

P.Tomas Tyn, OP
Corso sulla Grazia e Carità
AA.1987-1988
Lezione n. 4
Prima e seconda parte

Bologna, 3 novembre 1987

Grazia n. 4 (A-B)

(Rif.Archivio: R.a.3.4)

Audio:

<http://www.youtube.com/watch?v=VUVTDCR6YHs> (A)

<http://www.youtube.com/watch?v=gCRs0JMa92o> (B)

<http://it.gloria.tv/?media=484425> (A)

<http://it.gloria.tv/?media=486481> (B)

Dispensa: http://www.arpato.org/testi/dispense/Grazia_1-150.pdf

Prima parte (A)

Mp3: 4 lezione (A) – 1 novembre 1987

Registrazione di Amelia Monesi

Ci domandiamo se la grazia è necessaria per conoscere ogni vero, cioè ogni realtà vera. Certamente non è un dono da poco quello dell'intelletto che il Signore ci ha elargito. Quindi la *quaestio est*, cioè la domanda che ci si deve porre, è se nell'uso della nostra intelligenza, per conoscere con rettitudine il vero, cioè ciò che è conforme alle *res*, alla realtà delle cose, è necessario un dono speciale e soprannaturale di Dio.

Questo è lo *status quaestionis*. Notate ovviamente, perché voi ben lo sapete, miei cari, che la filosofia moderna in questo ha una concezione molto diversa di quella classica della verità. E' inutile che vi faccia tutta la premessa a tal riguardo. E però non c'è dubbio su quale sia la vera definizione della verità. Ossia, San Tommaso naturalmente accetta appieno la definizione anselmiana, che S.Aselmo stesso non usa molto spesso, perchè usa piuttosto la definizione della *rectitudo intellectus*. Mentre S.Tommaso prende da lui questa bella definizione della *adaequatio rei et intellectus*¹.

Quindi, lo sapete già dalla epistemologia, dalla psicologia e soprattutto dalla logica, che il giudizio si dice vero quando connette il soggetto e il predicato o divide il soggetto e il predicato, in corrispondenza rispettivamente alla reale connessione o

¹ L'origine di questa famosissima definizione della verità sembra trovarsi nel filosofo ebreo del sec.IX Isacco d'Israele. Essa ha un sapore biblico, perché insinua l'idea dell'obbedienza e dell'umiltà dell'intelletto nei confronti della cosa creata da Dio.

divisione delle realtà rappresentate dai rispettivi concetti e rispettivamente dei concetti del soggetto e del predicato.

Quindi la verità appare nel giudizio ed è sempre un confronto non solo tra soggetto e predicato, ma, tramite il confronto tra soggetto e predicato, è confronto con le cose stesse. La domanda è questa: per la conoscenza vera di ogni verità particolare, è necessario o no avere la grazia, nel senso stretto della parola, cioè la grazia soprannaturale?

Ora, S. Tommaso, questo ve lo l'ho già detto l'altra volta, parte da una reminiscenza, per così dire, agostiniana. Cioè S. Agostino ritrae la sua proposizione che una volta insegnava. Da rigorista, S. Agostino diceva che i pagani non conoscono, non possono conoscere nulla con rettitudine. E poi, verso l'età avanzata, si dice appunto che la vecchiaia porta a saggezza, S. Agostino appunto scende a più miti consigli. Cioè riconosce che anche i pagani, senza avere la grazia santificante e in genere l'aiuto particolare della grazia, possono però conoscere il vero.

Voi capite quale è la portata di questa proposizione, perché qui c'è tutto l'atteggiamento del cristiano davanti alla cultura per così dire laica, che è una parola impropria, ma diciamo in maniera più appropriata, davanti alla cultura umanistica. Cioè il cristiano, come deve valutare o valuta la cultura umanistica? Tutto quello che hanno elaborato i pagani o comunque i non cristiani è tutto falso? No, di certo.

S. Agostino della seconda opinione dice giustamente che anche i pagani possono conoscere qualche cosa di vero. *Non approbo*, cioè non approvo quello che una volta dissi in un mio sermone: *Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti*: O Dio, Tu che non hai voluto che sapessero qualcosa di vero se non coloro che sono mondi, cioè che sono puri. *Responderi enim potest*, si può infatti rispondere, *multos etiam non mundos multa scire vera*, cioè molti anche non puri, cioè non purificati dalla grazia, sanno molte cose vere.

Questo dalle *Retractationes*, volume otto, di S. Agostino, nel *Sed Contra*. Dunque, S. Tommaso nel *corpus articuli*, esordisce con una constatazione fondamentale molto interessante, e cioè che l'uso dell'intelletto, l'azione intellettiva, è, ovviamente analogicamente, ma anche propriamente, un moto, un movimento. Nel senso molto vasto del termine, chiaramente non si tratta di un movimento di ordine fisico.

Comunque l'intelletto applicato alla sua azione è un certo movimento in un certo divenire, perché - questo è essenziale -, conosce un'attuazione, un passaggio dalla potenza all'atto. L'intelletto conosce in atto ciò che prima ignorava. Notate che la natura dell'intelletto a questo punto è estremamente complessa. E' molto bello quello che dice già Aristotele, il quale fa vedere proprio il prodigio dell'intellettualità umana e della conoscenza in genere.

Cioè Aristotele dice appunto che il conoscere non consiste propriamente e formalmente in una attuazione, in un divenire, ma piuttosto in un'identità dell'atto del conosciuto con l'atto del conoscente. Quindi nell'atto del conoscere si identificano l'atto del conoscente con l'atto del conosciuto, l'atto dell'intelligente con l'atto dell'intelligibile. Che cosa significa questo? Significa praticamente che nel conoscere

quella stessa forma che attua fisicamente l'oggetto conosciuto, attua anche l'intelletto che conosce tale oggetto.

Mettiamo per esempio che io conosca qualsiasi più banale cosa: conosco l'edificio qui dinnanzi. La struttura di quell'edificio, la forma dell'edificio, che è realmente nelle tegole, nei mattoni, e via dicendo, quella stessa struttura è anche la struttura in qualche modo che è contenuta nel mio concetto. Vedete che vi è la perfetta identità di essenza, di contenuto formale.

... l'astrazione ...

L'astrazione! Che brava. Ha detto proprio la parola giusta.

Direi che questo è proprio il momento forte della epistemologia realistica, aristotelica e tomistica, cioè l'identità del contenuto formale dell'essenza, che ovviamente è atto, dell'essenza nel conosciuto e nel conoscente. E cioè la stessa essenza del conosciuto, diventa per così dire essenza del conoscente, in quanto però è conoscente.

Cioè non è che io, vedendo la casa dinnanzi, divento la casa, che ho dinnanzi. 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 della forma. L'identità di forma. Quindi 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, *quoad exercitium*, è chiaro che c'è un passaggio dalla potenza all'atto. Cioè prima io non conoscevo in atto; adesso mi sono fatto un concetto della cosa conosciuta e la conosco, soprattutto poi, al di là del concetto, se faccio proprio dei giudizi, cioè se mi esprimo attorno a ciò che conosco.

A questo punto, l'uso dell'intelletto, l'applicazione dell'intelletto, l'esercizio per così dire dell'intelletto consiste in un'attuazione molto più sublime di quella che noi banalmente conosciamo. Cioè noi generalmente conosciamo delle attuazioni fenomeniche del mondo materiale. Qui si tratta di una semplice analogia. E la realtà piena di questa forte attuazione intellettuale non la conosceremo mai. Capiamo che c'è, ma che cosa essa è, non lo sapremo mai in questa vita. Vedete che tutte le cose spirituali nella loro profondità ci sfuggono.

Quindi noi conosciamo il fluire materiale fisico 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 analogia possiamo dire che l'intelletto viene attuato, ma non in che modo esattamente tale attuazione avvenga. Ci è dato però questo, ed è già molto, e cioè che l'intelletto viene attuato, passa dalla potenza all'atto. L'intelletto divino chiaramente non passa in nessun modo dalla potenza all'atto. L'intelletto creato invece, passando dalla potenza all'atto, deve in qualche modo dare ragione di questo suo passaggio e in che modo avviene questa applicazione.

Ora, vedete, in ultima analisi, come il moto dei corpi dipende da quello del primo movente, di aristotelica memoria, ma anche in maniera più metafisica potremmo dire che il Primo Motore della seconda via di San Tommaso, è quello della famosa via verso la causa causante incausata. E qui di nuovo S.Tommaso fa una analogia, ma questa volta proprio di proporzionalità tra il mondo fisico e il mondo spirituale. Il moto dei corpi dipende da quello del Primo Motore e similmente, per estensione di tale principio, ogni moto universalmente, sia corporeo che incorporeo, dipende dal primo motore in assoluto che è Dio.

Cioè il mondo fisico si muove tramite le leggi meccaniche dell'universo e, in ultima analisi, si muove mosso da Colui che ha fatto l'universo e che non solo lo ha fatto, ma lo muove a ogni muoversi. Ora, ciò che riguarda l'universo fisico, ossia la sua premozione dal Primo Motore, cioè da Dio, riguarda ancora di più sotto un certo aspetto la mozione delle facoltà spirituali angeliche e poi, cosa che ci interessa, quelle umane in particolare.

Ogni creatura, quando procede dalla potenza del conoscere al conoscere in atto, attua una potenza e questa attuazione, essendo essa una vera e propria causalità, però causalità limitata, finita, creata, esige un'ulteriore spiegazione in altre eventuali cause superiori e, in ultima analisi, nella Causa incausata che causa tutto ciò che limitatamente causa un effetto.

Ve lo lascio digerire per un attimino. Tutto quello di cui c'è bisogno, poi lo riprenderemo presto, perché, guardate, su questo, oh, insisterò moltissimo. Perché è uno dei punti delicati nella disputa tra i tomisti e i molinisti.

A che cosa si allude in questa teoria? Si allude a alla necessità che la stessa causalità di una causa seconda, cioè di una causa creata - in questo caso, l'intelletto -, sia causata dalla causa prima. Se volete un'autorità scritturistica c'è quel famoso detto paolino: "In Dio ci muoviamo, viviamo e siamo", Ma è il "ci muoviamo" che ci interessa. In Dio "ci muoviamo", cioè noi riceviamo in ultima analisi lo stesso nostro causare da Dio. Quindi riceviamo da Dio non solo il nostro essere, non solo 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 di entità creata 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 è questa, che Dio non si limitò solamente a porre in essere le creature, cioè degli enti distinti da sè, ma Dio ha voluto conferire, dare a ogni entità distinta da Lui, al di là dell'essere, anche la dignità di essere causa. S.Tommaso ama molto questa fecondità distinta, non solo la fecondità creatrice divina, ma anche tale da conferire alle creature questa somiglianza con Dio, non solo nell'essere, ma anche nell'agire. Non ci sono creature² prive di questa fecondità operativa.

² Reali. Infatti un ente di ragione come per esempio l'ente matematico non esercita una causalità efficiente.

Però, notate bene, che c'è sempre un qualche cosa di molto molto oscuro per il nostro intelletto. Noi diciamo allora: bene, Dio diede alle cose le capacità operative ed esse agiscono sulle cose, cioè le creature. Non è così semplice. Cioè, nel contempo, vedete, di nuovo appare, come dire, questa tendenziale indipendenza³, autonomia delle creature nell'ambito della dimensione dell'essenza, che comporta però un'altrettanto radicale e profonda dipendenza nell'ambito dell'essere, dell'*actus essendi* partecipato.

Ora io aggiungo questo a titolo di commento. Cioè, non io, ma coloro che mi hanno preceduto nella battaglia di fede tomistica. Soprattutto il fatto è questo, lo formulo in questi termini. Vedete, Dio, dà alle essenze create, cioè essenze finite, la dignità di essere cause principali dell'essenza dell'effetto. Non c'è dubbio. La mia essenza umana è benissimo all'altezza di tanti effetti che posso produrre, tra i quali anche il pensare. Quindi la mia mente, che Dio mi ha dato, è perfettamente all'altezza di produrre di produrre dei pensieri. Questa parola è impropria rispetto all'intelletto, ma prendiamola per buona. Insomma, la mia mente ne è capace. Per quanto riguarda l'essenza del pensiero, esso non è superiore all'essenza dell'intelletto. E quindi c'è perfetta adeguazione, perfetta spiegazione causale.

La cosa invece diventa diversa quando 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 e un nuovo esistente, con radicale novità. Quel pensiero che prima non c'era, guarda caso, adesso c'è. E bisogna render ragione non solo della sua essenza, di ciò che esso è, perché di questo la mia mente rende perfettamente ragione, ma bisogna anche render ragione del suo semplice esserci, del suo esistere.

E di questo nessuna essenza può dare ragione, e nemmeno un'essenza già esistente, perchè l' esistenza che l'essenza possiede, riguarda quell'essenza stessa, non riguarda altre essenze, alle quali l'essere può ancora derivare solo da Colui che è per essenza, 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 sé: "Io Sono Colui che E". Vedete, miei cari.. Coraggio! Vi ho convinti un pochino? Guardate che questa è una cosa importantissima.

Se sì, se si arriva ad afferrare bene questa distinzione tra l'essenza finita e l'essere, si capisce questa profonda dipendenza, che dà tanto fastidio per la verità ai nostri moderni, ma dalla quale non si può prescindere, cioè la profonda dipendenza in ogni ambito, non solo quello entitativo, ma anche quello causale, la dipendenza da Dio. Vedete come la metafisica in qualche modo è metafisica in ogni sua sfumatura, cioè non solo dell'essere delle sostanze, ma anche dell'essere degli accidenti, come quell'accidente che è l'agire. E infatti (?). Vedete. Prego, mia cara.

... Dio avrebbe potuto fare anche diversamente dal modo in cui ha creato l'uomo oppure ...

Sì. Sì, sì, infatti. Proprio così. Vede. Sì. Sì. Esatto. Certo. Se ho capito bene, se non ho capito la domanda, lei mi correggerà. Cioè la questione sarebbe questa: Dio avrebbe

³ Nell'agire, ossia che produce effetti per conto proprio.

potuto fare anche diversamente, se ciò dipendeva dal modo in cui Dio ha creato l'uomo, oppure è una necessità iscritta nella natura vera e propria? Infatti è proprio così. Questa è una legge profondissima iscritta, per così dire, nello stesso midollo, nella (?), direbbero gli Antichi con un po' di metafora. Cioè proprio nello stesso essere, come tale, 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 una determinata partecipazione.

Perché questo? Perché tutte le differenze dell'essere non sono aggiunte all'essere. Questa è una cosa che S. Tommaso cita spesso proprio per asserire la trascendentalità dell'ente, cioè la superiorità dell'ente rispetto ai generi. Anzi (?). Cioè c'è una profonda divergenza che separa l'analogo, l'analogo trascendentale dall'univoco predicamentale.

Cioè il genere predicamentale univoco ha un rapporto alle sue differenze che lo contraggono profondamente, essenzialmente diverse dal rapporto che c'è tra l'universale analogo e trascendentale e le sue differenze. Ovvero, rispetto all'univoco le differenze sono di fatto aggiunte, cioè sono in qualche modo a fianco. Rispetto all'essere o meglio alla *ratio entis*, tutte le sue differenze, per quanto coartanti, non sono aggiunte e tantomeno attuanti, sono sempre piuttosto coartanti dal di dentro.

Quindi, affinché si produca in qualche modo una nuova partecipazione dell'ente, non basta semplicemente aggiungere ad una specie di ente vuoto, qualche cosa di nuovo, una nuova essenza. Bisogna riproporre di nuovo l'essere comune e, nell'ambito dell'essere comune, la sua differenza lo cala in qualche modo a quel determinato modo di essere.

Quindi in ogni ente partecipato, nella produzione di ogni ente partecipato, non è prodotto soltanto l'ente partecipato in quanto partecipato, ma lo stesso ente per essenza⁴, più la differenza, che l'attrae a tale determinata partecipazione. E questa riproposizione dell'ente per sé, il quale poi sarà contratto alle sue singole partecipazioni, non è possibile se non dalla parte della Causa prima. Vedete, quindi, come è importante l'intervento della Causa Prima in ogni azione, anche, delle cause univoche.

Quindi nella causa univoca c'è perfettamente ragione della differenza coartante, ma non del fatto che quella differenza coartante è differenza dell'essere⁵. Per questo bisogna riproporre l'essere e in esso, come intrinsecamente appartenente a esso, la differenza. Va bene, miei cari? Ammetto che non è facile. Bisogna in qualche modo intuirlo, afferrarlo. Poi, dopo, tutto va bene. Ma non è facile spiegarlo e comprenderlo

⁴ Qui Padre Tyn, con l'espressione "ente per essenza" intende l'essenza, per cui egli viene a dire che un ente per partecipazione, ossia una creatura può produrre un'essenza la quale è un accidente e questo lo può fare in base alla sua natura. Da qui sorge l'autonomia della creatura nei confronti di Dio. Ma non può produrre l'essere che è creato solo da Dio.

⁵ La causa univoca si trova tra i generi, per esempio un uomo che genera un altro uomo. Invece la causa analogica comporta un restringimento dell'essere ad un essere determinato. In metafisica questo fatto logico corrisponde alla creazione. Cioè una causa è analogica – la causa divina – in quanto ciò che crea è un ente analogicamente simile a lui, il quale causa in modo analogico a come essa causa. La causalità trascendentale si restringe nella causalità univoca.

all'inizio. Ma, siccome lo vedremo ad ogni piè sospinto, penso che poi un poco alla volta anche i nostri (?).

In questo senso S. Tommaso dice che in qualche modo tutti i moti, anche il moto dell'intelletto, facoltà spirituale, in quanto comporta una vera causalità, cioè passaggio dalla potenza all'atto, anche in quello dell'intelletto, occorre ricorrere in ultima analisi alla causa prima, causante attivamente ma non causata. Perciò anche l'uso dell'intelletto, per usare la parola tecnica, è premosso in ultima analisi da Dio. Questo però per quanto riguarda, notate bene, l'esercizio dell'atto intellettuale. E voi sapete già che l'esercizio riguarda l'esistenza dell'atto intellettuale, non riguarda la sua essenza o quiddità.

Anzitutto S. Tommaso si premura di precisare alcune proprietà di questa mozione o premozione divina. La mozione divina anzitutto procede da Dio, non secondo necessità, bensì secondo provvidenza, o secondo libertà, (?) libero arbitrio divino. Questo è molto importante perché ovviamente Dio non è, come dire, costretto a creare. E come non è costretto a creare, così insomma 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 e di causare le azioni delle creature. Per Plotino non c'è dubbio che in qualche modo l'anima, la terza ipostasi, vive in virtù della prima. Plotino ha appena abbozzato questa cosa, però dice che la prima ipostasi non può fare a meno di vivificare la terza ipostasi, tramite la seconda. C'è quasi⁶ una necessità di dipendenza di Dio dalla creatura.

S. Tommaso esclude questo proprio con questa tesi e cioè la mozione di Dio avviene non secondo necessità imposta a Dio, ma secondo provvidenza. E con questo naturalmente ci si oppone *ante litteram* anche alla neo-gnosi, allo neo-gnosticismo di stampo hegeliano, dello Spirito e del suo autosviluppo, dove Dio non può fare a meno di attraversare in qualche modo questi diversi stadi dello sviluppo dialettico, uno dei quali ovviamente è anche quello del mondo che agisce.

Quindi la mozione divina procede⁷ da Dio non secondo necessità ma secondo provvidenza e deriva da questa mozione. Questa è una distinzione bella ed interessante. Cioè da essa deriva in primo luogo la forma, per la quale la causa agisce. Dio è l'atto perfetto per la somiglianza del quale tutte le altre cose hanno una determinata forma, che le attua e che le abilita anche ad agire.

Quindi già questa stessa dignità di essere causa è conferita alla creatura da Dio per somiglianza con Dio. C'è una certa esemplarità⁸. In fondo, questa è la quarta via di S. Tommaso. Cioè Dio è come causa efficiente di una certa e limitata similitudine della sua perfezione in ciò che è distinto da Lui. Voi sapete bene che le vie di S. Tommaso sono tutte esclusivamente riducibili alla causa efficiente.

La quarta via, per esempio, non è la via della causalità formale, come si dice, la quale è una via di causalità esemplare. Essa è piuttosto una via che impegna la causalità

⁶ In Plotino.

⁷ In realtà.

⁸ Dio come causa esemplare: tema platonico.

efficiente, in quanto la causalità efficiente ha per oggetto la distribuzione delle forme, per così dire.

Dio, cioè, 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 l'ha da Dio e per somiglianza con Dio. Notate bene la profondità della dipendenza della creatura da Dio. Ma con questo la creatura non ha ancora l'agire, l'agire in atto, ma solo il cosiddetto atto primo⁹. Ovvero possiede tutto ciò che è attribuito all'agire, ma non ha ancora l'agire stesso.

Però, da Dio, in quanto è primo motore, deriva anche, nel senso profondo, non fisico della parola, lo stesso agire in atto, al di là della capacità di agire. Tutto ciò deriva da Dio, sia l'atto primo che l'atto secondo, sia la capacità ultima di 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 per così dire della facoltà intellettuale, allora bisogna dire che la forma, la perfezione operativa data da Dio alle cause seconde, ha una sua efficacia limitata alla forma stessa, proporzionata alla forma.

Dice il famoso assioma, più che ovvio, che *agere sequitur esse*, nel senso che ogni cosa agisce così come è. Nessuna cosa può agire più di quanto non sia, insomma. Quindi l'agire è proporzionato all'essere. Un soggetto, una sostanza che partecipa poco di essere, avrà anche poche facoltà operative. Invece un soggetto che ha più di essere, ha più ricchezza operativa. Quindi c'è un parallelismo tra l'essere e l'opera. Quindi, 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, quindi di un ente finito, è a sua volta una forma finita, una forma limitata.

In questo senso si può dire che ogni creatura, dotata da Dio di una certa forma che le dà l'essere e il poter agire, ha un certo suo effetto, la cui essenza rientra nelle possibilità della forma operativa della creatura stessa. Prendiamo per esempio, un effetto banale: esercitare un peso. Ogni corpo, anche minimo, esercita nella sua piccolezza un peso. Sarà un peso insignificante, ma sempre ogni massa insomma esercita un determinato peso, cioè, potremmo dire, una certa attrattiva rispetto ad altri corpi.

A questo punto, questo esercizio del peso è l'essenza di questa azione, che è il pesare; rientra nell'essenza di ciò che è il corpo. Ciò che è il corpo, cioè l'essenza del corpo, comporta la capacità di compiere quella operazione che è pesare. Quindi, esercitare un peso non è un qualche cosa di miracoloso, un che di straordinario rispetto ad un corpo, è qualcosa che rientra nell'ambito della sua capacità operativa connaturale, tanto per fare insomma un esempio banale, Ovviamente poi si complicano le cose nelle facoltà operative più, più complesse.

⁹ Vedi più avanti la spiegazione di questa distinzione.

Al di là del suo limite operativo, la forma può agire solo se è ulteriormente perfezionata da una forma aggiunta. Quindi ogni forma, con una determinata sua connaturale capacità operativa, se tale forma dovesse produrre un altro effetto che la supera in qualche modo, o che esula dalla tale forma operativa, dovrebbe ottenere la detta capacità operativa per partecipazione da un'altra natura.

E il nostro Aquinate fa un esempio, che fisicamente non regge molto, però, insomma, come esempio ontologico non è male. Dice che l'acqua, di suo, è qualche cosa di freddo. Cioè, noi scaldiamo l'acqua, però di suo, l'acqua tende a disperdere il calore e a non riscaldare più. Quindi, se l'acqua riscalda, ci sono per esempio certi aggeggi per gli ammalati¹⁰: mi pare che si mette dentro dell'acqua calda, eccetera. Se l'acqua deve riscaldare, che cosa bisogna fare? Bisogna metterla sul fuoco, farla bollire. Forse non bollire, povero ammalato! Comunque, insomma, bisogna riscaldarla perché il fuoco possa comunicarle il calore. Di suo l'acqua non riscalda¹¹.

E quindi l'esser calda non rientra in qualche modo nella natura dell'acqua. San Tommaso direbbe che bisogna che divenga partecipe di un'altra natura, quella del fuoco, la cui natura è quella di riscaldare, perché possa a sua volta fungere da tramite di riscaldamento. Solo appunto un esempio per capire.

Come si applica tutto ciò all'intelletto? L'intelletto può conoscere connaturalmente solo ciò che fa parte del suo oggetto formale proprio. Cioè c'è un oggetto formale proprio, commisurato all'intelletto, e riguardo a ciò che rientra, o fa parte di questo oggetto formale commisurato all'intelletto, in vista di ciò, l'intelletto, per così dire, non avrà bisogno di un aiuto supplementare, quindi non c'è nulla di soprannaturale, se un fisico, per esempio, studia la struttura di un atomo.

Perché? Perché astrarre dalle cose materiali rientra nell'ambito dell'oggetto formale dell'intelletto umano. Forse in certe intuizioni geniali, come abbiamo visto, si parla di un aiuto naturale, ma speciale. Non c'è bisogno per esempio che un Einstein ne abbia avute. Ad ogni modo, il fisico non ha bisogno di per sé di essere soccorso da un aiuto soprannaturale e nemmeno naturale speciale. Il fisico non ne ha bisogno, dato che l'oggetto della scienza fisica rientra perfettamente nell'oggetto formale dell'intelletto umano. Basta quell'aiuto naturale generale.

Questo mi pare importante da esplicitare: qual è l'oggetto formale dell'intelletto umano? Ce ne sono due. Voi lo sapete e ve lo ricordate naturalmente, ma *repetita iuvant*: uno è la *quidditas rei materialis*, cioè l'oggetto univoco prossimo, e un altro è analogo e remoto ed è appunto la *ratio entis*, ovvero il famoso *on e on* di aristotelica memoria¹².

¹⁰ Le borse dell'acqua calda.

¹¹ Si potrebbe anche dire che, se è fredda, ciò dipende dalla temperatura ambiente. L'acqua di per sé non ha una temperatura, se non quella che le proviene dall'ambiente. Qui sta il limite dell'esempio di S. Tommaso.

¹² Si tratta in realtà di un oggetto solo, l'ente, che si divide secondo l'univoco e l'analogo: dal punto di vista univoco abbiamo l'oggetto del senso che conduce alla conoscenza del mondo. Invece l'aspetto analogico introduce alla trascendenza e alla teologia. Questa duplicità dal punto di vista morale sta alla

Quindi l'intelletto umano è sempre legato nello stato attuale, al dato sensibile, non può procedere connaturalmente se non per astrazione dai famosi *phantasmata*, cioè dalle rappresentazioni sensitive. E ciò che è astrabile dal dato sensibile, è un che di duplice: anzitutto è la stessa forma del sensibile, la quiddità, l'essenza della cosa materiale, ma, al di là della sua essenza particolare, specifica si direbbe, l'uomo è anche in grado di astrarre il suo semplice essere un ente, essere un ente. Questo concerne poi la sapienza, cioè la scienza più alta di ordine naturale, che è la metafisica prima.

Vedete, quindi, chi è il metafisico. Questo voi lo sapete, ma di nuovo mi raccomando. Cioè il metafisico non è, come pensa Kant, uno che costruisce castelli per aria perchè ha tagliato i ponti con il dato sensibile. Il metafisico certo oltrepassa il dato sensitivo, 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 sensitivo, ma la differenza sta nella diversa concezione, nel concepire diversamente, anzi in maniera opposta, la funzione dell'intelletto. Mentre S.Tommaso dice che l'intelletto è in qualche modo portato a conoscere l'oggetto, e che dipende dall'oggetto, Kant invece dice che l'intelletto porta la sua forma *a priori*, quasi per costruire non l'oggetto intero ma la parte formale del concetto. La parte formale del concetto, secondo Kant, deriva dall'*a priori* della nostra mente. La parte materiale invece è data nel fenomeno. Voi lo sapete bene.

Quindi, la differenza non è che S.Tommaso abbia negato, spavalamente, la dipendenza dal dato sensitivo. Sta solo nel concepire diversamente la dinamica dell'intelligenza; soltanto, secondo Kant, in qualche modo, si comincia dall'*a priori* dell'intelletto e si finisce nell'applicazione al sensibile.

Secondo S.Tommaso invece 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. Perché? Perché da ogni minima entità, la più insignificante, si può astrarre l'ente con tutte le sue sfumature, anche se ovviamente in maniera imperfetta. Infatti ogni cosa non è solo ciò che è la sua essenza, ma è anche semplicemente un che di esistente, è l'ente. E quindi noi, nell'umiltà di una quiddità materiale, possiamo contemplare, al di là della quiddità, anche la sua *ratio entis*.

Però, notate bene che la *ratio entis* ci permette di pensare per analogia a delle entità spirituali, perchè appunto la metafisica, lo sapete bene, astrae dalle stesse condizioni di materialità, ovvero astrae dalla stessa differenza tra il materiale e l'immateriale, ovvero lo spirituale. Quindi, la metafisica astrae da questa stessa differenza. Però, ho detto bene più che spirituale, immateriale. Perché? Perché noi non possiamo afferrare la sostanza separata, la famosa *coriste usia* di aristotelica memoria. La sostanza spirituale non l'afferriamo positivamente nella sua spiritualità, ma solo analogicamente e quasi negativamente nella sua non materialità.

Quindi possiamo dire per esempio che è molto plausibile che esistano delle sostanze spirituali, però, che cosa esse siano, non lo sappiamo. Qui c'è la differenza dagli ontologisti rosminiani e via dicendo. S.Tommaso più umilmente dice che la nostra

base del duplice comando della carità proprio dell'etica evangelica, rispettivamente l'amore per il prossimo e l'amore di Dio.

mente può portare anche alla grazia, ma senza la grazia la nostra mente, purtroppo, per natura non conosce nè Dio nella sua deità, nè gli angeli, né la stessa anima. Anche a me piacerebbe. Purtroppo bisogna dire che così non è.

Le entità spirituali nella loro spiritualità ci sono ignote. Siamo d'accordo, miei cari? Mentre non c'è bisogno di un aiuto soprannaturale in vista della fisica, della matematica e nemmeno della metafisica, che sono i tre tipi di scienza secondo i tre gradi astrattivi. C'è però bisogno di grazia laddove si tratta di afferrare non più Dio, come autore delle cose sensibili, Dio che è il termine delle cinque vie. ma dove si tratta di afferrare Dio nel mistero nascosto della sua deità, come dice il Concilio Vaticano I. Vedete la differenza.

Quindi, una cosa è conoscere Dio come autore del mondo sensitivo, e questo non oltrepassa le dimensioni naturali dell'intelligenza. Per questo non c'è bisogno di una grazia particolare. Però, quando si tratta di conoscere la natura una e trina di Dio, l'essenza trinitaria di Dio, allora, sì. Lì, senza la grazia non si muove neanche un passo.

Notate bene con quale acume San Tommaso, sempre preoccupato di questo, con grande ed esemplare onestà intellettuale, distingue tra la conoscenza filosofica naturale, di cui l'intelligenza umana è capace, e la conoscenza teologica, che procede per la virtualità dei principi che ci sono noti solo per Rivelazione, cioè tramite la fede.

In vista dell'oggetto divino soprannaturale, cioè cogliere Dio nella sua essenza, l'intelletto ha bisogno del sostegno della grazia. Sarà una grazia particolare, il *lumen fidei*, e in casi particolari il *lumen prophetiae*, cioè dei profeti, eccetera. Per tutte le conoscenze che afferrano il divino e in genere lo spirituale nella sua essenza, per tutte queste conoscenze si richiede una luce soprannaturale.

Pensate alla profezia nel senso stretto della parola. E' vero che i profeti non si riducono solo alla previsione del futuro, sarebbe, questo, un po' riduttivo. Però il prodigio massimo che teologicamente il profeta compie è il fatto che prevede il futuro, non banalmente, insomma, non per magia, ma proprio in maniera teologicamente significativa. Cioè dice, ecco, agli Israeliti: se voi non vi comporterete in un certo modo, allora accadrà questo o quello. Cosa che poi puntualmente accade.

Come ha potuto saperlo? I futuri contingenti sono noti solo a Dio. Perciò l'uomo come può sapere una cosa del genere? Solo per rivelazione divina, e quindi per una partecipazione ad una natura superiore, che è l'intelletto divino. Perciò, riassumiamo tutto con San Tommaso, e cioè, in vista di ogni sua conoscenza, l'uomo ha bisogno della mozione divina, che sia naturale o soprannaturale non fa differenza. L'uomo ha bisogno della mozione divina, che lo applica all'esercizio dell'atto intellettuale.

Quindi, se io mi applico allo studio della fisica o se mi applico allo studio della teologia, non c'è differenza, ho sempre bisogno di una applicazione divina. Certo che, poi nel caso della teologia potrò parlare, se faccio anche un atto di fede. Se non avessi fede, guai a me, non sarei vero teologo.

Ebbene, nella teologia si può parlare anche di una grazia attuale, oltre che di una semplice premozione. Comunque si richiede sempre una mozione proporzionata all'effetto. Invece si ha bisogno dell'illuminazione soprannaturale solo per conoscere gli

oggetti che superano i limiti della conoscenza naturale. Quindi di un'illuminazione soprannaturale, come è soprattutto la fede, si ha bisogno solo per conoscere gli oggetti che superano i limiti della conoscenza naturale, che esulano dall'oggetto formale dell'intelligenza umana.

Tuttavia Dio può illuminare soprannaturalmente pure in vista di verità naturali, come può produrre miracolosamente ciò che può verificarsi anche per opera di qualche agente naturale, così come Dio può straordinariamente produrre qualche cosa, che può essere prodotto anche per altre vie. Pensate al miracolo di Cana: Gesù che muta l'acqua in vino. Il vino è producibile, non certo dall'acqua, ma è producibile, diciamo, dall'uva. Gesù lo produce non si servendosi dell'uva. Insomma, trasforma l'acqua miracolosamente e prodigiosamente in vino. Quindi è possibile 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. Cioè per conoscere delle verità naturali l'intelligenza è autosufficiente.

Mi piace sempre questa lodevole "laicità", tra virgolette, di S. Tommaso, questa autonomia di ciò che la natura può fare di suo. Non c'è bisogno di ricorrere subito a Dio. Ovviamente questi ricorsi continui a Dio, come se fosse un *Deus ex machina*, sarebbero poi deleteri per la stessa dignità di Dio, perché la grandezza del Signore si manifesta soprattutto nel suo decentrare i suoi effetti, cioè nel dare alle stesse creature da Lui causate la possibilità di causare autonomamente a loro volta.

Quindi, per l'applicazione esercitata dell'intelletto 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, non hanno bisogno di una luce soprannaturale. Invece, quelle che sono superiori hanno bisogno di una tale luce soprannaturale.

C'è una bellissima glossa¹³ di Ambrogio, ovvero dello Pseudo-Ambrogio, ma poteva averlo detto anche S. Ambrogio in persona, tanto è bello. Comunque, questa glossa a *Prima ai Corinti*, mi pare 12,3, qui non lo leggo, ma lo leggerete poi nel testo di S. Tommaso, dice così. Il testo di San Paolo, dice: "Nessuno può dire Signore Gesù, se non nello Spirito Santo": professare la fede, non si può se non nello Spirito Santo.

Questo rientra perfettamente in ciò che San Tommaso ha detto. Che "Gesù è Signore", nel senso di "Gesù è Dio", questo non lo so per astrazione da cose materiali. Lo so unicamente perché il Padre, che è nei Cieli, me lo ha rivelato, come dice Gesù a Pietro: "Né la carne, né il sangue, ma il Padre mio, che è nei cieli". Lo so per una *illustratio divina*. Quindi San Paolo giustamente dice: "Nessuno può dire Gesù è il Signore ...

Termine della registrazione (Monesi)

¹³ La glossa, citata nella *Summa Theologiae* I-II, q.109. a.1, è la seguente: "Omne verum, a quocumque dicitur, a Spiritu Sancto est".

SECONDA PARTE

Mp3: 4 lezione (B) – 1 novembre 1987
Registrazione di Amelia Monesi

Carissimi, cito alcuni testi del Magistero solo brevemente. Ahimè, non ho riportato appunto i luoghi dal Denzinger-Schönmetzer, ma è facile trovarli. Dunque, anzitutto c'è il Concilio di Orange verso l'anno 529. Siamo a distanza di 100 anni pressappoco da S. Agostino. Un Concilio molto agostiniano e antipelagiano, il Concilio di Orange, il cosiddetto *secundum arausicanum*. Il quale, nel canone sette dice così: “Se qualcuno pensa di poter acconsentire alla predicazione evangelica con le sue forze naturali è illuso da una illusione eretica”. Quindi, se qualcuno pensa di potere acconsentire alla predicazione del Vangelo con le sue sole forze naturali è illuso da una illusione, da un errore eretico. Quindi, ecco gli eretici pelagiani. Quando si pensa: io sono un bravo figliolo, ho aperto il mio cuore alla predicazione del Vangelo, tutto merito mio. No! Non è merito nostro, ma è ancora questa illuminazione particolare dello Spirito Santo. E' lo stesso *initium fidei*. Infatti si trattava del grosso problema dell'inizio della fede.

I semipelagiani dicevano appunto che l'inizio della fede dipende l'uomo; il compimento invece dipende da Dio, ma l'inizio è in noi; mentre qui¹⁴ si dice chiaramente che già l'acconsentire alla predicazione del Vangelo è opera di Dio nell'uomo, quindi opera soprannaturale. Questo è davvero straordinario: come le anime si dividono davanti alla predicazione del Verbo?

Persino la predicazione di questo Verbo Incarnato ha diviso gli ascoltatori in due. C'è chi acconsentiva, mosso dallo Spirito Santo: “Nessuno può venire da me se il Padre mio non lo attrae”. Gesù stesso lo dice. E poi ci sono gli altri che impugnavano la verità, e dicevano che non è così. Quindi in qualche modo bisogna avere la grazia del Signore per acconsentire alla predicazione evangelica.

Questo per quanto riguarda i contenuti soprannaturali. Però, notate che. Clemente XI nell'anno di grazia 1713 condanna la proposizione che dice che non c'è conoscenza del vero se non per grazia. Quindi bisogna dire che alcune verità sono conoscibili anche solo per natura. Condanna quindi del fideismo. Come il Concilio di Orange condanna il razionalismo dei pelagiani, così Clemente XI, come vedete, condanna l'estremo opposto, cioè il fideismo di questi esaltati pseudo-soprannaturalisti, come li chiama il Padre Garrigou-Lagrange, secondo i quali non c'è conoscenza naturale del divino.

Gregorio XVI, nell'anno di grazia 1840, impone al fideista Bautain, si scrive b, a, u, t, eccetera. Bautain, francese. Impone al fideista Bautain di ammettere che anche dopo il peccato originale la ragione può conoscere l'esistenza di Dio e ricevere la sua rivelazione. Dice infatti questo Bautain, che dopo il peccato non c'è più nessuna conoscenza naturale di Dio.

¹⁴ Nel Concilio.

E' cosa interessante 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. Quindi dicevano: all'inizio tutto è ordine, tutto è intimità divina, eccetera; dopo, tutto è rovina e crollo, non c'è più né razionalità, né libertà e via dicendo. Ora, espongo le sentenze teologiche. Faccio solo una rassegna, perché ora bisogna che corriamo.

Dunque, anzitutto S. Agostino. Conoscete bene tutta la dottrina agostiniana della illuminazione, la sua stessa teoria della conoscenza è una teoria della illuminazione. Perciò, anche in vista delle verità naturali, bisogna che la mente sia illuminata da Dio. S. Tommaso lo esplicita nella seconda obiezione, nella risposta *ad secundum*. 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 ogni vero. S. Tommaso poi, nell'*ad secundum*, dirà che appunto la stessa facoltà intellettuale è già quella *illustratio*, quella luce che Dio ci dà.

Lutero. Lutero dice che ogni scienza è perversa. E' inutile, cosa ci vuole per quel frate, che nel suo è un pochino grossolano, per la verità, appunto. Ogni scienza è perversa e procede da un cuore non guarito dalla grazia. Evviva l'umanesimo. Proprio lì, non c'è cultura, non c'è niente che non sia perversità e rovina. Non voglio scandalizzarvi, ma rispetto all'intelletto umano Lutero diceva – e questo è solo un eufemismo - che lì la ragione umana era la meretrice del diavolo. E' un fatto che spaventa.

Lutero, per la verità, non ha molta stima della razionalità umana, insomma. Secondo lui l'uomo, quando pensa, non può non allontanarsi dalla fede. Bisogna insomma rinunciare al pensare per riavvicinarsi a Dio. Questo profondo fideismo luterano, in forma etico-pietistica, c'è in Kant. Voi sapete che Kant ebbe dalla parte della mamma un'educazione secondo il pietismo protestante ed è lì che si comprende il detto di Kant di limitare, appunto, i confini della ragione per fare spazio alla fede. *inhorrescimus*, nel dire questo. Bene.

Il Gaetano invece è agli antipodi di Lutero. Dovevano essere proprio due soggetti che non potevano mai capirsi. Quindi, chissà perché il Pontefice ha nominato proprio il Gaetano per controbattere a Lutero. In ogni modo il Gaetano diceva: l'intelletto può da sé conoscere ogni verità non soprannaturale. Molto ottimista è il Gaetano. Fin troppo. L'abbiamo già visto rispetto alla natura pura, dove dice che in fondo la natura decaduta non è diversa dalla natura pura; è la stessa natura, con la sola connotazione di pena propria dello stato di decadenza. Quindi l'intelletto può da sé conoscere ogni vero, che non sia soprannaturale.

Il gesuita Vasquez dice che per ogni conoscenza naturale in concreto è invece necessario un aiuto speciale, anche se naturale. Invece l'aiuto soprannaturale si richiede per la *rectitudo appetitiva* richiesta dall'intelligenza pratica. E questa è una distinzione buona, perché voi sapete che la prudenza richiede anche la *rectitudo appetitiva*, ci vuole un ausilio speciale perché riguarda la volontà.

Invece questo Vasquez appunto dice che ci vuole un ausilio, un aiuto divino speciale naturale, ma speciale, per concretizzare i contenuti della conoscenza. Per una certa conoscenza generica, un aiuto generale; invece, per concretizzare, per trarre delle conclusioni sillogistiche, 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, ma non per tutte, le verità, a causa della loro difficoltà - per esempio le verità riguardanti Dio, l'anima, gli angeli, e via dicendo - o a causa della loro complessità, non divisiva, ma compositiva. Che cosa s'intende con complessità compositiva? S'intende che non è possibile all'intelletto umano conoscere l'insieme di tutte le verità naturali. Ma questo mi pare abbastanza ovvio, no? Quindi è chiaro che nessun intelletto umano potrà conoscere l'insieme di tutte le verità naturali. Dio dovrebbe fare un miracolo, perché ciò accada. Però, una per una, tranne le verità più ardue e più difficili, è possibile che l'intelletto col solo aiuto naturale generale le conosca.

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 Alvarez, tomista, dei tomisti radicali per così dire, il nostro fratello Alvarez dice che c'è un indebolimento intrinseco anche nelle facoltà conoscitive. Cioè dopo il peccato delle origini anche l'intelletto sarebbe, come la volontà, indebolito dal di dentro, intrinsecamente, nella sua stessa causalità intellettuale.

Il Gaetano e lo Suarez, in questo almeno vanno d'accordo, dicono che vi è solo un impedimento esterno riguardo a tutte le verità prese nel loro insieme, cioè la complessità delle verità prese insieme, non dico adesso tutte, ma anche già abbastanza complesse. L'insieme delle verità impedisce all'intelletto di vederci chiaro, per così dire, anche se assolutamente parlando non oltrepassa il limite della capacità connaturale, no? Però questo impedimento, dicono il Gaetano e lo Suarez, non dipende, diciamo, da un'intelligenza più intrinsecamente fiacca, dopo il peccato originale, ma da una difficoltà esterna, quindi un impedimento esterno.

Giovanni di S.Tommaso dà questa soluzione e cioè il peccato indebolisce la funzione speculativa non internamente, ma solo esteriormente. Occorre più tempo, più mezzi, disciplina e via dicendo per imparare queste verità. Intacca invece interiormente la funzione pratica. Non è possibile conoscere tutte le verità pratiche una per una, soprattutto se particolarmente difficili, soprattutto poi quando uno è sottoposto anche a certi sconvolgimenti di ordine passionale. Non c'è il giudizio sereno. Allora ci vuole appunto la grazia speciale per ragionare serenamente.

Comunque, vedete, io vi dico la mia modesta; aggiungo ad altre sentenze, posso aggiungere anche la mia propria, no? Io penso che è un po', è un po' esagerato dire che è solo un impedimento esterno. Eh. Non voglio cadere nel luteranesimo, Dio me ne guardi. Voi sapete che non nutro molte simpatie per quel frate agostiniano apostatata. Però il fatto è che in qualche modo un certo indebolimento della facoltà intellettuale bisogna pure ammetterlo.

Solo che, vedete, è differente l'indebolimento della facoltà intellettuale da quella volitiva. Cioè, io in un tentativo di soluzione farei molto leva su questa distinzione, che S. Tommaso stesso poi esplicita, lo vedremo in seguito, cioè la distinzione tra le facoltà conoscitive e quelle appetitive. Le facoltà conoscitive sono rappresentative, quelle appetitive sono in qualche modo facoltà di tendenza al bene che è fuori dell'anima.

Notate che le facoltà appetitive, essendo delle motrici all'esercizio dell'atto, sono più affini all'esistenza che all'essenza, mentre le facoltà intellettive, essendo rappresentative, hanno più affinità con l'essenza che con l'esistenza. Afferrate questa analogia? E' abbastanza facile. Ora, vedete, ciò che è stato reso debole dal peccato delle origini è anzitutto il *modus essendi*, più che l'essenza. Più il *modus essendi*, più l'essere, se volete, che l'essenza¹⁵.

Perciò, vedete, sono molto più vaste per così dire le facoltà appetitive che quelle intellettive o comunque conoscitive. Però direi che, siccome anche nell'intelletto c'è un esercizio e non solo la specificazione, dal lato dell'esercizio, anche l'intelletto è stato indebolito. Direi che c'è un indebolimento dell'intelletto in quanto facoltà suscettibile di esercizio di atto. La volontà, che è essenzialmente una facoltà di esercizio, sarà indebolita molto più essenzialmente. L'intelletto pratico, che poi coinvolge essenzialmente la volontà, sarà ovviamente pur esso più danneggiato dell'intelletto speculativo. Questo, come detto di soluzione.

\Adesso l'altro articolo, il secondo. Ohi, non siamo molto progrediti, per la verità. Bisogna poi che facciamo un po' di corsa. In ogni modo, necessità della grazia per fare il bene morale. Dopo l'intelligenza del vero, c'è la questione della capacità di fare del bene.

Nella *Lettera ai Romani*, cap.9, versetto 16, San Paolo dice così: "Non dipende"¹⁶. E' interessante, San Paolo è proprio, va contro certe sue interpretazione, gli manca il soggetto, no? Chissà a che cosa si riferisce. Invece: "Non dipende dalla volontà né dagli sforzi dell'uomo, ma da Dio che usa Misericordia". Vedete: "Non dipende". Probabilmente la salvezza, come si può eruire dal contesto "Non dipende dalla volontà né dagli sforzi dell'uomo", "*non volentis neque currentis hominis sed miserentis Dei*", ma è effetto di Dio che usa misericordia.

Questa era una citazione scritturistica ovviamente e continuamente citata nella disputa *de auxiliis* verso la fine del '500. S. Agostino aggiunge: senza la grazia gli uomini non fanno nulla di buono. Questo, se si spinge agli estremi, allora si arriva al luteranesimo *talis et qualis*. Bisogna smussarlo *cum grano salis*. Ad ogni modo, è certo che in qualche modo per fare del bene, l'uomo sente il bisogno dell'aiuto di Dio. Pensate soprattutto a questi bellissimi e tragici capitoli, proprio lì c'è un dramma di un'anima, i capitoli 6 e 7 della *Lettera ai Romani*, quando S. Paolo presenta la

¹⁵ Questa tesi anche dal modo col quale Padre Tomas la espone, ha tutta l'aria di essere un suo ritrovato personale, pur sulla base di categorie tomistiche, che egli utilizza in modo nuovo per chiarire il motivo per il quale è ferita più la volontà che l'intelletto.

¹⁶ "non dipende dalla volontà né dagli sforzi dell'uomo, ma da Dio che usa misericordia". Effettivamente Paolo non ci dice qual è il soggetto di queste "dipende".

situazione dell'uomo privo della grazia divina. Cioè dice: l'uomo senza il Cristo sa che la legge è buona e santa, sa che cosa deve fare, ma non può farlo. *Video meliora proboque, deteriora sequor*. Anche San Paolo vide, vuol dire così.

Vedete come per fare del bene, nella sua pienezza, nella sua integrità, occorre l'aiuto della grazia. Qui S.Tommaso, subito fin dalla partenza della soluzione, distingue tra gli stati di natura. E cioè dice: c'è lo stato di natura integra, nella giustizia originale. Notate bene che qui, come vi dissi già, S.Tommaso non esplicita quella ipotesi che abbiamo fatto noi. Cioè semplicemente per lui c'è lo stato di natura integra già con la grazia santificante, così come vi fu nei primi uomini, creati in grazia, e poi c'è lo stato di natura decaduta, e poi eventualmente decaduta e redenta da Cristo.

Quindi nello stato di natura integra c'è una situazione e in quello della natura decaduta ce n'è una ben diversa. Ora, per fare un bene qualsiasi, in ogni stato di natura, sia in quello di integrità, che in quello della decadenza, ogni bene, anche il minimo, la natura ha bisogno della mozione di Dio. La volontà deve comunque essere mossa da Dio per volere e per fare del bene. Ed è inutile che di nuovo mi attardi per la dimostrazione di ciò, perché è analoga a quella dell'applicazione dell'intelligenza. *A fortiori*, vale per la volontà, che è ancora più esistenziale¹⁷ dell'intelligenza.

Quindi ci vuole sempre la premozione, questa grazia se volete attuale nel senso più largo della parola. Invece, per quanto riguarda la grazia intesa non come aiuto di Dio, aiuto attuale, ma intesa come stato abituale, come un *habitus*, un abito dell'anima, un abito soprannaturale, allora 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 averlo ben presente questo stato. Notate. Quindi, stato di natura integra. Che cosa vuol dire? Lo dice lo stesso nome. L'integrità di natura vuol dire che l'uomo possedeva tutti i beni che spettano alla sua natura in quanto è umana. E perciò anche a livello operativo l'uomo poteva realizzare tutto il bene etico connaturale all'uomo. Poteva essere perfettamente giusto, perfettamente prudente, perfettamente temperante con tutte le virtù annesse e connesse, insomma.

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

Quindi, prendete il nostro progenitore, come ce lo descrive la Scrittura, prendete Adamo, il quale è ovviamente un uomo virtuoso e buono. Nel contempo però realizza anche, nella grazia di Dio, la carità, l'amicizia con il Signore. Adamo non poteva realizzare il bene soprannaturale dell'amicizia con Dio, senza la grazia. Perché? Per un motivo molto semplice, perché ogni effetto esige una causa proporzionata. Ora

¹⁷ Padre Tomas aveva scritto: esercitiva.

l'intimità con Dio, cioè l'amicizia del Signore è proprio un effetto soprannaturale, perché non è dovuto all'uomo, che è infinitamente inferiore rispetto a Dio: essergli amico.

Quindi essere amici di Dio è sempre e comunque un effetto soprannaturale, che esige una causa soprannaturale in ogni prospettiva, anche in quella della natura integra. Quindi, questo, Adamo non lo aveva per integrità della sua natura, ma bensì per il dono della grazia santificante.

Quando si trattava invece di essere per esempio temperante, poteva esserlo appieno, perfettamente, anche se poi non lo fu, e per questo fece il peccato originale. E' per questo che il suo peccato è così grave, in fondo, perché la caduta di un giusto è ben più grave di quella di un peccatore, nel senso che il peccatore ha già la volontà in qualche modo indebolita. E' meno capace di intendere e di volere, che non il giusto che, nell'integrità delle sue facoltà, pecca molto di più. Ora, vedete, Adamo aveva perfettamente il dominio della sua passionalità; non solo non c'era ancora il peccato, ma non c'era nemmeno il fomite, le tentazioni insomma nel senso attuale della parola.

Quindi, in questo senso poteva perfettamente realizzare la totalità del bene connaturale alla sua natura, con l'integrità della sua sola natura. Non aveva bisogno, per esempio, per essere perfettamente casto, di un aiuto speciale di Dio. Questo lo era semplicemente per l'integrità della sua natura.

Nello stato di natura decaduta, le potenze naturali anzi, cioè le facoltà naturali, si estendono invece solo a dei beni naturali particolari. Per esempio, S.Tommaso, citando nella *Summa* un libro intitolato *Yponosticon*, si vede che gli piaceva molto, lo attribuisce a S.Agostino anche se non è suo, ma è di un altro autore. Comunque questo autore, pseudo agostiniano, dice appunto che l'uomo, per la verità è molto (?) S.Agostino, dopo la decadenza del peccato può comunque fare dei beni particolari, per esempio costruirsi una casa, piantare una vigna e conversare con gli amici.

Quindi, ci sono di queste piacevolezze oneste della vita: la casa, la vigna, gli amici, eccetera, che l'uomo anche nello stato di peccato, cioè dopo la decadenza nel peccato può realizzare. Quindi non è che, dopo il peccato, come dice Lutero, è tutto rovina, che l'uomo pecca in ogni sua opera. No. Ci sono beni particolari, valori, che anche il peccatore può tuttora realizzare e che sono sempre tali, cioè buoni e validi. Però non si può più raggiungere la pienezza del bene connaturale. Quindi non siamo più all'altezza dell'integrità del bene, in qualche modo proporzionato alla natura umana.

E S.Tommaso fa un bell'esempio sul piano operativo, cioè dice: immaginate un uomo ammalato, per esempio uno che è paralizzato. Ebbene, la sua paralisi toglie una parte della mobilità del suo corpo. Però, finché vive, la mobilità del corpo non è mai tolta del tutto, cioè un po' di mobilità gli rimane. Un po' questa è la situazione dell'uomo dopo il peccato delle origini, quanto alle facoltà appetitive.

Cioè abbiamo una certa operatività buona, ma parziale, non più integra. Così come l'uomo sano può produrre un'azione da uomo sano, cioè 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, ecco, è da aggiungere, in parte soltanto. Lo stato attuale non è nè della pienezza, nè della totale assenza di capacità operativa buona, ma di una parzialità intermedia. Afferrate bene questo punto, che non è in fondo difficile. E' uno stato di natura, sì, però c'è questa parzialità della facoltà operativa.

E che dire a livello di conclusione? Ebbene, che l'abito soprannaturale era necessario nello stato di natura integra solo in vista dei beni soprannaturali. Invece, nello stato di natura integra, la grazia abituale¹⁸ avrebbe avuto solo ed esclusivamente la funzione di una grazia elevante, quindi una grazia che eleva in qualche modo a dignità di figli di Dio e delle azioni che si addicono ai figli di Dio.

Invece, nello stato attuale di natura decaduta e redenta da Cristo, è richiesto l'abito della grazia soprannaturale, anche per raggiungere il bene proporzionato alla natura, preso nel suo insieme, preso nella sua integrità.

Quindi, mentre la grazia nello stato dell'Eden era solo una grazia *elevans*, nello stato attuale di decadenza, di parzialità, la grazia, la stessa grazia abituale - non sono due grazie, intendetemi bene -, ma la stessa grazia abituale ha due funzioni: una di colmare il vuoto e l'altra di elevare a Dio. Non è solo *elevans*, ma è *sanans et elevans*.

Allora si spiegano tante cose. Questa è una proposizione teologica estremamente vera ed estremamente importante, anche per capire certi fenomeni. Come vi dissi l'altra volta attorno a questo problema si articola tutta la discussione attuale anche sull'impostazione della vita sociale.

Per esempio lo Stato. Così, adesso, non tiro fuori la Porta Pia e i bersaglieri, capite, la questione romana, quantunque adesso, non in questi termini, intendetemi bene, ma prendete per esempio lo Stato confessionale. Meglio, è la questione della società. perché Stato confessionale è una brutta espressione. Mettiamo, 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? Capite quel che voglio dire?

Qui i Papi, un Pio IX, quando scrive quell'*opus stupendum* che è il *syllabus*, appunto ha ben presente questo. Non è tanto, vedete, come si dice con un po' di cattiveria che Pio IX, avrebbe voluto, insomma, affermare il suo potere da Papa e Re,. Ma si tratta proprio di questo. Cioè, al di là della questione romana, che è poi solo un'appendice di questa grande questione, si tratta di vedere se è bene che una società riceva il battesimo, nel senso in cui anche il Papa attuale ha parlato del battesimo della Francia, quando disse: "Francia, figlia primogenita della Chiesa, ricordati del tuo battesimo!". Bisogna ammettere un po' di anamnesi, nel senso platonico. Non faceva male in tale circostanza. Ebbene, vedete, la teoria della grazia *sanans* vi dice che non si tratta di soppiantare un potere sacrale col potere temporale. No. San Tommaso sarebbe il più deciso avversario di una tale proposta.

¹⁸ D'altra parte, i nostri progenitori avevano una grazia, la quale però non era ancora la grazia di Cristo, che comunque dobbiamo pensare che abbiano ricevuto dopo il peccato, quando Cristo è disceso agli inferi.

Il potere temporale è laico, in questo senso, cioè è naturale. Non ha importanza se il governante è il Santo Padre o se è il nostro sindaco di un certo paese e via dicendo. Deve governare secondo giustizia. E se fa una ingiustizia, la fa, o come sindaco di un partito di sinistra o come il Santo Padre, non ha importanza, davanti a Dio, è lo stesso. per quanto riguarda la sua particolare ingiustizia, senza poi badare al resto. Ma, comunque, vedete, ci sono dei criteri di governo che fanno parte dei valori naturali.

Tuttavia, la tesi di S.Tommaso, penso che qui ne ragioniamo fino in fondo, è questa: che non si può giungere alla pienezza del valore naturale, nè personale nè tanto meno, aggiungo io, amplificato a livello sociale, senza una certa grazia *sanans*. Quindi certi valori, naturali notate bene, ma che è difficile praticare con l'aiuto della fede, quanto più difficile sarà praticarli senza la fede!

Quindi in tal senso, vedete che una certa evangelizzazione della società non fa male, però, qui mi conoscete bene, a questo ci tengo, non un certo spavaldo clericalismo veramente di bassa lega. No, adesso non voglio dire di bassa lega, ma insomma un po' qualcosa di quel clericalismo un po' troppo invecchiato, come era un po' quello di Bonifacio VIII, insomma, quando veramente *ad nutum unius Pontificis* doveva proprio muoversi ogni umana creatura. Questo *nutus Pontificis* era un po' troppo diretto, no? Cioè c'è la mediazione.

Però c'è nel contempo la necessità, di ricevere un aiuto dalla grazia non per soppiantare i valori naturali, ma per portarli alla loro pienezza connaturale. Questo, vedete, vale sia sul piano sociale che sul piano individuale. In entrambi questi campi, la *sanatio* non sarà mai completa. E' quello che dice (?). Cioè, anche i battezzati, nonostante abbiano un grande aiuto, - una virtù infusa che si riceve è un grande aiuto -, a essere buoni anche sul piano della prassi delle virtù acquisite, però non c'è mai una *sanatio* per così dire completa. Il fomite resta, tranne che nella Beata Vergine, e ovviamente proprio di diritto nell'umanità di Cristo.

Dunque, vediamo. Corollario. Passiamo al Magistero. Il Concilio di Trento dice così: non tutte le opere preve alla giustificazione sono peccati. Questo ovviamente contro Lutero, perchè egli diceva che prima della giustificazione tutte le opere dell'uomo sono intrinsecamente dei peccati. Poveretti. Anche costruirsi una casa e conversare con gli amici sarebbe peccato. Invece, no. Dice il Concilio di Trento, anche in fin dei conti il peccatore non ancora giustificato può fare delle cose buone. Clemente XI condanna Quesnel. Volete che ve lo scriva? Forse è meglio, perché non è facile pronunciarlo. E' un giansenista.

Va alla lavagna

La s non si pronuncia in alcune circostanze. Questo giansenista è stato condannato in seguente proposizione in particolare. Cioè, secondo questo Quesnel, la volontà in sè è capace di ogni male, incapace rispetto ad ogni bene. Evviva l'ottimismo. Proposizione condannata, perché proprio non tiene conto di questa parziale capacità di fare del bene.

Ancora il nostro Concilio *arausicanum* II, Orange II. Anche nella natura integra si ha bisogno della grazia per perseverare. Pensate, anche nello stato di integrità originale la perseveranza sarebbe stata un dono di grazia, non un merito. Tanto più nella natura corrotta c'è bisogno di una grazia speciale per risorgere dal peccato.

Quindi, se è vero che il peccatore può fare dei beni parziali, per sanarsi, cioè per risorgere dal peccato, non solo per avere il perdono del peccato, ma anche semplicemente per restaurare la sua natura dalle piaghe del peccato, ha bisogno della grazia speciale. Ogni bene che facciamo, Dio lo fa attualmente in noi e con noi. Quindi la premozione al bene. Il Concilio di Orange, lo dice già abbastanza bene, cioè ogni bene che facciamo Dio lo fa in noi e con noi. Questo "in noi" significa che Dio ci previene, il "con noi" significa che Dio però, in qualche modo, non mette in disuso la nostra libera volontà, la nostra causalità propria.

Il Concilio di Quiercy. Si scrive: q, u, i, e, r, c, y greca. Quiercy. Va bene? E' un Concilio dell'epoca carolingia, dell'853, contro il predestinazionismo di Codescalco, il quale è una specie di Calvino *ante litteram*., Ebbene, contro questo predestinazionismo il Concilio di Quiercy, un Sinodo locale, dice che l'uomo mantiene il libero arbitrio. Cioè l'uomo, anche peccatore, mantiene sempre il libero arbitrio intatto, il quale però abbandonato a se stesso tende al male, mentre, sostenuto dalla grazia, si eleva al bene addirittura soprannaturale.

Quindi il libero arbitrio, notate bene questo, la capacità di fare del bene dal punto di vista psichico è intatta, anche il peccatore ce l'ha. Quindi, il libero arbitrio non è tolto di mezzo con il peccato. Però per realizzare il bene, in qualche modo, per superare quella tendenza al male, che è conseguenza del peccato, ha bisogno di una *sanatio*, cioè di una guarigione da parte della grazia.

Così pure il Concilio di Sens, anch'esso locale del 1140, che abbiamo già incontrato nella storia della filosofia medievale, perché appunto Kuno condannava Abelardo, per suggerimento di San Bernardo. Ebbene, contro una certa tendenza pelagiana di Abelardo, questo Concilio dice che il libero arbitrio in sé non basta in vista del bene da fare. Cioè, per fare naturalmente il bene nella sua pienezza è necessaria ancora la grazia che muove ad esso.

Che dire delle opere buone degli infedeli? C'è un problema teologico a tale riguardo. Ebbene Giovanni di S. Tommaso dice questo: queste opere sono buone, perché sono buone dalla parte della materia, cioè, dell'oggetto e quindi sono implicitamente riferibili al fine ultimo buono. Quindi, un peccatore che conversa piacevolmente con i suoi amici non fa un altro peccato, poverino. Fa un qualcosa di buono, no? Perché questa *conversatio* è implicitamente ordinabile a Dio, Ahimè! Però anche questa opera in sé buona esplicitamente e attualmente non è ordinata a Dio, se si parte dall'ipotesi che si tratta di un peccatore. Perché abitualmente il peccatore come tale è avverso a Dio.

Però il precetto, che gli impone, e impone proprio l'attuale conversione esplicita al fine ultimo, vale solo per il primo atto, con il quale l'uomo ordina se stesso per tutta la sua vita, per così dire, mentre negli atti seguenti non c'è questa esigenza che l'uomo pensi proprio nella profondità del suo ultimo ordinamento.

Quindi certamente, proprio secondo quello che dice già anche San Tommaso, quando l'uomo, può essere in fondo ancora anche un bambino, no? arriva al primo atto di ragione, è come se gli si spalancasse davanti a lui in quel momento tutta la sua prospettiva futura. Cioè, nel primo atto umano, che compie con piena consapevolezza, non c'è solo quell'atto particolare, ma è il primo di tutta la serie, per così dire. E la consapevolezza esige anche la piena consapevolezza di questo primo atto, quindi l'esigenza di una impostazione globale della vita: o per Dio o contro Dio. Perciò il primo atto non può che essere o buono oppure peccato mortale. Non può essere solo venialmente peccaminoso. Però negli atti seguenti non è più necessario che ci sia questo esplicito ordine o disordine rispetto al fine. Perciò, nello stato di peccato, abitualmente c'è proprio l'avversione a Dio, ma nei singoli atti particolari susseguenti non c'è una mancanza, non c'è un peccato di per sé, anche se di fatto non si recupera quell'ordine a Dio che poi subentra solo con la vera conversione, cioè con la giustificazione.

Bene, cari. Vedo con sgomento che abbiamo già goduto la nostra ora. Infatti, non siamo ancora progrediti molto. Bisogna che poi effettivamente, così, ci diamo una certa accelerazione, anche se mi dispiace. Perché poi c'è sempre questo dilemma: o fare tutta la materia, ma non molto bene, o farla bene ma non tutta, insomma. Vedremo di chiedere un *auxilium* del tutto speciale.

*Nel nome del Padre. In nomine Patris et ...
Amen.*

*Agimus, Tibi
Amen.*

*In nomine Patris et ...
Amen.*

Arrivederci e buon lavoro.