

P.Tomas Tyn, OP
Corso sulla Grazia e Carità
AA.1987-1988
Lezione n. 9
Prima e seconda parte

Bologna, 15 dicembre 1987
(Vacanza il giorno 8 dicembre)

Grazia n. 9 (A-B)
(Rif.Archivio: R.a.3.9)

Audio:

<http://www.youtube.com/watch?v=nH8Mtk3vtOA> (A)

<http://www.youtube.com/watch?v=PXbHmb6o8RY> (B)

<http://it.gloria.tv/?media=508128> (A)

<http://it.gloria.tv/?media=512075> (B)

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

Prima parte (A)

Mp3: 9 lezione (A) – 15 dicembre 1987
Registrazione di Amelia Monesi

La volta precedente abbiamo trattato l'ardua questione della partecipazione 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 nel genere di un accidente, cioè di un ente accidentale e più precisamente nel genere della qualità. E' una qualità. Ovvero è un abito entitativo, un abito che conferisce dunque 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, soprannatura per essenza.

Ora, in tutte le altre creature¹, cioè, 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 proprio dall'essenza di tale creatura. Questo si connette proprio con la gratuità della grazia. Se la grazia fosse qualcosa di essenziale o di sostanziale, farebbe parte o della sostanza o dell'essenza della creatura e non potrebbe più essere gratuita. Quindi la grazia è gratuita e

¹ Oltre alla grazia, intesa come creatura.

soprannaturale proprio perchè extranaturale, cioè al di fuori della natura o della sostanza. Quindi non può che essere accidentale. E' accidentale addirittura ad un duplice titolo. C'è la distinzione tra gli accidenti predicamentali e gli accidenti predicabili. Per esempio, l'intelletto umano è un accidente predicabile proprio. Quindi in questo senso è essenziale all'uomo, non è accidentale. Però nel contempo è una qualità dell'uomo, quindi accidente predicamentale e del predicamento della qualità: la facoltà intellettuale, così come quella volitiva, insomma tutto ciò che fa parte dell'uomo.

Invece l'accidente predicabile, non solo è nel genere dell'ente accidentale, ma non è nemmeno connesso con l'essenza di ciò a cui appartiene. Prendiamo ad esempio il colore della pelle. Se io mi abbronzò, divento più scuro. Questa è pure 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 sostanza², sia perchè non è connessa strettamente con l'essenza della sostanza³.

Come si risponde a quella obiezione secondo la quale la grazia è meno della natura? Si risponde che certamente quanto al *modus essendi* nella creatura la grazia è meno della natura, perchè la natura dell'uomo sussiste, la grazia no. Certo che in Dio poi la grazia ha un *modus essendi* non da poco, sussistendo in tre Persone consustanziali. Quindi, vedete, anche sotto questo aspetto, là dove la grazia si verifica per essenza, naturalmente la grazia, anche quanto al *modus essendi* supera la natura.

Però, se nella partecipazione la grazia è minore della natura rispetto al *modus essendi*, è infinitamente maggiore quanto all'essenza. L'essenza di quell'accidente predicabile improprio, che è la grazia, è un'essenza infinitamente superiore a ogni natura creata e persino creabile.

Insomma, non è creabile nessuna natura, per cui si possa dire che la grazia ne faccia parte. Dio potrebbe creare chissà quali angeli superiori ai supremi serafini; e però nessuno di loro avrebbe diritto ad avere la grazia, cioè la partecipazione della divina natura. Abbiamo detto l'altra volta che ci sono delle distinzioni, che mi paiono abbastanza importanti e fondandoci in questo su Giovanni di S. Tommaso, questo egregio commentatore dell'Aquinate, abbiamo detto che c'è anzitutto la partecipazione morale. Per esempio, assumere il consorte nella comunità della vita familiare matrimoniale è una partecipazione di ordine morale, non è di ordine entitativo, ontologico. Nei due sposi non cambia qualche cosa ontologicamente, tranne la grazia di stato che costituisce il vincolo. Ma questo sul piano sacramentale. Di per sè non è che ci sia un cambiamento ontologico.

Poi c'è la partecipazione fisica. la quale consiste in una certa presenza appunto fisica, entitativa, del partecipato nel partecipante. C'è una natura a cui si partecipa, che in qualche modo è presente nel partecipante. E qui si distingue una partecipazione fisica virtuale e una formale.

Quella virtuale è ancora di un duplice tipo: c'è la partecipazione virtuale, perchè la natura partecipante possiede la natura partecipata, non secondo quella forma che è

² Accidente predicamentale.

³ Accidente predicabile.

appunto per essenza la natura partecipata, ma in misura diminuita, diversa quindi da quella perfezione, che è la perfezione partecipata.

Questo è evidente rispetto appunto ai beni naturali, alle perfezioni 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. Capite? Quindi di queste proprietà alcune sono in Dio formalmente, ma sempre eminentemente, oppure virtualmente eminentemente. Per esempio, in Dio c'è anche la vita vegetativa, ma non come nelle piante, ma nel senso che c'è molto di 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. E' un modo più dinamico, nel senso che la realtà partecipata può essere contenuta nel partecipante, non attualmente, ma virtualmente, cioè in qualche modo potenzialmente, come il seme contiene in sé la pianta futura, che nascerà, e si svilupperà da quel seme. In questo senso il seme è la partecipazione virtuale della pianta.

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

Invece nella partecipazione formale, il partecipante possiede a modo suo un *modus essendi* ancora diverso, altrimenti non ci sarebbe partecipazione. Però possiede a modo suo la stessa forma, la stessa perfezione, che è partecipata, così come si realizza appunto formalmente nel partecipato. Così 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, secondo una cosmologia un tantino obsoleta.

Il modo di essere⁴ è diverso, ma l'essenza⁵ è perfettamente identica, mentre tra l'intellettualità di un angelo e l'intellettualità di Dio c'è sì unità, ma unità analogica. Anche l'intellettualità dell'angelo al di là di quella dell'uomo, è poca cosa. Ma non è che ci sia una unità proprio di forma e di essenze. C'è unità di relazione: come l'intelletto conviene finitamente all'angelo, così infinitamente conviene a Dio.

Mentre quando un angelo è illuminato dalla visione beatifica, non è lo stesso⁶, perchè lì non è più la sua intellettualità che conosce Dio. E' Dio stesso che si rende intellettivamente presente nella mente dell'angelo. Poi anche persino nella mente del povero uomo, come siamo noi avviene questa *participatio formalis naturae divinae*.

Notate che non è cosa da poco. Avere la grazia significa proprio avere la stessa natura di Dio, possedere in noi creature la stessa essenza di Dio, in modo diverso, ma la stessa essenza, identica essenza, non identica analogicamente secondo relazione come

⁴ Nel caso della luce e della grazia.

⁵ Della grazia.

⁶ Che per l'uomo.

avviene nella partecipazione virtuale. La si possiede nell'identità essenziale, con diversità del *modus essendi*.

Come è possibile ciò? Non è facile spiegarlo. Perché infatti voi capite che la sussistenza di Dio è somma sussistenza. E sussistenza vuol dire incomunicabilità. Quindi fisicamente Dio di per sé è incomunicabile, sommamente incomunicabile. Come allora può comunicarsi, rendersi partecipe in una creatura? L'unica soluzione è che la partecipazione soprannaturale della natura divina consiste nella partecipazione della intellettualità di Dio o comunque intenzionalità. Intellettualità, potremmo dire, è anche volitività, entrambe le facoltà spirituali, che poi in Dio sono un tutt'uno. Comunque è solo tramite l'intenzionalità dell'intelletto e della volontà che la creatura può rivestirsi di Dio⁷.

Ovvero con l'instaurazione dell'ordine soprannaturale, Dio si rende intelligibile ed amabile dall'uomo, m intelligibile ed amabile, non come l'uomo può conoscerlo e amarlo, ma intelligibile ed amabile come Dio formalmente è intelligibile rispetto a Sè e amabile rispetto a Sè.

Quindi in qualche modo con la grazia, Dio ci conferisce la sua stessa intellettualità e il suo stesso amore. Fa sì che noi possiamo conoscere e amare Dio a modo divino, non più umano. Questa è la differenza anche tra una religiosità naturale e una religiosità, che è di fede. Ecco la religione. Notate come è profondo, abissale questo distacco tra religione naturale e fede. Oggi si confonde tanto. Ma sono vere bestemmie, miei cari.

Bisogna certo essere umili e dire che siamo poca cosa e che quel dono che abbiamo in vasi di creta, l'abbiamo immeritatamente, perché nessuno merita il dono della fede. Però il dono della fede, non è come una religione naturale. Qui c'è una differenza proprio infinita, perchè conoscere Dio, come autore della natura, è una cosa. E conoscere Dio, come Dio stesso si conosce, è un'altra cosa ancora. E' il mistero nascosto da secoli eterni: Dio, il *mysterium Deitatis*, il mistero dell'essenza stessa di Dio.

Quindi, una cosa è la conoscenza naturale, tramite o 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, ma intravediamo già qualcosa che appartiene all'essenza di Dio, così come è nascosta, celata ad ogni intelletto creato. E non c'è continuità tra natura e grazia. Non c'è continuità tra religione naturale e fede.

Ma se il Signore non ci avesse rivelato l'Incarnazione, nessuno potrebbe capirci qualcosa. Se il Signore non ci avesse rivelato la Trinità, nessuno potrebbe scoprire l'esistenza della Trinità. Questo mi pare molto importante da notare. Ebbene, come poi in concreto si articola? Finchè l'intelletto umano poverino riesce ad approfondire il mistero. Come si articola esattamente questa partecipazione?

⁷ La grazia comporta una partecipazione non ontologica, perché Dio è incomunicabile, ma sul piano dell'intenzionalità: la fede quaggiù e la visione in cielo.

Giovanni di S. Tommaso ha una speculazione molto interessante al riguardo. Cioè dice: prendiamo appunto non l'essere fisico di Dio, perchè sotto quell'aspetto Dio non è comunicabile, è sommamente sussistente. Prendiamo la sua caratteristica di essere Pensiero sussistente, Pensiero pensante Se stesso, pensate ad Aristotele. Proprio quello che i neoplatonici poi hanno scartato. Invece, no! Dio è Essere, come Pensiero pensante Se stesso.

Ora l'intellettualità divina, il pensiero divino, l'intellettualità è infinita, è infinitamente illuminata, c'è una infinita luce dalla parte del soggetto divino, dalla parte dell'intelletto divino, dell'intelletto 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 obiettiva infinita.

Ora, l'intellettualità divina si rende partecipe nella creatura razionale. In che modo? Notate bene la differenza: non è formalmente partecipabile, quanto al suo essere soggettivo e fisico. Quindi Dio non può comunicare all'uomo il suo intelletto. L'intelletto umano rimane umano e l'intelletto divino è sempre divino. 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, 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 dalla parte nostra.

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 intenzionalmente⁸. Vedete il punto della tangenza. 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. E però la volontà di Dio resta tale, e la volontà dell'uomo rimane volontà dell'uomo.

Notate però. Affinchè l'uomo possa avere per oggetto quell'essere, quella verità e quel bene che è Dio stesso, così come è conoscibile e amabile da Dio, è necessario che sia sollevato. E qui dal piano intenzionale ci abbassiamo al gradino inferiore, che è quello dell'essere fisico. Ecco allora la natura fisica della grazia. E questa è una creatura nell'uomo. Quindi la grazia è una entità, non è solo intenzionalità. E' 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 divino, all'intelletto e alla volontà umana, scaturisse una 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,

⁸ Si tratta di una partecipazione non dell'essere divino, ma del sapere che Dio ha di Se stesso.

nella carità, nella speranza e nella fede, c'è questo sdoppiamento: da un lato l'intenzionalità è divina, increata e infinita, mentre l'essere fisico⁹ è creato, finito, accidentale. Oh, miei cari, vi ho convinti un pochino? Che cosa mi dite?

Perché, guardate, questo è il nucleo della questione. Qui si intravede, non dico che si risolve, perchè rimane un mistero spaventoso. Cioè, quello che rimarrà sempre oscuro - perchè in fondo la grazia è Dio, -, quindi solo alla luce di Dio si può risolvere. Forse lo intravedremo nella visione beatifica, ma qui non si riesce a decifrarlo del tutto.

Infatti il mistero rimane questo: come è possibile che una creatura, fisicamente parlando, sia portatrice di una intenzionalità divina increata. Vedete la natura "increateo-creata" della grazia. Cioè *ex parte obiecti* la grazia è increata, mentre *ex parte subiecti* è un che di creato. E' un innalzamento fisicamente finito, ma intenzionalmente infinito e divino. Questo è il suo mistero. Ma è fin lì che possiamo giungere e poi bisogna adorare tacendo. Però è molto importante afferrare questa differenza, che mi pare illumini non poco lo stato di cose, soprattutto la grande, abissale differenza tra l'ordine naturale e il soprannaturale. 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 mentre cambia solo il *modus essendi*.

E poi bisogna capire come la fonte dell'ordine soprannaturale è l'oggettività e l'intenzionalità dell'essere, della verità e del bene divino, che si propongono come oggetto. E' da questa *propositio obiecti* che scaturisce la grazia. La *propositio obiecti* di per sé non cambia ancora nulla, è qualche cosa di esterno, solo che naturalmente Dio è conseguente. Cioè, quando si propone a noi come oggetto, non ci lascia nella nostra ignoranza. Da questa proposta scaturisce poi questa elevazione, la quale elevazione fisicamente è finita, ma intenzionalmente ha per oggetto appunto lo stesso oggetto divino. Questo è il mistero della grazia.

Voi capite poi che le perfezioni naturali, come vi ho già spiegato, sono pura partecipazione fisica, sì, ma virtuale di 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. Perché? Perché la grazia come mozione appunto contiene causalmente in sé l'ordine soprannaturale, l'atto soprannaturale al quale conduce, ma lo precontiene causalmente. Quindi è ancora partecipazione virtuale, un po' come appunto il seme precontiene l'albero.

Solo la grazia santificante abituale consiste in una partecipazione fisica e formale di Dio. Cioè con essa si possiede Dio stesso, cambiando il *modus essendi* che è finito, però l'intenzionalità rimane infinita.

Tenete ben presente proprio questo duplice fatto: il tipo di partecipazione e poi il fondamento della partecipazione tramite lo sdoppiamento di soggetto e oggetto nella intenzionalità. Dio, vedete, questo non è fattibile, non ci può comunicare la sua

⁹ Ontologico.

soggettività divina, ma ci comunica Se stesso come oggetto, innalzando la nostra soggettività. Vedo dalle vostre facce che vi ho convinto abbastanza e quindi mi faccio coraggio e continuiamo nelle nostre disquisizioni.

Dunque, la distinzione tra grazia e virtù. E' appunto l'articolo 3 della questione 110. *Utrum gratia sit idem quod virtus*, se la grazia è la stessa cosa della virtù. Anzitutto S.Tommaso senza mezzi termini se la prende con una opinione errata. Di chi è questa opinione errata? Anzitutto del Maestro delle Sentenze, *Magister Sententiarum*, il famoso Pietro Lombardo, che poi fu seguito anche da S.Bonaventura e in genere dalla scuola francescana. Quindi lì le Scuole sono chiaramente in antitesi: la scuola domenicana tomista e la scuola agostiniana-francescana.

Secondo questa scuola del Lombardo e dei Francescani, la grazia si distinguerebbe dalle virtù solo secondo ragione, sarebbe una distinzione di aspetti, ma di fatto sarebbe la stessa cosa. In quanto la grazia è detta così, si chiama grazia, perchè rende l'uomo gradito a Dio, *gratum faciens*. Ecco perchè si dice grazia. E perchè è gratuitamente concessa. Quindi rende gradito ed è gratuita. La virtù invece si dice così, cioè *virtus*, perchè porta l'uomo ad agire bene, è una forza. *Virtus*, è un qualche cosa che dispone all'agire.

Questa è l'opinione del Lombardo, che S.Tommaso appunto non accetta. Secondo questa opinione, non c'è distinzione tra la grazia e le virtù. In particolare, tra la grazia e la carità non si vede nessuna distinzione. L'unica distinzione sarebbe quella che la grazia si dice così perchè gratuitamente data all'uomo, che poi rende gradito a Dio, e la virtù perchè è una disposizione all'agire.

Invece S.Tommaso parte da una definizione aristotelica della virtù, nel libro settimo della *Fisica*, mi pare. Comunque avrete la citazione qui nella *Summa*. Dice così: la virtù è la disposizione del perfetto, ossia di un soggetto disposto secondo natura. Qui c'è tutta la filosofia della *entelecheia* secondo Aristotele.

In qualche modo un essere, soprattutto il vivente, giunge alla sua maturità con la pienezza di essere dovuta alla sua forma, il che comporta anche la pienezza di operatività dovuta alle sue facoltà. Per esempio, pensate insomma alla maturità biologica dell'uomo e di ogni animale, la maturità biologica, che appare con la capacità di riprodursi, la maturità sessuale dell'uomo.

Quindi, un essere diventa maturo quando giunge al pieno sviluppo delle sue facoltà. Nell'uomo poi ovviamente il criterio non è la maturazione biologica, ma quella spirituale, quindi l'uso della ragione. Un uomo è pienamente tale quando sa usare la ragione, comunque quando la natura è perfettamente disposta secondo le proprie esigenze.

E' una bella definizione della virtù, che è una disposizione, quindi non è la forma stessa, non è l'essenza, ma sono delle qualità, che dispongono la natura secondo l'esigenza della forma giunta alla sua perfezione. Quindi disposizione del perfetto, secondo le esigenze della sua natura.

Vedete come ancora come vale il 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 compete 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 a 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 invece è la stessa essenza. La natura è la stessa essenza del soggetto, della sostanza, mentre la virtù è una *dispositio*, quindi una qualità.

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

Vedete la convinzione etica del nostro caro Aquinate. E' quello che i moralisti moderni non riescono ad afferrare, cioè come possa scaturire la norma dell'agire dall'essere. Sì, scaturisce la norma dell'agire dall'essere, se si riesce a contemplare nell'essere il fine, cioè ciò a cui l'essere è proteso. L'essenza non è semplicemente un qualcosa di presente nel soggetto sussistente, ma è anche qualcosa che ha un indirizzo. Quindi l'essenza è dotata di facoltà¹⁰ e queste facoltà devono essere disposte secondo appunto le esigenze dell'essenza.

E' il discorso della *lex naturalis*. 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, cioè accidenti predicamentali, però predicabili propri: intelletto, volontà, facoltà nutritiva, facoltà sessuale, facoltà sociale, facoltà di parlare, e via dicendo.

Ora, se uno contempla la natura prima ancora che essa arrivi al suo sviluppo tramite le disposizioni, se per esempio uno contempla la natura così com'è in un bambino, noterà che il bambino non parla ancora, però ha la capacità di parlare, è un uomo. Quindi, 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 la parola è destinata a comunicare il pensiero. Non c'è dubbio. Non c'è altra finalità della parola, cioè della capacità di parlare. 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. E' così semplice, in fondo.

Così pure si deve dire riguardo alla facoltà procreativa, ovvero la facoltà sessuale: essa è essenzialmente procreativa, cioè è portata a dare la vita. Tema, questo,

¹⁰ S'intende qui una facoltà operativa., cioè un'energia o una virtualità attiva che indirizza l'essenza ad agire per un fine conforme alla natura della medesima essenza.

discusso ad oltranza, perché al giorno d'oggi è soprattutto quello che fa difficoltà. Quindi essa dev'essere aperta alla donazione della vita. Non che si riduca tutto solo a questo, c'è ovviamente anche la finalità diciamo così dell'amicizia sponsale, non c'è nessun dubbio, ma questa non è primaria. Perché l'amicizia si può dimostrare in tanti altri modi. Invece, nella sessualità è insita proprio la tendenza spontanea connaturale, che c'è da sempre. Prima ancora della stessa maturità sessuale, è già presente questa tendenza a dare la vita.

Quindi queste finalità, della parola, dell'intelletto, della volontà, della sessualità, dell'istinto nutritivo, queste finalità devono essere rispettate. Vedete come lì in qualche modo dai fini scaturiscono poi gli oggetti delle virtù morali: della temperanza nelle sue varie sfumature, della fermezza riguardo all'irascibile e via dicendo.

La *lex naturalis* è proprio il fondamento della morale. E questa non cambia, miei cari. Non cambia. Sì, lo dico a voi, che siete già buoni e lo sapete. Però, insomma si sentono tante sciocchezze in giro, che è una cosa veramente impressionante.

Non so se vi ho già raccontato di quella rivista – per giunta cattolica vero, oh! -, nella quale si diceva che c'è una qualche tribù in California che gli etnologi hanno scoperto, nella quale ammazzavano i vecchi. Quindi dicevano che l'eutanasia non è contro la legge naturale, perché ci sono delle tribù primitive che ammazzano i vecchi. Oh, grazie! Anche a nome coloro che sono destinati a scomparire prematuramente. Ebbene, no! Non è così.

Infatti, una cosa sono i costumi, e questi effettivamente si evolvono, non sempre in meglio, ma comunque si evolvono. E poi c'è la morale, che è completamente avulsa dai costumi. Quando si dice: bisogna adattare la morale cristiana alle esigenze dei tempi moderni¹¹, bisogna farsi quattro risate dinnanzi a una scemenza di questo calibro. miei cari? No! Queste sono grandi imposture.

Cioè, oltre alla morale cristiana, c'è proprio la morale naturale. La natura dell'uomo finché sarà uomo non cambierà, così non cambieranno le sue finalità connaturali e non può cambiare nemmeno la legge naturale. Sarà sempre quella. Uno potrà dimenticarla, potrà oscurarla tramite delle deviazioni pseudoculturali, che poi vera cultura non sono. Tutto ciò è possibile. Però la natura dell'uomo rimane tale e quale, dappertutto, *semper et ubique*. Però, sono un po' platonico¹² in queste cose, ma comunque bisogna pur dirle come sono.

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 S. Tommaso qui afferma che ogni virtù come disposizione si dice in ordine ad una natura precedente, secondo le cui esigenze la virtù dispone il soggetto.

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

¹¹ Padre Tyn non è contro una sana modernità, ma contro il modernismo, che è una falsa modernità, che ignora l'immutabilità dei principi della morale e quindi è un ritorno alla barbarie.

¹² In quanto Platone è lo scopritore dell'immutabilità delle essenze dal punto di vista metafisico.

mangiarsi delle leccornie oppure a vedere il fine della sua vita nel mangiare, ma a mangiare in maniera sana e tale da sopravvivere decentemente.

Quindi anche il concedersi qualche volta un qualche cosa di buono non nuoce. Nella stessa natura dell'uomo c'è questa finalità, ossia, in qualche modo, non vivere per mangiare, ma mangiare per vivere. Questo è insito prima ancora che uno si crei l'abito della virtù della temperanza in questo settore. Così in tutti gli altri settori.

Ebbene, questa finalità è la norma per l'acquisizione in qualche modo della virtù stessa. Si acquisisce la virtù con la ripetizione degli atti, osservando la regola naturale. Se uno si attiene a questa regola naturale di mangiare per vivere, per esempio appunto nella nutrizione, sarà sempre sobrio e temperante.

Quindi le virtù acquisite dispongono l'uomo in ordine alla natura precedente, secondo la quale l'uomo è essenzialmente ciò che è in sé. L'uomo ha una natura umana e le virtù acquisite dispongono l'uomo secondo queste esigenze della sua natura che lo costituisce uomo, che lo costituisce ciò che egli essenzialmente è come uomo. Adesso appare l'analogia; passaggio dalle virtù acquisite alle virtù infuse. Notate bene, però, questa fase dell'analogia, perchè l'ordine naturale in qualche modo illumina poi l'ordine soprannaturale. Non che l'ordine soprannaturale sia da meno, ma perchè l'ordine soprannaturale è appunto meno conosciuto da noi. Quindi bisogna partire dall'ordine naturale.

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 che siano, ma sempre infuse, dispongono in ordine a una natura più alta. Cioè anche le virtù infuse suppongono una natura. Ma non più la natura natura, ma una natura che è soprannatura.

Quindi similmente le virtù infuse sono delle disposizioni, che dispongono una natura precedente a queste virtù. 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 partecipata¹³. Quindi le virtù infuse dispongono in ordine a una natura più alta, secondo la quale l'uomo è partecipativamente in comunione con l'essenza divina.

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

Vedete quindi che se l'uomo, beato lui, vive di Dio, cioè in comunione con Dio, ha la grazia santificante, per cui non ha una, ma due nature: ha la natura sua, umana, che gli conviene per essenza, ed ha la natura di Dio, che gli conviene per partecipazione.

Ora, come le virtù acquisite dispongono secondo le esigenze della natura umana,

¹³ E' evidente qui l'uso del termine "natura" in due sensi analogicamente diversi: c'è la natura nel senso della finitezza creaturale, ossia la natura umana, e c'è la natura nel senso di quella natura divina, che viene partecipata nella grazia, benchè anche questa sia creata.

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, partecipazione dell'essere divino, ma sono disposizioni secondo le esigenze dell'essere divino partecipato. Vedete allora la differenza tra la virtù e la grazia: la grazia è abito, sì, ma abito entitativo; le virtù sono pure abiti, in questo caso soprannaturali, 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 luce della razionalità. 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 non sono identiche alla grazia, ma sono aggiunte alla grazia, natura divina partecipata, che suppongono come qualche cosa di previo e di distinto, per disporre l'uomo secondo le sue esigenze.

Quindi non c'è solo 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 Santo¹⁴. E le virtù dispongono diversamente l'una e l'altra natura. Le virtù acquisite, dispongono la natura razionale umana. Le virtù infuse, la natura divina sempre razionale, però divinamente razionale, partecipata all'uomo.

Quindi, notate bene questa differenza, che sembra una differenza da poco, invece è molto importante. Cioè le virtù si distinguono dalla grazia, come si distinguono le stesse virtù infuse soprannaturali, carità compresa, perché è soprattutto la carità che potrebbe far difficoltà. Si distinguono dalla grazia in quanto sono aggiunte alla grazia stessa, suppongono la grazia come qualche cosa di precedente, suppongono la grazia come una operatività, che suppone un certo modo di essere.

Ogni operatività suppone un determinato 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, in tutte le creature, non è il modo di operare, invece in Dio, l'essere e l'agire sono la stessa cosa, in Dio non c'è un atto, un agire aggiunto all'essere. Nelle creature invece, l'agire si aggiunge all'essere. Io non sono il mio agire, il mio agire è qualcosa di distinto da me, dalla mia natura. E' un qualcosa di accidentale.

Quindi, in ogni essere¹⁵ nel quale l'essenza è distinta dall'atto di essere, è distinto anche l'essere, l'esistenza, dall'operare, dall'agire. 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.

Quindi sono accidenti. Mentre nella prima parte dell'analogia c'è il rapporto tra essenza e accidente, nell'altro c'è il rapporto tra accidente e accidente, perchè sia la

¹⁴ Benchè la facoltà razionale sia unica, essa però si esplica a due livelli e per questo Padre Tomas parla di una duplice razionalità: la ragion che si attua a livello naturale e la ragione che si attua nell'esercizio della fede.

¹⁵ Ente.

grazia che la carità, tanto per dire una delle virtù più grandi, sono accidenti. 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 di Dio.

Vedete allora la distinzione tra la grazia e le virtù. Adesso vi lascio i vostri meritati cinque minuti. E poi vedremo il soggetto rispettivo della grazia e delle virtù.

Seconda parte (B)

Mp3: 9 lezione (B) – 15 dicembre 1987

Registrazione di Amelia Monesi

Nell'articolo 4 della questione 110 S.Tommaso si chiede se la grazia sia come nel proprio soggetto nell'essenza dell'anima oppure in qualcuna delle facoltà dell'anima stessa.

Notate bene che la Scuola agostiniana tende a non distinguere. E questo, diciamo così, come dire, è un grande ostacolo all'ecumenismo tra scuola tomistica e agostiniana. Ebbene, la scuola agostiniana tende a non distinguere tra l'essenza e le facoltà della medesima.

L'essenza dell'anima, secondo S.Agostino, sono le sue facoltà. Cioè le facoltà sono solo dei modi, in qualche modo, in cui appare l'essenza. Similmente S.Agostino, sapete bene, tende analogicamente a ridurre similmente le virtù alla carità. Quindi la logica è assolutamente rigorosa. La grande virtù è la carità, mentre tutte le altre virtù sono solo delle modifiche 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 i modi della carità.

Ora voi capite che cosa ne deriva. Ne deriva un soprannaturalismo ad oltranza, i poveri pagani non si salvano più. Di fatto, pare che S.Agostino abbia detto: che cosa sono di diverso le *virtutes*, cioè le virtù dei pagani, *quam splendida vitia*? non sono riuscito a rintracciare il luogo, ma comunque è lo stesso. Non è molto caritatevole appunto verso i pagani, nel senso che la virtù della *Stoà*, per esempio, non è altro che un vizio splendido. Perché? Perché manca la carità. Dove non c'è la carità, nemmeno c'è la virtù.

Invece S.Tommaso, l'abbiamo visto, è molto più rispettoso dell'autonomia dell'ordine naturale. Quindi ci sono dei valori naturali anche nei pagani. Un pagano può essere un uomo coraggioso, un uomo che ama la patria, un uomo che ama la sua famiglia e si comporta bene, un onesto cittadino, un buon padre di famiglia e via dicendo. Ci sono delle possibilità di realizzazione naturale anche senza la carità. Mentre se la carità entra nell'essenza di ogni virtù, voi capite che praticamente chi non vive in stato di grazia è proprio, proprio, non so, un cattivo, insomma.

Notate bene questa importanza della distinzione tra l'essenza dell'anima e le facoltà, cioè le potenze operative dell'anima. Ora la questione è questa. Presupposta ovviamente la distinzione tra l'essenza dell'anima e le facoltà operative, la questione è questa: la grazia è in una delle facoltà dell'anima - nell'intelletto, nella volontà, nell'irascibile, nel concupiscibile -, oppure è nell'essenza stessa dell'anima?.

Ora, S. Tommaso dice anzitutto questo, che la grazia non è la virtù. L'abbiamo visto nell'articolo precedente. La grazia si distingue realmente dalla virtù. Ora, ogni perfezione della potenza operativa dell'anima è una virtù. La virtù è un abito operativo, che perfeziona ovviamente una facoltà operativa. Quindi 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 perfezioni connaturali alle facoltà, costituisce una virtù. Dunque, se la grazia è distinta dalla virtù, non può essere in una facoltà dell'anima, perchè se no allora sarebbe ancora virtù. Perciò deve essere altrove.

Fin qui c'è la prima parte della sua speculazione. Cioè S. Tommaso in fondo è riuscito a dire con questo 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 non ha ancora detto dove allora mai trova il suo soggetto la grazia?

E proprio le premesse dell'articolo precedente lo aiutano a trovare la soluzione positiva. In fondo è molto semplice. 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 bene come S. Tommaso si serve di quella che si chiama analogia di proporzionalità propria. E' uno strumento potentissimo, sia in metafisica, perchè l'ente che è oggetto della metafisica è essenzialmente analogo, sia poi ancora oserei dire di più in teologia, dove il rapporto tra ente finito, creaturale, e l'ente increato che è Dio, non può che essere analogico. Quindi l'analogia, in ogni disciplina sapienziale filosofica o teologica che sia, è sempre lo strumento in qualche modo principale della ricerca.

Ora, notate questa analogia. Le virtù sono precedute dalla grazia, perciò analogicamente il soggetto delle virtù deve essere preceduto dal soggetto della grazia. Il soggetto della grazia si pone prima, strutturalmente parlando, del soggetto delle virtù. Ora abbiamo visto che il soggetto delle virtù sono le facoltà dell'anima. Quindi basta chiederci questo: che cosa c'è strutturalmente, nella struttura antropologica dell'uomo, che cosa c'è prima delle facoltà dell'anima? E qui 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 nelle potenze dell'anima, così la grazia precedente rispetto alle 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. La carità è data alla volontà, la

speranza è data alla volontà, la fede è data all'intelletto, la temperanza al concupiscibile, la fortezza all'irascibile, la giustizia alla volontà, la prudenza all'intelletto pratico. Ogni facoltà ha insomma la sua virtù..

Ma la grazia, antecedentemente ai singoli perfezionamenti delle facoltà operative, è data alla stessa essenza dell'anima. Notate l'ampio respiro di questa visione delle cose. Cioè la grazia, prima delle virtù, tocca la stessa natura dell'uomo, la natura dell'anima. Quindi c'è un' analogia anche in questo senso: come le facoltà derivano, in quanto qualità, 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 in modo analogico il ruolo delle potenze operative, perchè ovviamente non ci sono potenze operative soprannaturali¹⁶. Quindi gli abiti soprannaturali fanno sì da abiti, ma anche svolgono un ruolo analogico a quello delle potenze.

Questo per quanto riguarda il soggetto rispettivo della virtù e della grazia. Per questo sarebbe utile pensare appunto che in qualche modo 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. In esso l'essenza e l'agire, l'essere e l'agire, sono distinti. E quindi anche la potenza di essere, che è l'essenza - perchè la potenza di essere, all'*actus essendi* è l'essenza -, è distinta dalla potenza di agire, che è la facoltà operativa.

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

Dunque, una cosa molto, molto importante è questa: la grazia. Questo soprattutto nella risposta *ad secundum*, sempre nel quarto articolo. S.Tommaso si chiede come la grazia c'entra con il merito. Perché, se è semplicemente nell'essenza dell'anima, sembra che non c'entri con il merito, che è qualche cosa di operativo. Il merito infatti consiste in un atto.

Ora, vedete, allargando la risposta di S.Tommaso, si può dire che la grazia c'entra con il merito addirittura ad un duplice titolo: uno è quello di dare dignità alla persona che merita. Facciamo un esempio. Nel lavoro dei campi, un contadino non retribuisce certamente il trattore. Non so se rendo l'idea. Sarebbe ridicolo. Perché non

¹⁶ Mentre per quanto riguarda l'agire naturale noi abbiamo delle facoltà che sono perfezionate dalle virtù, nell'agire soprannaturale le virtù teologali agiscono non come attuazioni di facoltà, ma come emanazioni dirette della grazia. Questa semplicità della virtù soprannaturale rispetto a quella naturale è un segno della divinità della vita soprannaturale.

retribuisce il trattore, non gli dà un premio? Perché in fin dei conti il trattore non è un *subiectum iuris* di natura razionale.

Il contadino retribuisce invece un altro contadino che lo aiuta. Perché? Perché l'altro contadino è come lui *subiectum iuris*, sono di pari dignità. Perciò, affinché l'uomo possa ricevere la ricompensa da Dio, ovvero possa avere diritto alla ricompensa, che vuol dire aver merito¹⁷, è necessario che l'uomo sia in uno stato di quasi uguaglianza con Dio, uguaglianza partecipata, lontanamente partecipata. Ma occorre allora che sia elevato soprannaturalmente. Quindi che abbia la vita divina in sé.

Ecco perché lo stato di grazia è essenziale per meritare, già come abito entitativo, che dà l'essere. Essa dà questa dignità di essere figli di Dio. Adesso è il Santo Natale, c'è la Festa liturgica del Giorno, col prologo di S. Giovanni, il quale dice: "A tutti coloro che l'hanno accolto, ha dato il potere di essere figli di Dio". Vedete che, 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, in quanto, quando si dice che la grazia è abito entitativo, con ciò non si vuole dire che la grazia 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. Pensiamo ad uno che sia sano. La salute è un abito entitativo. Però è molto diverso l'agire dell'uomo sano da quello dell'uomo malato. Se io sono malato, sono lì steso a letto, e così sono contento neppure già se respiro un pochino. Invece, se sono sano, posso fare tutte le azioni dell'uomo sano.

Perciò gli abiti entitativi, anche sul piano naturale, influiscono sull'agire, e come! Similmente sul piano soprannaturale quell'abito entitativo, che è la grazia, influisce, tramite le virtù, però influisce anche sul nostro agire, così come la salute influisce sull'azione dell'uomo sano, tramite le sue facoltà operative.

Poi c'è una nota teologica, che ho aggiunto qui, forse, così, di un certo interesse. E cioè, nell'effetto primario, ovvero di rendere partecipi della natura dell'essere divino, la grazia raggiunge prima l'intelletto e poi la volontà. Cioè 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, come abbiamo visto, la grazia raggiunge prima la volontà, alla quale spetta di muovere all'atto.

Quindi ci sono due aspetti della grazia: in quanto conferisce l'essere direttamente e in quanto conferisce l'operare indirettamente. Sotto il primo aspetto raggiunge prima l'intelletto, sotto l'altro aspetto raggiunge prima la volontà. Comunque è una sfumatura. Di per sé la grazia si diffonde subito, tramite l'essenza dell'anima, nelle due facoltà spirituali, che sono appunto l'intelletto e la volontà.

¹⁷ Oggi quasi non si sente più parlare del merito e questa non è una cosa buona, perché il merito è necessario per la salvezza, in quanto atto del libero arbitrio sostenuto dalla grazia. Per negare il merito bisognerebbe negare il libero arbitrio. Dunque Lutero è coerente ma nell'errore, quando nega simultaneamente merito e libero arbitrio. Certamente per meritare il paradiso occorre la grazia, ma senza il merito non ci si salva. Saggiamente il Catechismo di S. Pio X citava come uno dei peggiori peccati la "presunzione di salvarsi senza merito".

Detto questo, passiamo alla questione 111, ovvero alla distinzione dei diversi tipi di grazia. La prima distinzione è di facile comprensione, ma è abbastanza importante. E' cioè la distinzione tra la *gratia gratum faciens* e la *gratia gratis data*. Mi piace mantenere il vocabolario tomistico perché, così, è più consono, insomma, alle esigenze della teologia speculativa.

La *gratia gratum faciens* e la *gratia gratis data*. Le *gratiae gratis datae*, come sapete, sono i cosiddetti carismi. La *gratia gratum faciens* invece è la grazia santificante. Ora, S. Tommaso parte da questo presupposto, che è molto saggio e importante. E cioè, anche nell'ordine soprannaturale, per analogia a quello naturale, il condurre a un fine avviene secondo un certo ordine. Quindi, 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. Bisogna sottolinearlo sempre. Oggi siamo generalmente degli spontaneistici e quindi pensiamo che la carità sia tutta una espansione un po' irrazionale. Capite? Invece vedremo poi studiando la carità che c'è un perfetto *ordo caritatis*. Quindi anche sul piano soprannaturale c'è un ordine, quindi 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 con Dio, cioè l'uomo stesso, il soggetto. Io, vengo congiunto partecipativamente con l'essere di Dio, che mi viene comunicato. Se volete, la *gratia gratum faciens* ha come fine sempre Dio, ma Dio che si partecipa all'individuo, al singolo. Quindi la *gratia gratum faciens* rende gradito a Dio il singolo, non un'altra persona.

Invece la *gratia 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 a darmi la forza soprannaturale, la capacità soprannaturale, di condurre alla santificazione gli altri. Quindi *gratia gratis data* è sempre una disposizione soprannaturale, che però è data non per condurre a Dio me, ma per condurre a Dio gli altri per mezzo mio.

E che Dio ce le mandi tutte quelle grazie! Sia quella *gratum faciens* anzitutto, ma anche quelle *gratis datae*, per condurre al Signore le anime. Quindi le grazie *gratis datae* sono date, non per noi, per santificare noi, ma per aiutarci a santificare gli altri. Quindi anzitutto la grazia *gratis data* si dice grazia propriamente, non abusivamente. E' una vera grazia.

Perché questo? Perché è concessa all'uomo al di sopra delle facoltà naturali e al di sopra del merito. La grazia *gratis data* è il carisma, è soprannaturale e non può essere meritato. Se un carismatico, per esempio, opera delle guarigioni soprannaturali, certamente non lo ha meritato. E' un puro dono di Dio. E non è nemmeno, come mi

pare lo chiamino, una specie di *prana*¹⁸ o qualcosa del genere, che sia insito all'uomo. Ma è un qualche cosa di soprannaturale. E' Dio che guarisce tramite quel santo uomo. Non è un qualcosa di inerente a quel tale.

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 uomini. La I *Lettera ai Corinzi*, capitolo 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 a aiutare gli altri.

Quindi, la distinzione tra le grazie è questa: *gratia gratum faciens*, che santifica il singolo, e *gratia gratis data*, che invece in fondo è destinata a santificare la Chiesa. Questa è la prima fondamentale differenza e, ripeto, non penso che costituisca difficoltà di comprensione. Oh, ahimè, il secondo articolo invece sì. Questo costituirà una difficoltà di comprensione, anche per me. Ve lo confesso sinceramente, perché non è facile.

E' la distinzione tra la grazia operante e cooperante. Prima di arrivare alle sottigliezze, diciamo quello che dice S.Tommaso che è la base di tutto. San Tommaso anzitutto distingue, cioè applica questa distinzione, seppure in maniera diversa, sia alla grazia 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, cioè alla grazia che è mozione soprannaturale. E questo per ovvi motivi, perché operante o cooperante vuol dire qualche cosa che agisce, che muove. Prendiamo anzitutto la grazia attuale, quindi la grazia come mozione divina, con cui Dio ci muove al bene meritorio.

Dio mi muove a un atto di carità, a un atto di virtù soprannaturale. Ora, la produzione dell'effetto è anzitutto del movente, 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. Ora, lì c'è la possibilità di distinguere un duplice tipo di effetto e qui c'è la distinzione fondamentale, che è veramente molto importante, perché poi si connette con la questione della premozione fisica, anche sul piano naturale. Quindi notatela bene.

C'è un effetto, prodotto dalla grazia, in cui la nostra mente è solo mossa e non movente. Cioè Dio, che è il movente, e noi siamo dei mobili davanti a Dio. Soprattutto nell'ordine soprannaturale, ma anche in quello naturale. E' Dio che ci applica all'agire. Pensate a S.Paolo: "In Dio ci muoviamo, viviamo e siamo". In Dio ci muoviamo. Quindi è Dio che ci muove, ci applica all'agire.

Ahimè, questo suppone però tutta la questione della premozione fisica. L'avete già fatta in metafisica, penso. Allora, la conoscete. E' un'arduissima questione

¹⁸ Concetto della religione indiana: si tratta di un'energia universale dal potere divino insita nell'uomo.

Comunque forse non tutti appunto hanno studiato la metafisica, e quindi la teodicea, in fondo la teologia naturale. E allora, ve ne parlerò solo brevemente. Come si fa a trattarlo brevemente? Comunque ve ne parlo.

In qualche modo, ogni nostra azione produce un effetto. Pensate a questa azione banale che è spostare l'orologio. Sono io che mi attuo, quindi l'azione riguarda anzitutto 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. Va bene questo discorso?

C'è un'azione transeunte¹⁹, che parte da me agente e termina a una materia esterna. Ed è qui che si può intravedere la distinzione tra il predicamento dell'azione e quello della passione. Però, notate bene una cosa molto profonda e importante. Penso che voi, dopo i corsi allo STAB, avete afferrato la distinzione tomistica tra l'essenza e l'essere. Cioè l'essere trascende ogni essenza finita; solo in Dio l'essenza coincide con l'essere. Ed è da lì che bisogna partire.

Quindi questa è una necessità metafisica: 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 nell'essenza stessa, ma al di fuori di essa, nella sua causa. Ecco perchè ogni essere finito è un essere causato, un essere creato.

L'essere trascende ogni essenza finita. Nessuna essenza finita dà ragione dell'essere. Ora, quando io compio come causa un'azione, quell'azione, non è un ente sostanziale, ma è qualche cosa di accidentale, sia in me che nel mobile che io sposto. Nel mobile c'è la passione, in me c'è l'azione. Questa azione e questa passione, questo movimento che si integra di azione e passione, ha una sua essenza, un qualcosa che esso è, e ha un esserci, un esistere.

Ora, vedete, io come essenza, 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. Però nè la mia essenza nè il mio essere, che è legato alla mia essenza, danno ragione dell'essere nuovo dell'azione.

Infatti l'essere dell'azione è un essere nuovo, non è l'essere riconducibile all'essere che già possiedo. Allora, per dar ragione di quell'essere nuovo dell'azione e del suo effetto, bisogna pensare alla produzione dell'effetto da parte della causa seconda, cioè in questo caso da parte mia, sostenuto però, quanto all'esserci dell'azione e dell'effetto, da Colui che solo può dare l'essere e tutte le sue partecipazioni, cioè tutte le partecipazioni dell'essere. Ovvero io agisco in Dio. Cioè io fornisco l'essenza e il buon Dio, grazie a Lui, fornisce l'essere. Se non lo fornisce, io non agirei.

Ora, 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, Dio produce l'essere anche

¹⁹ Transitiva.

nell'azione dell'effetto, durante l'azione della causa medesima. Siete proprio bravi. Vedo dalle vostre facce che avete afferrato pressappoco.

Comunque lo vedremo poi ancora più avanti. In ogni modo, è già molto importante notare questo. In questo senso, anche sul piano soprannaturale, Dio movente produce in noi un effetto, in questo caso soprannaturale - non l'effetto banale come spostare un orologio -, ma un effetto soprannaturale, in cui la nostra mente, cioè la nostra anima, è solo mossa e non movente a sua volta.

E questo moto, in cui la nostra mente è solo mossa e non movente, si attribuisce solo a Dio movente e si dice "grazia operante", perchè allora 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 o in genere l'agire di tutte le cause seconde.

Ovvero Dio applica la causa seconda a produrre la sua azione, senza però sostituirsi ad essa. Noialtri non siamo occasionalisti. Quindi 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. E però è tutta affidata²⁰ da Dio.

Perciò c'è un'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.

Quindi, affinché 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, quella 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 dell'agire, si parla di grazia operante, perchè allora è solo Dio agisce, solo la sua grazia che agisce. Quando invece la mia mente sta già deliberando, pensando, scegliendo, eccetera, allora è Dio che agisce, ma sono anch'io che agisco. Ecco perchè si dice "grazia cooperante". La grazia coopera con me.

Così l'atto di 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 indirizzo, per così dire, ma in genere quando inizia un'azione, la volontà è mossa da Dio. Ha questo atto interiore, che è 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.

Quindi, il primo atto della volontà, che è imperante, è premosso 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, in questo secondo caso, è grazia cooperante. Notate che la volontà può imperare,

²⁰ A noi.

anche a sè stessa, in un atto riflesso: io voglio volere. E in tal caso si ha ancora grazia cooperante, perchè la volontà già è in moto.

Questo è facile per quanto riguarda la grazia abituale. Qui semplicemente, la grazia abituale, considerata 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. Quindi questo non fa una grossa difficoltà, no? E' questione quasi più di nomi che di realtà.

C'è un chiarimento per quanto riguarda anzitutto la cooperazione della grazia. S.Tommaso infatti dice che potrebbe sembrare che la grazia detta cooperante, sia in qualche modo diminuita, cioè come se la grazia fosse al servizio della causa seconda. Non è così. Infatti S.Tommaso precisa dicendo che in fondo si dice grazia cooperante non rispetto all'uomo che agisce, ma rispetto 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.

Quindi la grazia operante prestabilisce questo ordine al fine. Quando poi la volontà discende sul piano dei mezzi, la grazia, che la sostiene in questa discesa, è già grazia cooperante, non tanto rispetto alla volontà, benchè sia anche questo, ma soprattutto rispetto al fine che la grazia preveniente, che è la grazia operante, ha già prestabilito²¹.

Un altro punto importante è questo: la grazia operante e cooperante non sono due grazie distinte, ma sono solo due momenti della stessa grazia. Cioè quella grazia, che è inizialmente operante, continua poi ad essere cooperante. E qui cominciano le sottigliezze di Giovanni da S.Tommaso. Proviamo a chiarire. La grazia operante muove il primo atto della volontà, cioè prima che essa si muova a un primo suo atto. La volontà prima è in pura potenza a agire, poi ad un certo punto è quasi attivata. Qui interviene la grazia operante, che muove la volontà al suo primo atto.

Ora, Giovanni di S.Tommaso sostiene questo. Avete visto che S.Tommaso dice che anzitutto la grazia operante prestabilisce il fine, cioè dà la *simplex volitio*. Invece Giovanni di S.Tommaso, non senza ragione, dice che non dà solo la *simplex volitio*, il primo atto, ma ogni atto della volontà, ogni atto della volontà non procedente da un consiglio deliberativo previo.

Si tratta dunque, in questi prodotti, cioè effetti soprannaturali della grazia operante, no? Si tratta di atti indeliberati, cioè privi di deliberazione, ma pienamente volontari e liberi. Notate bene questo. Si tratta di atti non deliberati, cioè indeliberati, eppure volontari e liberi. Cioè Dio è in grado non solo di dare all'uomo la generica volizione del bene, ma, se Dio vuole, mi dà l'atto di scelta, me lo dà come atto libero, perchè la scelta è sede di libertà²². Mi dà l'atto di scelta, che è libera, però nel contempo senza che sia preceduta da una deliberazione della volontà previa.

²¹ La grazia cooperante non è meno grazia di quella operante, perché essa ha il compito di sostenere l'azione della volontà nel conseguimento del fine prestabilito dalla grazia operante.

²² Abbiamo qui la distinzione fra *simplex volitio* e atto libero indeliberato. La prima è l'inclinazione spontanea e necessaria della volontà in quanto tale, che caratterizza la natura stessa della volontà verso il

Quindi mi dà un atto indeliberato, eppure libero. Solo che la difficoltà è questa: che effettivamente un atto indeliberato e libero sembra una *contradictio in adiecto*²³. Quindi l'istanza di Giovanni di S. Tommaso, che è molto seria, è che non è che il buon Dio ci dia solo l'inizio psicologico dell'atto, e poi lasci tutto lì. No. Dio discende subito nei particolari. Quindi ci dà un atto che pervade tutto l'insieme dei singoli, delle singole parti dell'atto umano, dalla *simplex volitio* fino praticamente alla *executio*.

Però, nel contempo, dato che si tratta di una grazia operante, non bisogna pensare che ci sia un consiglio deliberativo previo, perchè se non la volontà sarebbe già movente se stessa e non ci sarebbe più la grazia operante, ma cooperante. Quindi, Giovanni di S. Tommaso ha ragione a dire che la grazia operante produce non solo la *simplex volitio*, ma tutto l'atto umano, scelta compresa.

La difficoltà consiste nel dire che vi può essere un atto libero. 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, vedete, questa è la soavità della mozione divina. Dio dispone tutto *fortiter et suaviter*.

Quindi il Signore, proprio per la sua onnipotente forza, riesce in qualche modo a rispettare la natura delle singole cose. Di questo ne abbiamo già parlato, se vi ricordate. Ecco allora 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.

Ora, vedete, io ho un pensiero. Questo è un po' come si dice, un mio pallino. Però, quindi prendetelo per quello che è, insomma. Ma, quello che intravedo come possibile soluzione è ancora la distinzione tra l'aspetto fisico e quello intenzionale²⁴, che abbiamo già visto in quell'ardua questione della partecipazione della natura divina.

A che cosa alludo? A questo: l'atto libero, effetto della grazia operante e quindi indeliberato, deve essere indeliberato fisicamente, ma dev'essere deliberato almeno intenzionalmente. Ovvero, anche Dio, quando produce la scelta, deve produrla tramite una deliberazione implicita, senza però che ci sia un atto esplicito precedente della volontà. Capite quel che voglio dire? Pressappoco.

Guardate che è una elucubrazione. In qualche modo avete presente lo schema dell'atto umano del Gardeil²⁵. Questo atto umano si compone di diverse parti. Prendiamo la parte della volontà, quindi la *simplex volitio*, la *intentio*, il *consilium*, che è appunto la deliberazione, , poi la *electio*, la scelta, e poi ovviamente la *executio*, eccetera.

bene in generale, mentre l'atto libero è atto è diretto verso un bene concreto o particolare emanato liberamente e contingentemente dalla volontà mediante un atto del libero arbitrio, del quale la volontà è causa e padrona.

²³ Contraddizione in termini.

²⁴ Dell'atto libero indeliberato.

²⁵ Illustre e dotto teologo domenicano francese (1859-1931), tra i fondatori della famosa Scuola di Teologia di Le Saulchoir, dove operarono anche Yves Congar e Marie-Dominique Chenu. Importanti sono i suoi studi di apologetica e di teologia della mistica. Fu maestro del P. Garrigou-Lagrange, dell'Arinterro e del Maritain.

Quindi in qualche modo Dio produce tutto quell'atto. 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 in qualche modo una deliberazione esplicitamente precedente. La volontà non formula un giudizio pratico, e poi ci pensa: è buono o non è buono. Poi ne formula un altro, confronta, eccetera.

In qualche modo Dio produce un atto con la grazia operante, un atto libero ma indeliberato, in maniera tale però che l'ampiezza che consente la scelta, l'ampiezza intenzionale, sia rispettata. Quindi, pluralità almeno implicita di giudizi pratici. Questo lo offro alla vostra ulteriore speculazione.

Ultimissima cosa. Ahimè, abbiamo un minuto al massimo. Dunque, 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. Questo lo vedremo poi nell'articolo seguente. Quindi c'è la grazia operante per la quale, come dirà il Garrigou-Lagrange, Dio ci muove prima della deliberazione, dopo la deliberazione e al di sopra della deliberazione. Questo aiuta un po' la comprensione del problema.

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

Questo solo perché abbiate tutta la gamma delle distinzioni, che poi eventualmente ci serviranno in seguito, perché 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 mozione che la volontà esercita su se stessa.

Vi lascio con questa distinzione. per la verità non facile. E ci vediamo poi. Sarà dopo le feste. Quindi tanti auguri. Che il Signore vi dia tanta grazia *gratum faciens* nel suo Santo Natale. E ci troviamo poi dopo l'Epifania. E ci troviamo appunto ad elucubrare ulteriormente su questi temi.

Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo.

Amen.

Agimus Tibi gratias omnipotens Deus, pro universis beneficiis tuis, Qui vivis et regnas in saecula saeculorum.

Amen.

In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.

Amen.

Di nuovo. Tanti auguri. Arrivederci. Grazie.