asceti opportunamente addestrati e dotati.

C'è un effetto, prodotto dalla grazia, in cui la nostra mente è solo mossa e non movente: Dio che è il movente e noi siamo dei mobili<sup>44</sup>, soprattutto nell'ordine soprannaturale e anche in quello naturale. E Dio che ci applica all'agire. Dice S.Paolo: "In Dio ci muoviamo, viviamo e siamo". Quindi è Dio che ci applica all'agire.

Qui si ha la premozione fisica: in qualche modo in ogni nostra azione, che poi produce un effetto - pensate a questa azione banale di spostare l'orologio - sono io che mi attuo, quindi l'azione riguarda soprattutto me, sono io che mi muovo per muovere un'altra cosa. Quindi c'è l'attuazione di me, causa, e l'attuazione del mobile che è l'effetto. C'è l'azione transeunte<sup>45</sup>, che parte da me agente e termina ad una materia esterna. Ed è qui che si può intravedere la distinzione tra il predicamento dell'azione e della passione.

Ricordiamo la tomistica distinzione tra l'essenza e l'essere<sup>46</sup>: cioè l'essere trascende ogni essenza finita; solo in Dio l'essenza coincide con l'essere. E' una necessità metafisica ed è da qui che bisogna partire: quindi l'essere trascende l'essenza finita, l'essenza finita non dà ragione del suo esserci. In altre parole, la ragione sufficiente dell'essenza ontologicamente limitata, non è l'essenza stessa, ma è al di fuori di essa, nella sua causa.

Ecco perchè ogni essere finito è un essere causato. Nessuna essenza finita dà ragione dell'essere<sup>47</sup>. Ora, quando io compio come causa un'azione, quell'azione, per quanto sia un ente non sostanziale, perchè è qualche cosa di accidentale, sia in me che nel mobile che io sposto, nel mobile c'è la passione, mentre in me c'è l'azione.

Questo movimento che si integra di azione e di passione ha una sua essenza, un qualche cosa che esso è, e ha un esserci, un esistere. Io come essenza dò ragione, cioè riesco a spiegare sufficientemente l'essenza dell'azione dell'effetto. La mia essenza umana è congegnata in maniera tale, che sono perfettamente in grado di muovere un oggetto, quindi la mia essenza, dà ragione dell'essenza della mia azione e del suo effetto.

Nè la mia essenza, nè il mio essere che è legato alla mia essenza, danno ragione dell'essere nuovo, perchè l'essere dell'azione è un essere nuovo, non ha un essere riconducibile all'essere che già possiedo. Allora, per dare ragione di quell'essere nuovo dell'azione e del suo effetto, bisogna pensare alla produzione dell'effetto, dalla parte della causa seconda (in questo caso me), sostenuto però quanto all'esserci dell'azione e dell'effetto da Colui che solo può dare l'essere e tutte le partecipazioni dell'essere, ovvero io agisco in Dio.

Io fornisco l'essenza e il buon Dio fornisce l'essere. Se non lo fornisse io non agirei. L'essere che Dio conferisce all'azione e al suo effetto si dice concorso simultaneo. L'essere che Dio fornisce alla mia attuazione causale, cioè alla mia azione in me, si dice premozione fisica o concorso previo. Cioè Dio dà l'essere all'agire della causa, prima ancora che la causa agisca, e poi con la causa Iddio produce l'essere anche dell'azione nell'effetto durante l'azione della causa medesima.

Anche sul piano soprannaturale Dio movente produce in noi un effetto, in questo caso soprannaturale, in cui la nostra mente (la nostra anima) è solo mossa e non movente a sua volta. E questo moto si attribuisce solo a Dio movente e si dice "grazia operante", perchè è solo la grazia che è operante, io non opero ancora.

Quindi l'azione di Dio, sia sul piano naturale, premozione fisica, sia sul piano soprannaturale, previene il mio agire e in genere l'agire di tutte le cause seconde. Ovvero Dio

---

<sup>44</sup> Qui ovviamente la parola non va intesa nel senso corrente, ma nel senso filosofico di "ente che può essere mosso da altro".

<sup>45</sup> Qui Padre Tomas avrebbe dovuto usare il termine appropriato "transitivo", giacchè il "transeunte" è propriamente invece un qualcosa che passa e se ne va.

<sup>46</sup> Padre Tomas mette in gioco questa famosa distinzione di S.Tommaso, come vedremo in seguito, per dare fondamento metafisico sia al rapporto azione-passione, che, sul piano soprannaturale, al rapporto fra l'azione divina della grazia e l'atto umano del libero arbitrio, che è in qualche modo passivo rispetto all'azione divina. Infatti, mentre all'essere si può far corrispondere l'azione naturale e quella della grazia, all'essenza come potenza passiva, si può far corrispondere la passione e l'azione dell'uomo sotto l'impulso della grazia.

<sup>47</sup> Del suo essere.

applica la causa seconda a produrre la sua azione, senza però sostituirsi ad essa. Noi non siamo occasionalisti: per noi è chiaro che la causa seconda produce il suo effetto connaturale, però applicata da Dio. Per esempio, rispetto alla libertà, bisogna dire così: Dio predetermina la libertà umana a determinare se stessa. Quindi è una predeterminazione a una determinazione autonoma; la libertà non è lesa, è però tutta guidata da Dio.

Perciò c'è una azione soprannaturale nella quale Dio influisce sulla mente, per muovere la mente prima ancora che la mente si muova. C'è un secondo momento, in cui la mente non è solo mossa ma è anche movente per conto suo, perchè ormai applicata all'azione, quindi si muove già anch'essa.

Affinchè la causa seconda si muova, bisogna che Dio, primo motore, la applichi all'azione; prima ancora dell'azione. Una volta che Dio ha applicato la causa seconda, questa agisce e Dio continua a sostenerla nel suo agire.

Nel piano soprannaturale, quando Dio trova la mia mente ancora inerte, cioè passiva e la applica all'agire prima che essa agisca, si parla di grazia operante, perchè allora solo Dio agisce, è solo la sua grazia che agisce. Quando invece la mia mente sta deliberando, pensando, scegliendo ecc., allora Dio agisce, ma anche io agisco; ecco perchè si dice "grazia cooperante". La grazia coopera con me.

Così l'atto della volontà è duplice: c'è un atto della volontà che è imperante (atto interiore), in cui la volontà è solo mossa da Dio, soprattutto poi quando si converte a volere il bene (nella conversione, quando la volontà muta il giudizio), ma in genere, quando inizia un'azione, la volontà è mossa da Dio. Questo atto interiore è l'atto imperante.

Invece l'atto imperato esterno, è l'atto che è già comandato dalla volontà, che per comandare l'atto esterno deve già muovere anch'essa. Il primo atto della volontà, ossia quello imperante, è premesso solo da Dio (grazia operante).

Quando la volontà a sua volta muove le facoltà, allora è già anche movente se stessa, e in questa mozione di sè, è applicata da Dio, però muove anch'essa, perciò è grazia cooperante. Notate che la volontà può imperare anche a se stessa, in un atto riflesso: io voglio di volere. In tal caso si ha ancora "grazia cooperante", perchè la volontà è già in moto.

Ciò è facile per quanto riguarda la grazia abituale. Qui, la grazia abituale, considerata semplicemente nella sua natura di abito entitativo, che è il suo aspetto primario, si dice operante. Considerata, invece, nel risvolto secondario operativo, si dice "grazia cooperante".

C'è poi da fare un chiarimento soprattutto per quanto riguarda la cooperazione della grazia. S.Tommaso infatti dice che potrebbe sembrare che la grazia detta cooperante sia in qualche modo diminuita, come se la grazia fosse al servizio della causa seconda.

Non è così, dice S.Tommaso, che in fondo si dice la grazia cooperante. Infatti, essa va messa in rapporto non all'uomo che agisce, ma al fine che viene dato tramite la grazia operante. Cioè la grazia operante dà all'uomo la volontà del fine e la volontà dal fine si applica ai mezzi<sup>48</sup>.

Quindi la grazia operante prestabilisce quest'ordine al fine. Quando poi la volontà discende sul piano dei mezzi, la grazia che la sostiene in questa discesa, è già grazia cooperante. Cooperante quindi, non tanto rispetto alla volontà, benchè sia anche quello, ma soprattutto rispetto al fine che la grazia preveniente ovvero operante, ha già prestabilito.

Un altro punto importante è questo: la grazia operante e cooperante non sono due grazie distinte, ma sono due momenti della stessa grazia. Quella grazia che è inizialmente operante continua poi ad essere cooperante.

Ecco una finezza di Giovanni di S.Tommaso: il primo atto della volontà, cioè la grazia operante, muove la volontà prima che essa si muova al suo primo atto. La volontà all'inizio è pura potenza di agire, poi ad un certo punto è quasi attivata; allora interviene la grazia operante, che muove la volontà al suo primo atto.

<sup>48</sup> La grazia cooperante sembrerebbe di scarsa importanza in quanto aiuto per l'atto umano; ma, come spiega Padre Tomas, sulle orme di S.Tommaso, essa ha la sua importanza nel fatto che non è tanto al servizio dell'azione dell'uomo, quanto piuttosto è una forza divina che lo orienta a Dio.

Ora Giovanni di S.Tommaso ha una posizione diversa da quella di S.Tommaso. Questi sostiene che la grazia operante, anzitutto, orienta verso il fine, cioè dà la *simplex volitio*. Invece Giovanni di S.Tommaso, non senza ragione, dice che la *simplex volitio*, non è solo questo atto, ma ogni atto della volontà non procedente da un consiglio deliberativo previo.

Si tratta dunque, in questi effetti soprannaturali della grazia operante, di atti indeliberati (cioè privi di deliberazione), ma pienamente volontari e liberi. Cioè Dio è in grado, non solo di dare all'uomo la generica volizione del bene. Ma, se Egli vuole, mi dà anche l'atto di scelta, me lo dà come atto libero, perchè l'atto di scelta è sede di libertà. Mi dà l'atto di scelta, che è libera, però nel contempo senza che sia preceduta una deliberazione della volontà previa.

Quindi mi dà un atto indeliberato eppure libero. La difficoltà però è questa: che effettivamente un atto indeliberato e libero<sup>49</sup> sembra una contraddizione. Invece, l'istanza di Giovanni di S.Tommaso, che è molto seria, è questa: che Iddio non ci dà solo l'inizio psicologico dell'atto, ma discende subito nei particolari. Quindi ci dà un atto che pervade tutto l'insieme delle singole parti dell'atto umano, dalla *simplex volitio* fino praticamente alla *executio*.

Però, nel contempo, dato che ritratta di una grazia operante, non bisogna pensare che ci sia stato un consiglio deliberativo previo, perchè sennò la volontà sarebbe già movente se stessa, e non ci sarebbe più la grazia operante ma la grazia cooperante.

Ora, da un lato Giovanni di S.Tommaso ha ragione nel dire che la grazia operante produce, non solo la *simplex volitio*, ma tutto l'atto umano, scelta compresa. La difficoltà consiste nel dire che ci può essere un atto libero e che effettivamente Dio lo produce nella volontà, non come produce la caduta di una pietra nella pietra.

La volontà è volontà a differenza della pietra, quindi questa è la soavità della mozione divina: Dio dispone e, proprio per la sua onnipotente forza, riesce a rispettare la natura delle singole cose. Ecco perchè Dio produce nella volontà un atto della volontà, perciò volontario, e consono al modo in cui la volontà connaturalmente produce i suoi atti, quindi atto libero, però senza deliberazione.

Io penso e intravedo come possibile soluzione la distinzione tra l'aspetto fisico<sup>50</sup> e intenzionale. L'atto libero, effetto della grazia operante, quindi indeliberato, deve essere indeliberato fisicamente<sup>51</sup>, ma deve essere deliberato almeno intenzionalmente. Ovvero anche Dio quando produce la scelta, deve produrla tramite una deliberazione implicita, senza però che ci fosse un atto esplicito precedente della volontà<sup>52</sup>.

Avete presente lo schema dell'atto umano? Questo atto umano si compone di diverse parti. Prendiamo la parte della volontà, quindi la *simplex volitio*, l'*intentio*, il *consilium* (che è appunto la deliberazione), l'*electio*, l'*executio*, ecc. Quindi Dio produce tutti quegli atti, perchè non sono atti isolati, ma sono solo parti di un unico atto; però Dio, producendo quell'unico atto, ne rispetta tutto il contenuto intenzionale, deliberazione compresa.

Anche se non c'è una deliberazione in qualche modo esplicitamente precedente, non è che la volontà formuli un giudizio pratico e poi ci pensa ("è buono o non è buono", poi ne formula un altro e confronta, ecc). Dio invece produce un atto con la grazia operante, un atto libero ma indeliberato, in maniera tale però che l'ampiezza intenzionale che consente la scelta, sia rispettata.

La grazia cooperante è a sua volta distinta in previa e simultanea. Giovanni di S.Tommaso dice questo: non bisogna confondere la grazia operante con la grazia previa. Poi c'è la grazia operante. Garrigou-Lagrange dice: Dio ci muove prima della deliberazione, dopo la deliberazione e

---

<sup>49</sup> Perché questo atto col quale io sono mosso dalla grazia sembra in qualche modo costretto o deterministico. Ma in realtà non è così, ma esattamente il contrario, perché Dio è causa della stessa libertà del nostro agire, essendone il creatore. Concepire una libertà sottratta all'influsso della grazia, non è una vera libertà, ma non è altro che la libertà del peccato.

<sup>50</sup> Ontologico.

<sup>51</sup> Ontologicamente.

<sup>52</sup> Ossia Dio suscita nel medesimo atto ontologicamente indeliberato una deliberazione implicita, che potrà esplicitarsi nella decisione di atti conseguenti ed esplicitamente deliberati.

al di sopra della deliberazione. Prima della deliberazione c'è la grazia previa, dopo la deliberazione c'è la grazia susseguente o simultanea all'atto, al di sopra della deliberazione c'è la grazia operante. Quindi la grazia cooperante comprende un duplice momento: un momento previo e uno simultaneo. La grazia operante è al di sopra di entrambi i momenti.

Anche la grazia previa in qualche modo trova già la volontà in azione e la applica al suo atto causale, ma la trova già movente se stessa e poi la sostiene nella produzione del suo ulteriore effetto. Invece la grazia operante previene la stessa automozione della volontà.