

2 ANNO VI – LUGLIO / DICEMBRE 2020

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Da Humanae vitae ad Amoris laetitia.

Criticità e risorse
della questione della natalità

a cura di R. Massaro – G. Lacerenza

EDB

SOMMARIO

FOCUS

MARCELLO SEMERARO

Discernimento e prudenza cristiana in san Tommaso » 197

PAOLO CONTINI

La sessualità tra passato e presente.

Uno studio sugli usi e costumi degli italiani negli ultimi 50 anni..... » 221

MARTIN M. LINTNER

A cinquant'anni dalla Humanae vitae.

Contestualizzazione storico-culturale

dell'ultima enciclica di Paolo VI..... » 237

GAIA DE VECCHI

Da Humanae vitae ad Amoris laetitia. Uno sguardo al femminile » 257

EMANUELE TUPPUTI

L'indagine pregiudiziale o pastorale alla luce del m.p. Mitis iudex

Dominus Iesus. Tra procedura giuridica e azione pastorale » 275

ARTICOLI

FRANCESCO CACUCCI

La riflessione pastorale in una Chiesa tutta sinodale.

Per una teologia pratica in Puglia » 301

PETER SCHALLENBERG

Die Seele der Kirche anvertrauen.

Zur Form katholischer Frömmigkeit bei Romano Guardini..... » 317

ALFREDO GABRIELLI

Le necessità dei tempi e la premura del pastore.

Cipriano di Cartagine

e la riammissione dei lapsi nel Corpo del Signore..... » 331

ANTONIO BERGAMO

Opposizione polare e temporalità.

Il rapporto enantiologico in Romano Guardini » 371

BARBARA MODUGNO <i>I sogni della Chiesa nella «Querida Amazonia»</i>	»	391
IONUȚ-CONSTANTIN PETCU <i>La legislazione ortodossa riguardante le relazioni interconfessionali nel regno della Romania: il Regolamento per le relazioni ecclesiastiche del clero ortodosso (1881)</i>	»	405
NOTA		
SAVERIO DI LISO <i>Il metodo in teologia: storia e prospettive</i>	»	433
RECENSIONI.....	»	439

MARCELLO SEMERARO*

Discernimento e prudenza cristiana in san Tommaso

È opinione comune fra i teologi che il trattato sulla virtù della prudenza sia tra i più completi e riusciti della *Summa theologiae* di san Tommaso d'Aquino. Al riguardo, M.-D. Chenu affermava che la stessa trattazione della teologia morale di san Tommaso raggiunge qui il suo punto centrale e ciò per il fatto che questa virtù è in grado di sovrintendere a tutte le altre; aggiungeva che proprio l'individuazione di questa centralità della prudenza permette di ribadire, anche su questo punto, l'originalità di pensiero dell'Aquinate; un'originalità – scriveva – che

si è conservata molto male sia presso i moralisti che gli asceti. Il nome stesso di questa virtù «intellettuale» indica presso i moderni il grado di svalutazione di cui è oggetto: dai moralisti e dall'uso corrente la *prudenza* è trattata come una piccola virtù, una capacità limitata fatta di precauzione e di astuzia, che dà una sicurezza empirica e un precario *savoir-vivre* e *savoir-faire*, appena riabilitata per la qualificazione dei consigli che ispira senza troppo impegno.¹

Quando Chenu descriveva questa situazione era il 1959 e da allora essa non è cambiata di molto. Ancora oggi non mancano i detrattori di questa virtù; c'è, però, la fiducia che ad essa sia restituita la stima che le conviene. Introducendo una sua magistrale opera, ora presente anche nell'editoria italiana, P. Aubenque, uno dei massimi studiosi viventi di Aristotele, scriveva riguardo alla prudenza: «Forse questa virtù ha ancora qualcosa da dire al tempo presente, ormai stanco del prestigio dell'“eroe” e di quello – al contrario ma complice – del “puro di cuore”. La prudenza può forse ancora aiutarci nella ricerca di una nuova arte

* Prefetto della Congregazione delle cause dei santi

¹ M.-D. CHENU, *San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Piero Gribaudi Editore, Torino 1977, 111.

del vivere, dalla quale sia bandita ogni forma, anche la più sottile, di dismisura e di disprezzo».²

In tale prospettiva di valore, con questo intervento cerco di mettere in luce alcuni aspetti di quel «discernimento», che papa Francesco indica di frequente come compito (e anche come stile) della Chiesa in questo cambiamento di epoca.³ Questo, con l'aiuto di san Tommaso d'Aquino, il quale formulò la sua dottrina sulla prudenza certamente guardando ad Aristotele, ma più ancora senza perdere d'occhio l'antica sapienza che giungeva sino a lui a partire dai detti dei padri del deserto, cominciando proprio con Antonio il grande, del quale già nella sua opera giovanile l'Angelico cita il detto: «discretio [...] est genitrix et custos et moderatrix virtutum».⁴ Di questa frase J. Pieper dirà che su di essa

poggia nientemeno che tutta la struttura dell'ordine dell'idea dell'uomo cristiano-occidentale. In quella frase della preminenza della prudenza si specchia, come in quasi nessun'altra frase dell'etica, l'intima struttura di tutta quanta la metafisica cristiano-occidentale: che cioè l'Essere è prima del Vero e il Vero prima del bene. In quella frase riluce anzi il riflesso del mistero centrale della teologia cristiana: che il Padre è il principio generatore del Verbo eterno, e che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Verbo.⁵

Prudenza: amore che «discerne»

Aristotele, dunque. Egli ne scriveva nell'*Etica Nicomachea*, dove indica la prudenza non già come una scienza, bensì come una *virtù* che riguarda il contingente e varia a seconda degli individui e delle circostanze. Essa, pertanto, può essere individuata come quella disposizione

² P. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, Studium, Roma 2018, 20. In questa prospettiva di ri-valutazione della virtù della prudenza e riequilibrio dell'eccesso che caratterizza la cultura odierna si pone anche, sotto un profilo socio-economico, S. ZAMAGNI, *Prudenza*, il Mulino, Bologna 2015.

³ Cf. FRANCESCO, «Oggi la Chiesa ha bisogno di crescere nel discernimento. Un incontro privato con alcuni gesuiti polacchi», in *La Civiltà cattolica* (10 settembre 2016), Q. 3989, 348-349. Sul rapporto fra discernimento e prudenza, cf. M. CHIODI, *Discernimento e phronēsis. Tradizione spirituale, Scrittura e teoria morale* (di prossima pubblicazione).

⁴ *Super Sent.* III, d. 33, q. 2, a. 5, di cui si dirà avanti. Per un'introduzione cf. ANTONIO IL GRANDE, *Secondo il Vangelo. Le venti lettere di Antonio*, a cura di MATTIA EL MESKIN, Qiqajon, Magnano 1999.

⁵ J. PIEPER, *La prudenza*, Morcelliana-Massimo, Brescia 1999, 20; Pieper allude a *STh* II-II, q. 47, a. 5, ad 3: «agibilia sunt quidem materia prudentiae secundum quod sunt obiectum rationis, scilicet *sub ratione veri*. Sunt autem materia moralium virtutum secundum quod sunt obiectum virtutis appetitivae, scilicet *sub ratione boni*».

stabile grazie alla quale la ragione discerne, sceglie, comanda, nella mobilità e varietà delle azioni umane, la verità del loro ordine rispetto al fine ultimo. Trattasi, a ben vedere, di una *verità pratica*; verità, s'intende, che non può essere determinata dai principi generali, e neppure dalle scienze, né dalla stessa saggezza, per il fatto di essere immersa nell'irriducibile singolarità delle azioni e delle situazioni. È, dunque, una *verità sperimentale*, che però – continuava a spiegare Chenu – è garantita dal perfetto possesso di un essere in cammino, grazie alla giusta proporzione dei mezzi al fine, che le buone intenzioni e gli ardori mistici non possono procurare. La prudenza, in effetti, non si aggiunge dall'esterno alla ragione e alla volontà, alla maniera in cui un dovere s'impone alla libertà per costringerla: essa, al contrario, è la ragione stessa, resa perfetta nel suo giudizio e nelle sue scelte.⁶

Ecco, in estrema sintesi, ciò che insegnava Aristotele e che Tommaso riteneva di potere senz'altro raccogliere dal suo insegnamento poiché questo lo faceva anche sentire a suo agio rispetto ad altre stravaganze non soltanto di pensiero, ma pure di spiritualità. Egli, però, non poteva accontentarsi di questo razionalismo virtuoso. Nel caso delle quattro virtù morali (o *cardinali*, ossia perno attorno a cui ruota e si fonda la vita morale),⁷ infatti, si tratta pur sempre di virtù *della vita cristiana*: occorre, pertanto, individuare dal vangelo la loro specificità nella convinzione, oltre tutto, che non si può sottomettere il vangelo ad Aristotele e che, al contrario, bisogna sottomettere Aristotele al vangelo.

Da questa tensione sorge, per Tommaso, la necessità di attingere dalla sapienza evangelica. Quanto alle virtù, ispirandosi a sant'Agostino egli ne individuerà la sorgente nella *caritas*: può esserci autentica virtù solo allorquando e laddove l'agire dell'uomo è orientato al suo autentico fine ultimo. Questo, però, è causato dall'amore che Dio solo infonde e per questo dovrà dirsi: «*caritas includit in se omnes virtutes cardinales*» e queste, a loro volta, «*non possunt esse sine dilectione caritatis*».⁸ Senza la carità, insomma, non possono esserci virtù e la carità

⁶ Cf. L. CORTELLA, «Prudenza», in *Enciclopedia Filosofica*, vol. IX, Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate-Bompiani, Milano 2006, 9091-9093.

⁷ L'espressione «virtù cardinale» fu come tale coniata da sant'Ambrogio: *De excessu fratris Satyri* I, 57: PL 16, 1309; *Exp. ev. sec. Lucam* V, 49.62: PL 15, 1649.1653.

⁸ *STh* I-II, q. 65, aa. 3 e 2. Da queste sole citazioni si desumerà che, per essere bene compresa, la trattazione delle virtù cardinali di Tommaso suppone senz'altro il trattato della I-II dedicato alla virtù in generale. Ciò dovrebbe smentire la tesi secondo cui Tommaso avrebbe ripreso *tout court* le strutture della morale aristotelica: cf. J.-P. TORREL, «Thomas d'Aquin. La philosophie morale de Thomas d'Aquin», in M. CANTO-SPERBER (a cura di), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, Paris 1996, 1517-1523; cf. pure G. ABBÀ, «Esame epistemologico della teologia morale di san Tommaso d'Aquino», in P. CARLOTTI (a cura di), *Quale filosofia in teologia morale?*, LAS, Roma 2003,

deve essere ritenuta come la loro forma e questo in maniera efficiente (*effective*), nel senso che essa imprime la forma a tutte le altre virtù.⁹ Come, dunque, per Agostino la virtù altro non è che l'amore sommo di Dio, anche per Tommaso la carità «dat formam actibus omnium aliarum virtutum». Ciò vale, ovviamente, anche per la virtù della prudenza la quale, appunto, è «l'amore che discerne con chiarezza ciò che aiuta ad andare a Dio da ciò che lo impedisce».¹⁰ La prudenza «deve vigilare sulla pratica della carità», dirà il p. Häring commentando san Tommaso.¹¹

Vuol dire che ciò cui si dà il nome di «virtù» deve sempre avere a che fare con il bene: «è necessario – scrive Tommaso – che la virtù di qualsiasi cosa sia indirizzata al bene. Per cui la virtù umana, che è un *habitus* operativo, deve essere un *habitus* buono e fatto per compiere il bene».¹² Importante senz'altro questa categoria dell'*habitus*: un qualcosa che, per quanto possa essere condizionata da un supporto organico, è una realtà prevalentemente spirituale che segnala una capacità di adattarsi al cambiamento e al nuovo ampliando e sviluppando le proprie capacità razionali e la propria libertà. Essa, pertanto, deve essere tenuta ben distinta dall'«abitudine», che tende piuttosto a meccanizzare l'agire umano e ad accrescere l'inerzia piuttosto che la creatività.¹³

Tutto questo vale, ovviamente, anche per la virtù della prudenza, la quale è necessaria all'uomo virtuoso – al cristiano virtuoso, in specie – perché faccia delle scelte, compia delle opere belle, attui dei comportamenti buoni secondo le norme del vangelo; gli è necessaria non soltanto per divenire buono, ma proprio per procedere e crescere nella vita buona. Anche la prudenza, come ogni virtù del resto, non mira semplicemente a un agire buono, ma più ancora a una vita buona: «prudencia

97-127, dove parla di conversione della filosofia morale aristotelica nella teologia morale tomista.

⁹ Cf. *STh* II-II, q. 23, a. 8.

¹⁰ *De moribus ecclesiae et de moribus manicheorum* I, 15, 25: *PL* 32, 1322: «amorem bene discernentem ea quibus adiuvetur in Deum, ab iis quibus impediri potest». Tommaso riprende il tema nella prima questione che la *STh* dedica alla virtù della prudenza. Le parole di Agostino insinuerebbero, infatti, l'idea che questa virtù risieda nelle facoltà appetitive e non, come Tommaso sostiene, nelle facoltà conoscitive; Tommaso risolve la questione in II-II, q. 47, a.1, ad 1: «l'amore discerne in quanto muove la ragione a discernere».

¹¹ B. HÄRING, *La legge di Cristo*, vol. III, Morcelliana, Brescia 1964, 23.

¹² *STh* I-II, q. 55, a. 3 r. Si terrà conto che il termine latino *habitus* (dal lat. *habere*) indica qualcosa che si ha, una qualità del corpo o dell'anima, una capacità della natura umana suscettibile di crescita e di sviluppo in forza dell'uso che se ne fa. Su questi temi e sulla differenza tra la concezione dell'*habitus* virtuoso nello *Scriptum super Sententiis* e nella *STh*, cf. G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983.

¹³ Cf. V. MIANO, «Abito, abitudine», in *Enciclopedia Filosofica*, vol. I, 36-42: 37.

est necessaria homini ad bene vivendum, non solum ad hoc quod fiat bonus». ¹⁴ Vuol dire che il cristiano prudente non solo conosce il bene, ma lo compie, lo mette in pratica individuandolo di volta in volta nella complessità della propria storia e scegliendolo in modo da attuarlo ed è così facendo che egli «diventa buono». La prudenza, così, non è affatto la virtù della circospezione e della tattica, ma piuttosto *la virtù del rischio*: la virtù della scelta e della decisione, della responsabilità personale, del rischio consapevolmente assunto. ¹⁵

Sono qui alcune delle ragioni per cui la prudenza è la virtù necessaria anche per tutte le altre. L'indicazione di questo rapporto della prudenza con le altre virtù morali non ha in san Tommaso il semplice scopo di una gerarchizzazione, bensì quello dell'unificazione dell'essere cristiano mediante la carità. A questa virtù è stato già fatto cenno con la citazione di sant'Agostino. Ora è risaputo che in riferimento alle virtù morali la prudenza svolge un ruolo architettonico senz'altro analogo a quello della carità in rapporto a tutte le virtù. La ragione è nel fatto che soltanto la carità è in grado di dirigere l'uomo verso il suo ultimo fine. Tommaso, perciò, pur non contestando la possibilità che esistano virtù umane senza la carità (e così valorizza Aristotele), insegna sempre che la virtù autentica, come è intesa nell'esistenza e nel credere cristiano, non può esserci senza carità e che, pertanto, le stesse virtù non possono esserci senza la prudenza infusa e che questa medesima non può esserci senza la carità; e che tutte le virtù morali infuse sono connesse non solo in forza della prudenza, ma anche in forza della carità. ¹⁶

Discernimento e prudenza

Sono state accennate le ragioni per le quali Tommaso indica la prudenza come prima fra le virtù cardinali. In sant'Agostino, ad esem-

¹⁴ *STh* I-II, q. 57, a. 5, ad 1.

¹⁵ Cf. J.-P. TORREL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2*, Édition Universitaires de Fribourg (Suisse) Éditions du Cerf, Paris 1996, 359.

¹⁶ Cf. *STh* I-II, q. 65, a. 2 co.; q. 65, a. 3 co: «tutte le virtù morali infuse sono connesse non solo in forza della prudenza, ma anche in forza della carità sicché colui che perde la carità con il peccato mortale perde tutte le virtù morali infuse». La connessione fra tutte le virtù è, comunque, un'antica tesi anche cristiana; la riferisce già Evagrio, citando un testo probabilmente di Didimo il Cieco: «la virtù è per natura una, ma prende aspetti diversi nelle potenze dell'anima; infatti, anche la luce del sole, pur essendo senza forma – diceva – è solita tuttavia prendere la forma [colorata] dalle finestre attraverso le quali entra» (EVAGRIO PONTICO, *Trattato pratico*, c. 98, Qiqajon, Magnano 2008, 289-291). Sull'inserimento della dottrina dell'*habitus* nell'interpretazione della virtù cristiana e pertanto nell'esistenza cristiana, cf. O.H. PESCH, *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1994, 239-260.

pio, non è così. Egli, infatti, ricorre pure alla sequenza: *temperanza, fortezza, giustizia, prudenza*. Di risposte alla domanda sul perché della scelta dell'Angelico potranno essercene diverse.¹⁷ Per il p. Labourdette, ad esempio, l'ordine delle quattro virtù cardinali corrisponde all'incirca alle quattro facoltà, o potenze: *ragione, volontà, irascibile e concupiscibile* che rispettivamente la *prudenza*, la *giustizia*, la *fortezza* e la *temperanza* hanno il compito di governare. Compito della prudenza è, per Tommaso, guidare l'attività della ragione in rapporto all'azione, all'agire in tutto il suo ordine.¹⁸

Per quanto considerata in questa prospettiva, si dirà pure che la prudenza non è affatto una virtù puramente intellettuale. Al riguardo, in una trattazione senz'altro esemplare del tema, D. Mongillo scriveva:

La ragione è componente imprescindibile del bene umano; legge la realtà nelle sue esigenze; dà ragioni; chiarisce; illumina; motiva il bene che la volontà ama e persegue. Questa, a sua volta, fa sì che la ragione si orienti al bene; lo chiarisca nella sua verità e molteplicità; partecipi dell'impazienza e del «gemito della creazione» (Rm 8,19ss) e del dinamismo della speranza che aziona la ricerca delle vie giuste, del «giusto mezzo» per garantire il bene umano.¹⁹

Tutto questo giustifica senz'altro la priorità data dall'Angelico alla trattazione della virtù della prudenza, per quanto egli stesso altrove parli pure di una sorta di circumcessione fra le virtù.

Nel suo pensiero, tuttavia, è senz'altro presente anche la tensione dialettica tra lo sforzo di precisione e definizione concettuale (che senz'altro lo caratterizzava personalmente e lo aveva spinto a guardare ad Aristotele come al suo ideale maestro nella sistemazione delle questioni filosofiche e morali) e il ricorso a terminologie e concettualiz-

¹⁷ Non è questo il luogo per riprendere questioni generali relative alle virtù cardinali. Sarà sufficiente il rinvio a D. MONGILLO, «Virtù», in F. COMPAGNONI – G. PIANA – S. PRIVITERA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 1467-1471; voce rivista da T. ROSSI in P. BENANTI – F. COMPAGNONI – A. FUMAGALLI – G. PIANA (a cura di), *Teologia morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, 1169-1179; cf. pure A. CARLINI – U. GALEAZZI, «Virtù», in *Enciclopedia Filosofica*, vol. XII, 12159-12172. Per la collocazione della virtù della prudenza nel piano generale della *STh* cf. T. DEMAN, *La Prudence. St. Thomas d'Aquin. Somme Théologique*, La Revue des Jeunes, Paris 1949, 5-13. J.-P. TORREL ne ha curato un aggiornamento, Éditions du Cerf, Paris 2005. Un classico è pure H.D. NOBLE, «Prudence», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XIII, Letouzey et ané, Paris 1936, cc. 1023-1976; PIEPER, *La prudenza*.

¹⁸ Cf. M. LABOURDETTE, *La Prudence. «Grand cours» de théologie morale*, t. 11, Parole et Silence, Paris 2016, 11-22.

¹⁹ D. MONGILLO, «Prudenza», in COMPAGNONI – PIANA – PRIVITERA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, 1051; voce rivista da ROSSI in BENANTI – COMPAGNONI – FUMAGALLI – PIANA (a cura di), *Teologia morale*, 853-862.

zazioni proprie dell'esperienza cristiana ma per nulla imparentate con la filosofia aristotelica. Ciò si manifesta pure nella trattazione della virtù della prudenza.

I testi ai quali si è fatto sin qui riferimento sono stati desunti dalla *Summa theologiae*. Il fatto, poi, che non siano stati pochi quelli ricavati dalla I-II (quando la trattazione specifica delle virtù teologali e cardinali è nella II-II), è sintomatico della prospettiva teologica cui Tommaso non rinuncia mai. La *Summa theologiae*, però, non è né il primo, né l'unico luogo in cui egli ne tratta. Si considereranno, ad esempio, le *Quaestiones de virtutibus* dove sono raccolte cinque *quaestiones disputatae* in cui egli affronta il tema delle virtù in forma analitica e diretta dal punto di vista sia filosofico, sia teologico. È un'opera che a parere degli studiosi appartiene agli anni 1271-1272, ossia al secondo insegnamento parigino ed è, pertanto, coeva della *STh* II-II.

Delle virtù cardinali, però, Tommaso aveva già trattato nello *Scriptum super libros Sententiarum*, che è la sua prima opera maggiore.²⁰ Essa riflette il suo insegnamento durante il primo soggiorno parigino (1252-1254); a dispetto della sua titolazione, però, non è affatto un semplice commento, bensì a pieno titolo un'opera già rivelatrice delle sue opzioni teologiche. Ed è a quest'opera che ora si volge l'attenzione. Nel terzo libro del *Super Sent.* d. 33, q. 2, a. 3 Tommaso si domanda quale debba essere il compito che la virtù della prudenza svolge di proprio nel complesso delle virtù morali. Comincia allora con l'indicare quali sono gli elementi necessari per la perfezione di una virtù morale. Si tratta del fine, del movimento verso di esso e della scelta dei mezzi per raggiungerlo.

Ovviamente, questi tre elementi riguardano anche la virtù della prudenza la quale assume il nome di *discernimento* proprio in rapporto alla scelta dei mezzi per raggiungere il fine.²¹ È qui che, secondo Tommaso, la «*discretio est actus prudentiae*» ed è pure qui che egli ci dà a cono-

²⁰ Si potrebbe anche tener conto dei testi esegetici nei quali Tommaso ricerca la virtù della prudenza e coglie l'occasione per sottolinearne l'importanza nella storia della salvezza. Si vedranno, dunque, i commenti alla Lettera ai Romani circa l'opposizione tra la *prudentia carnis* che è *mors* e la *prudentia spiritus* che è *vita et pax*; i rimandi alla prudenza nella *Catena aurea* su Mt 10,16 e in molti altri testi esegetici, da cui facilmente si desume che sul tema della prudenza Aristotele non è affatto l'unica fonte di Tommaso.

²¹ Superfluo avvertire qui che *discretio* deriva dal verbo latino *discernere*, il quale a sua volta significa dividere, separare e che nella sua forma participiale è *discretum*, donde il sostantivo *discretio*. In greco: *diákrisis*. Nel linguaggio cristiano la *discretio* latina corrisponde sia al discernimento spirituale, sia alla scelta del giusto mezzo (moderazione); non diversamente, per l'uso nella tradizione greca, cf. G. JEANGUENIN, *Discernere: pensare e agire secondo Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 15-21.

scere la sua familiarità con la nozione classica del *discernimento*.²² È legittimo chiedersi: donde l'ha conosciuta e in quale senso?

La risposta non si fa attendere, perché nel successivo art. 5 ripete l'equazione *discretio/prudentia* in questi termini: «fra tutte le virtù cardinali la prudenza è la principale (*principalior est*) sicché ad essa possono essere ricondotte tutte le altre come alla loro causa». Ed è qui che Tommaso rivela la sua fonte: «Unde Antonius dicit, quod discretio quae ad prudentiam pertinet, est genitrix et custos et moderatrix virtutum». ²³

Antonius è «il Grande», Antonio l'Egiziano conosciuto come il fondatore del monachesimo orientale; la fonte è una *Collatio* di Cassiano dove si legge: «omnium namque virtutum generatrix, custos moderatrixque discretio est (il discernimento è la madre, la custode e la moderatrice di tutte le virtù)». ²⁴ Nella versione di Tommaso si noteranno pure sia la variante *genitrix*,²⁵ sia l'inciso «quae ad prudentiam pertinet» che, ovviamente assente da Cassiano, connota la parziale equazione, propria di Tommaso, fra discernimento e prudenza. Cassiano, del resto, non avrebbe mai collegato il discernimento a un'altra virtù (la prudenza, ad esempio), per il fatto che esso stesso è una virtù, legata alla ragione ma efficiente ed efficace in qualsivoglia azione. Si dirà, anzi, che l'antica tradizione teologico-spirituale parlerà abitualmente della *discretio* proprio riferendo ad essa ciò che poi si dirà della virtù della prudenza.

²² La dottrina tradizionale sul discernimento è ben conosciuta da Tommaso; cf. per questo F. DINGJAN OSB, *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin*, Van Gorcum & Comp. N.V.-Dr. H.J. Prakke & H.M.G. Prakke, Assen 1967.

²³ *Super Sent.* III, d. 33, q. 2, a. 5.

²⁴ *Coll.* I, 2, 4.1. Le citazioni sono tratte da GIOVANNI CASSIANO, *Conversazioni con i Padri*, a cura di R. ALCIATI, Paoline, Cinisello Balsamo 2019, 203. Sul tema generale, cf. F. DINGJAN OSB, «La discrétion dans les apophtegmes des Pères», in *Angelicum* 39(1962), 403-415; sull'equivalenza discernimento-prudenza, cf. rimandi a testi specifici in J.-CL. LARCHET, *Terapia delle malattie spirituali. Un'introduzione alla tradizione ascetica ortodossa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 441-445. Sul discernimento in Cassiano si potrà vedere quanto scrive il curatore (che su Cassiano è uno specialista) *ivi*, 45-51. Cf. pure M. OLPHE-GAILLARD, «La pureté du coeur d'après Cassien», in *Revue d'ascétique et de mystique* 17(1936), 28-60; M. CANÉVET, *Le discernement spirituel à travers les âges*, Éditions du Cerf, Paris 2014, 133-151; A. FOKIN, «Il discernimento spirituale in Giovanni Cassiano e nella tradizione ascetica occidentale dei secoli V-VI», in L. CREMASCHI – A. MAINARDI (a cura di), *Discernimento e vita cristiana*. Atti del XXVI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, Bose 5-8 settembre 2018, Qiqajon, Magnano 2019, 99-115.

²⁵ È possibile che in san Tommaso questa variante derivi dall'influsso della *Regula* di san Benedetto, dove si legge: «Haec ergo aliaque testimonia *discretionis, matris virtutum sumens*» (LXIV,19).

Sarà, infatti, Guglielmo d'Auxerre († 1231) a elaborare formalmente un trattato su di essa,²⁶ quando fino a lui si parlava unicamente di *discretio*.

Ci si potrebbe ancora domandare come Tommaso sia giunto alla conoscenza delle *Collationes* di Cassiano. Una prima, immediata risposta dovrebbe fare appello alla spirituale conformità di Tommaso col suo padre san Domenico. Di lui, infatti, Giordano di Sassonia scrive che «unitamente all'aiuto della grazia, questo libro (ossia le *Conversazioni* di Cassiano) affinò la purezza della sua coscienza, intensificò la luce della sua contemplazione e lo sollevò ad un eccelso livello di perfezione».²⁷ Simili espressioni sono nella testimonianza del biografo dello stesso Tommaso, il quale scrive che, per alimentare la contemplazione con la devozione, egli leggeva quotidianamente una *collatio* di Cassiano.²⁸ C'è, però, un'altra e non secondaria via di conoscenza che è la *Regola* di san Benedetto. È ben noto, difatti, che Tommaso dal 1230 al 1239 circa fu oblato all'abbazia benedettina di Montecassino. Qui ricevette di sicuro una seria formazione di base e anche quando optò per il nuovo ordine mendicante conservò sempre verso l'ideale benedettino una profonda stima sicché non è per nulla infrequente leggere nelle opere dell'Angelico il richiamo al *beatus Benedictus* indicato come *monachorum praeceptor almificus*.²⁹

Tra la morte di Cassiano e quella di Benedetto intercorre poco più di un secolo, ma è sufficiente perché se ne riscontri l'influsso sulla *Regula* la quale è essa stessa, secondo le parole di san Gregorio Magno «insigne per il suo discernimento (*discretione praecipua*)».³⁰ E, in effetti il discernimento, secondo Benedetto, se pure deve essere virtù specifica dell'abate, non si limita ad esso ma deve estendersi a ciascun membro

²⁶ Come ha dimostrato O. Lottin, i primi trattati medioevali più ampi in tema di prudenza provengono da alcuni studiosi molto attratti dalle opere aristoteliche, fra i quali, appunto, Guglielmo d'Auxerre e anche sant'Alberto Magno, che fu maestro di Tommaso: cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, t. III/2, Louvain, Gembloux 1949, 255-280.

²⁷ *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum*, 13, cf. testo in H.C. SCHEEBEN (a cura di), *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica XVI*, Ad S. Sabinae Institutum historicum ff. praedicatorum, Romae 1935. Sul tema cf. G. FESTA, *L'eredità dei Santi Padri. Cassiano e i Domenicani*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2020.

²⁸ G. DE TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis*, c. 21: «Die quolibet unam lectionem sibi de patrum collationibus faciebat. De quo interrogatus cur interdum speculationem dimitteret, respondit: Ego in hac lectione devotionem colligo, ex qua facilius in speculationem consurgo [...]. In quo sui Patris Dominici imitatus exemplum»; cf. GUGLIELMO DA TOCCO, *Storia di san Tommaso d'Aquino*, a cura di D. RISERBATO, Jaca Book, Milano 2015, 149.

²⁹ Cf. J.-P. TORREL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferato 1994, 30-31.

³⁰ GREGORIO MAGNO, *Dialoghi* II, 36, a cura di B. CALATI – SUORE BENEDETTINE ISOLA SAN GIORGIO – A. STENDARDI, Città Nuova Editrice, Roma 2000, 209.

della comunità e alla comunità stessa.³¹ Le *Collationes* sono, peraltro, la fonte cui Benedetto attinse largamente non solo concetti, ma anche frasi e parole.

Questo clima Tommaso lo ha respirato da giovinetto, ascoltando anche ripetutamente la lettura dei testi di Cassiano. La *Regula*, infatti, prescrive: «in ogni tempo, sia di digiuno che in quelli del doppio pasto, le cose si disporranno nel seguente modo. Se è un giorno di doppia refezione, appena si sono alzati da cena, vadano tutti a sedere insieme, *et legat unus Collationes*» (c. XLII,3). Da Cassiano e dalla formazione benedettina, dunque, oltre che dal riferimento ad Aristotele, Tommaso attinge quel senso di priorità e guida che egli attribuisce alla virtù della *prudenza*. Le due fonti, però, confluiscono senza artificiose giustapposizioni, bensì armonicamente nella proposta dell'Angelico di un'unica sapienza cristiana.

Discernimento e discrezione

Con san Tommaso, a ogni modo, ci sarà un mutamento di rotta, giacché egli farà carico alla virtù della prudenza «de perpetuer l'enseignement constant et vénérable que la discrétion avait porté jusqu'à lui». ³² Ciò, tuttavia, non vuol dire che lo abbia ignorato, almeno per la presenza dei temi paolini presenti in 1Cor cui Tommaso dedica apposito commento e vari rimandi.

Si dirà, anzitutto, che per Tommaso – al seguito di Agostino – «discernere est cognoscere rem per differentiam sui ab aliis». ³³ Il discernimento, pertanto, è frutto di una distinzione, di una differenziazione; in questo senso il dono del discernimento consiste nel «poter distinguere da quale spirito sia mosso qualcuno a parlare o ad agire: se, per esempio, si muove per carità o per invidia». ³⁴ Si tratta di una grazia *gratis data* e ciò significa che il discernimento è concesso da Dio per la comune utilità della Chiesa; nel nostro caso, per istruire gli altri nelle

³¹ Cf. M. VAN PARYS, «Il discernimento comunitario nella "Regola di Benedetto"», in CREMASCHI – MAINARDI (a cura di), *Discernimento e vita cristiana*, 117-136.

³² DEMAN, *La Prudence*, 407-408. Subito dopo questo autore avverte che in Tommaso i termini latini *discernere*, *discretus*, *discretivus*, *discrete*... hanno tutti un riferimento alla classica dottrina del discernimento, citando pure i richiami tomistici alla *Collatio II* di Cassiano.

³³ *Super Sent.* III, d. 3, q. 4, a. 5.

³⁴ *Super primam ad Corinthios* c. XII, lect. II: «ut homo discernere possit, quo spiritu aliquis moveatur ad loquendum vel operandum, puta utrum spiritu charitatis, vel spiritu invidiae».

realtà divine che superano le capacità della sola ragione, manifestando ciò che è nascosto nel cuore.³⁵

Per entrare nella natura e nell'esercizio di questo discernimento potrebbe essere utile considerare la sua relazione con la pratica della profezia (di cui Tommaso tratta nella *STh* II-II, qq. 171-174) specialmente al fine di individuare i criteri per giudicare i falsi profeti; rimane tuttavia il fatto che il profeta parla nel nome di Dio; non così, invece, chi discerne gli spiriti. Ad ogni modo, il passaggio più esplicito dedicato da san Tommaso al discernimento è contenuto nel suo commento a 2Cor 11,14: «anche Satana si maschera da angelo di luce». È il caso in cui occorre senz'altro la «discretio spirituum, quam specialiter Deus contulit beato Antonio».³⁶ Ancora un richiamo alla tradizione dei padri del deserto!

Qui l'Angelico ci lascia come primo principio di discernimento un'osservazione temporale dell'esperienza: «L'angelo buono esorta al bene agli inizi e persevera in questo; invece quello cattivo all'inizio spinge verso il bene, ma quando poi si tratta di mettere in pratica il desiderio e l'intenzione, induce e istiga al male».³⁷ C'è, però, un secondo segno ed è che l'angelo buono, pur causando timore all'inizio, dopo consola e conforta, come accadde a Zaccaria e alla vergine Maria (cf. Lc 1,30.39: «ne timeas»); quello cattivo, invece, causa stupore e lascia desolato, per ingannare più facilmente e persuadere l'uomo stupefatto: «stupefacit et desolatum dimittit». Altre volte, però, la sua trasformazione è invisibile e consiste nel far apparire buono ciò che è cattivo, pervertendo la sensibilità umana e accendendo la concupiscenza.³⁸

³⁵ Cf. *STh* I-II, q. 111, a. 4, ad 4.

³⁶ *Super II Cor.* c. XI, lect. III. Per il tema e quanto segue, cf. M. SEMERARO, *Si traveste da angelo di luce. Sul discernimento degli spiriti*, MiterThev, Albano Laziale 2020.

³⁷ Il principio è seguito anche da sant'Ignazio di Loyola: «Dobbiamo fare molta attenzione al corso dei pensieri; se il principio, mezzo e fine è tutto buono e tende a ogni bene, è segno dell'angelo buono; ma se nel corso dei pensieri suggeriti si va a finire in qualche cosa cattiva o futile o meno buona di quella che l'anima si era prima proposta di fare, o la infiacchisca o inquieta, o conturba l'anima togliendo la sua pace, tranquillità e quiete che prima aveva è chiaro segno che questo proviene dal cattivo spirito, nemico del nostro progresso e salvezza eterna» (*ES* n. 333).

³⁸ Qui la fonte di Tommaso è la *Vita di Antonio* scritta da sant'Atanasio di Alessandria: XXXV,1, con gli esempi del *ne timeas*: cf. L. CREMASCHI (a cura di), *Vita di Antonio*, Paoline, Milano 2007, 112-124; alla nota 91 una serie di detti dei padri del deserto sulle manifestazioni prodigiose. Questo tema del nemico che si rende invisibile per illudere è presente anche in Cassiano (cf. *Coll.* II, 5). Ulteriore prova che san Tommaso ben conosceva le tradizioni dei padri del deserto (le *Vitae Patrum*) è il fatto che egli conclude questa *lectio* su 2Cor con la storia di un monaco del deserto che per mancanza di discernimento cedette miseramente alle suggestioni del demonio e abbandonò la cella monastica cadendo e poi morendo nel peccato. Qui, in poche righe (col suo abituale *brevisiter ac*

Ciò detto, occorrerà pure riconoscere – come prima è stato detto – che l'aver sostanzialmente riportato il discernimento nell'ambito della virtù della prudenza («discretio quae ad prudentiam pertinet») ha avuto come conseguenza una caduta di attenzione rispetto allo specifico, classico e antico tema del *discernimento spirituale*.³⁹ Per Tommaso questo non comporterà ancora una totale scomparsa. Dopo di lui però il legame fra prudenza e discernimento non sarà più colto. La concezione stessa della prudenza come «virtù» entrerà in crisi. Ed è così che poi sorgerà anche il bisogno di redigere appositi trattati sul discernimento, come già con l'inglese anonimo autore de *La nube della non-conoscenza* in una sua *Lettera sul discernimento*.⁴⁰

C'è, tuttavia, un aspetto del discernimento che Tommaso ha molto valorizzato cogliendolo, anche questa volta, sia da Aristotele (e, in genere, dalla sapienza greca), sia dalla tradizione spirituale antica ed è quello di «misura», «moderazione», «giusto mezzo». Potremmo chiamarla *medietà* o, con termine più comprensibile, *equilibrio*! È, d'altra parte, noto che questo era l'ideale della sapienza greca: il *métron áriston*, la «giusta misura», tradotta pure in quel *medén ágan*, il «niente di troppo» attribuito a Solone e posto col socratico *gnothi seautón* su di uno dei due frontoni del tempio di Apollo in Delfi.⁴¹ La definizione,

dilucide) Tommaso riassume uno dei più lunghi racconti dei padri del deserto (in PL 73 le cc. 897-900 dei *verba seniorum!*). Di esso se ne conosce solo la versione latina di Pelagio e Giovanni (P); il testo è conservato nella *Collez. Sistem.* VII, 31. Già all'inizio del VI secolo circolava in Occidente un vasto *corpus* di testi del monachesimo antico, benché indicati come opera di san Girolamo. Tommaso ha molto coltivato l'aspetto «storico-positivo», oltre che biblico, dell'indagine teologica (*sacra doctrina*); in questo, però, è stato poco seguito dai suoi commentatori, preferendo evidenziare l'apparato filosofico da egli messo in atto. Sulla formazione e le traduzioni delle sillogi di apoftegmi, cf. C.M. BATTLE, *Die «Adhortationes sanctorum Patrum» [=Verba Seniorum] im lateinischen Mittelalter*, Aschendorff, Münster 1972.

³⁹ Nella trattazione della prudenza della *Summa theologiae* scompaiono i riferimenti a Cassiano; di discrezione si parla però riguardo alle osservanze monastiche: cf. II-II, q. 188, a. 6c, ad 3; a. 7, ad 2.

⁴⁰ Tr. it. in ANONIMO DEL XIV SECOLO, *La nube della non-conoscenza e gli altri scritti*, Ancora, Milano 1997, 277-297. Sull'argomento generale quanto all'aspetto storico, mi limiterei a richiamare CANÉVET, *Le discernement spirituel* e le sempre molto utili voci: «Discernement des esprits», in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. III, 1222-1291 e A. CABASUT, «Discretión», *ivi*, 1311-1330. Oltre a quanto già citato, cf. pure M. RUIZ JURADO SJ, *Il discernimento spirituale. Teologia, storia, pratica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997; C.A. BERNARD, *Teologia spirituale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 383-392.

⁴¹ Nel contesto delle virtù cardinali, questa dimensione appartiene pure alla virtù della temperanza; al riguardo, san Tommaso avvertirà che «temperantia, secundum quod perfecte habet rationem virtutis, non est sine prudentia» (*STh* II-II, q. 141, a. 1, ad 2); su questo cf. M. SEMERARO, «La temperanza», in R. BOCCARDO (a cura di), *Le virtù cristiane*, Messaggero, Padova 2019, 81-105.

pertanto, di virtù, che Aristotele ci ha lasciato, è questa: «*habitus* elettivo (= disposizione concernente la scelta) consistente in medietà (*mesóteti*) in rapporto a noi, determinata in base ad un criterio, e precisamente al criterio in base al quale determinerebbe l'uomo saggio (o, anche, prudente: o *phrónesis*) la virtù trova e sceglie il mezzo».⁴² Il senso aristotelico della *phrónesis* (e della *sophrosyne*/temperanza) è, insomma, quello di una moderazione che sfugge l'eccesso, la dismisura (*hybris*) in senso anche psicologico. È, in fin dei conti, una regola di vita anche «religiosa» che esclude gli eccessi della pusillanimità e del prometeismo.⁴³ Aderendovi, Tommaso dirà che «*virtus est medium inter passiones, non quasi aliqua passio media; sed actio quae in passiones medium constituit*».⁴⁴

Negli apoftegmi dei padri del deserto non mancava di sicuro la denuncia dell'eccesso e l'esortazione alla moderazione. Sia sufficiente il detto che segue, interessante anche perché aiuta ad avere il senso antropologico (ossia commisurato alla propria condizione umana e spirituale) e non matematico della *misura*:

Un fratello chiese ad alcuni padri se è contaminato chi s'intrattiene con i pensieri impuri. La questione fu esaminata, e alcuni dicevano: «Sì, è contaminato»; altri invece dicevano: «No, perché altrimenti noi uomini dappoco non potremo essere salvati, ma l'importante è non realizzarli concretamente». Allora il fratello andò da un anziano più provato e lo interrogò su questo argomento. Quello gli disse: «A ciascuno è richiesto secondo la sua misura». Il fratello allora supplicò l'anziano dicendo: «In nome del Signore, spiegami questa parola!». Gli disse l'anziano: «Supponi che ci sia qui un oggetto desiderabile e che entrino due fratelli, uno che si trova ai gradi elevati [della virtù] e l'altro a un grado inferiore. Se il pensiero di colui che è perfetto dice: "Vorrei possedere questo oggetto", ma egli non v'indugia, anzi lo tronca subito, non ne è contaminato. Chi poi non è ancora giunto ai gradi elevati, se desidera [l'oggetto] e s'intrattiene con quel pensiero, ma non lo prende, non è contaminato».⁴⁵

Gli antichi padri avvertivano pure circa l'illusione diabolica che, con la scusa di una pratica eccessiva di esercizi ascetici e sconsiderata di opere buone, fa dimenticare il loro orientamento al fine ultimo, che è Dio. Il nemico, infatti, è ben capace di profittare delle opere virtuose

⁴² *Etica Nicom.* II,6, 1106b 36-1107a 1.

⁴³ Cf. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, 173-191.

⁴⁴ *De virtutibus* q. 1, a. 1, ad 15. Cf. J. DE FINANCE SJ, *Etica generale*, PUG, Roma 1997, 388-389.

⁴⁵ *Coll. Sistem.* X, 112; cf. *Serie Anon.* N 216. La questione era già stata tratta da Aristotele, il quale distingueva il «mezzo secondo la proporzione aritmetica», che è uno e identico per tutti e il «mezzo in rapporto a noi [...] che non è né in eccesso né in difetto: ma questo non è uno e identico per tutti» (*Etica Nicom.* II,6, 1106b).

per sedurre e suscitare l'orgoglio. Abba Poimen diceva: «tutto ciò che passa la misura proviene dai demoni».⁴⁶ L'immagine più efficace, però, ci giunge da Antonio il Grande del quale si racconta:

Nel deserto c'era un tale che cacciava belve feroci; e vide il padre Antonio che scherzava con i fratelli e se ne scandalizzò. Ma l'anziano, volendo fargli capire che occorre talvolta accondiscendere ai fratelli, gli dice: «Mettili una freccia nel tuo arco e tendilo». Egli lo fece. Gli dice: «Tendilo ancora», e lo fece. Gli dice un'altra volta: «Tendilo». Il cacciatore gli dice: «Se lo tendo oltre misura, l'arco si spezza». L'anziano gli dice: «Così accade anche nell'opera di Dio: se coi fratelli tendiamo l'arco oltre misura, presto si spezzano. Perciò talvolta bisogna essere accondiscendenti con i fratelli». Ciò udendo, il cacciatore fu preso da compunzione e se ne andò molto edificato. E anche i fratelli ritornarono confortati ai loro posti.⁴⁷

Sarà, però, ancora Cassiano a dare una prima sistemazione a questa dottrina.⁴⁸ Nel linguaggio della tradizione spirituale questo richiamo alla moderazione è spesso sostenuto dal rimando all'idea di *via regia* che ha il suo fondamento biblico in Nm 20,17 ed è quel sentiero percorribile solo da chi pone il proprio agire sotto il costante controllo del discerni-

⁴⁶ *Serie Alf.* Poimen 129.

⁴⁷ *Serie Alf.* Antonio 13. Una simile storia, ma riferita all'evangelista Giovanni, si trova nella *Coll.* 24, 21 di Cassiano ed è citata dall'Angelico in *STh* II-II, q. 168, a. 2 co., interpolata però con l'apoftegma di Antonio il Grande (evidentemente noto a Tommaso). L'immagine dell'arco teso è presente in vario modo nella classicità greco-romana; nel senso usato da Antonio e Cassiano si trova in una favola di Fedro (*De lusu et severitate*: 3,14,10) dove Esopo, deriso perché sta giocando coi fanciulli, si difende dicendo: «Cito rumpes arcum, si tensum habueris; at si laxaris, cum volens erit utilis (romperai presto l'arco se lo terrai sempre in tensione; se però lo metterai a riposo, te ne potrai servire quando vorrai)»; pure SENECA, nelle *Lettere a Lucilio* raccomanda: «dandum est aliquo intervallo animo, ita tamen ut non resolvatur, sed remittatur» (XV, 6). Ne deriverà il proverbio medievale: «absque modo tractus saepissime frangitur arcus (l'arco troppo teso spesso si rompe)» (WIPPONE, *Proverbia*: PL 142, 1264).

⁴⁸ In Cassiano si riscontra già il connubio fra *discretio* e prudenza, ad esempio nel ricorso all'espressione *prudens discretio* nel *De coenobiorum institutis* VI, 41: PL 49, 266. Si tratta dell'invito di Abba Macario a praticare il digiuno e la continenza: «Il monaco deve praticare il digiuno come se dovesse essere unito al suo corpo per cento anni, ma deve ugualmente frenare i moti dell'anima, dimenticarsi delle offese, eliminare la tristezza (= *accidia*) ed anche sprezzare i dolori e i danni sofferti come se fosse destinato a morire ogni giorno. *In illo namque utilis est prudensque discretio*». La *discretionis prudentia* si ritroverà in Riccardo di San Vittore (cf. *Benjamin minor* 68: PL 196, 49 con riferimento a Giuseppe l'Egiziano); la stessa idea sarà nella *Regula* di san Benedetto con riferimento all'abate.

mento. «Via regis semper incedens» è l'indicazione che Cassiano non trascura di offrire,⁴⁹ descrivendola abbondantemente nella *Coll. II*:

Il bene del discernimento deve essere ottenuto con ogni sforzo attraverso la virtù dell'umiltà, che può preservarci da entrambi gli eccessi. È una antica massima quella che dice *akrotétes isotétes*, ovvero che gli estremi sono uguali. L'eccesso dei digiuni e l'ingordigia conducono allo stesso unico fine e l'eccessivo prolungamento delle veglie così come il torpore del sonno pesante si avventano sul monaco con il medesimo danno [...]. Perciò, come dice l'Apostolo, *con le armi della giustizia a destra e a sinistra*, bisogna proseguire con la giusta moderazione e così, sotto la guida del discernimento, proseguire fra i due eccessi, in modo da non lasciare che siamo sviati dal sentiero della moderazione che proviene dalla tradizione né che cediamo, per dannosa incuranza, ai desideri della gola e del ventre.⁵⁰

Sotto questo aspetto il discernimento spirituale si avvicinerà molto alla virtù greca della *phrónesis* ed avrà così molta influenza nella tradizione latina medievale e, ovviamente, anche in san Tommaso. Nel già ricordato commento alle *Sentenze*, dove cita Antonio il Grande, egli scriverà: «oportet quod per rationem, quam perficit prudentia, et rectam facit, praestituatur finis aliis virtutibus, non solum communis, sed etiam proximus, qui est attingere medium in propria natura».⁵¹ Nel linguaggio dell'Angelico, *l'attingere medium* sarà, anche per la virtù della prudenza, espresso con termini quali *moderari*, *moderatio*, *modus*, *mensura*... per indicare la scelta di mezzi appropriati per il raggiungimento del fine e questo mediante la giusta misura. Questo vale, ovviamente, anche nella vita spirituale. Scrive, infatti:

La macerazione del proprio corpo, fatta ad esempio con veglie e digiuni, non è accettata a Dio se non in quanto è azione virtuosa: e ciò esige che sia fatta con la debita discrezione, in modo cioè da frenare la concupiscenza senza gravare troppo la natura [...]. Per questo l'Apostolo [Rm 12,1] dopo avere esortato a offrire i nostri corpi come sacrificio vivente santo e gradito a Dio, aggiunge: «il vostro culto sia ragionevole».⁵²

⁴⁹ Cf. *Coll. II*, 9. Per questo tema e per le altre due immagini del cambiavalute e dell'ambidestro cui ricorre Cassiano per precisare il ruolo del discernimento nella vita spirituale, cf. M.-D. WEILL, «Le discernement des esprits chez saint Jean Cassien», in *Vies consacrées* 86(2013)1-2, 48-58; 120-133.

⁵⁰ *Coll. II*, 16. La frase *akrotétes isotétes* è resa in latino con *extremitates aequalitates*. L'affermazione è classica e si trova già nell'*Etica eudemia* III, 7. 1234 di Aristotele: «spesso gli estremi stanno insieme».

⁵¹ *Super Sent.* III, d. 33, q. 2, a. 5.

⁵² *STh II-II*, q. 88, a. 2, ad 3. La questione era già stata trattata in *Super. Sent.* III, d. 27, q. 3, a. 3 dove la domanda era se occorra moderazione anche nell'amore col quale

Discernimento e *gnome*

Come già sottolineato, allorché nella *STh* II-II Tommaso tratterà appositamente della virtù della prudenza non farà più menzione del discernimento: i suoi caratteri fondamentali saranno ormai fedelmente attribuiti a tutti gli atti prudenziali. Ciò nonostante, sarà possibile situare il discernimento all'interno della virtù della prudenza e precisamente fra quelli che san Tommaso indica come atti potenziali della prudenza; in modo specifico in quella che egli chiama *gnome*. È quanto scrive J. Pegon portando a conclusione gli interventi sul discernimento spirituale scritti per il *Dictionnaire de Spiritualité* e congetturando che Tommaso abbia volutamente abolito il termine proprio per integrarlo nella sua teologia.⁵³

Non è il luogo per discutere questa ipotesi e vagliarne le ragioni; è tuttavia suggestivo tenerne conto anche per vedere come e quanto essa ci permette di accedere a questioni teologiche e morali più recenti. Cosa è, infatti, la *gnome*?

Il termine ha nove ricorrenze nel NT dove indica una disposizione dell'animo e, anche, un'opinione, un parere, un giudizio, una decisione. Quanto all'uso teologico, san Giovanni Damasceno scrive che questo vocabolo giunge ad avere ben ventotto significati.⁵⁴ La cosa, però, non ha qui importanza, giacché il concetto Tommaso lo desume direttamente da Aristotele, che con la *gnome* designa un giudizio indulgente, benevolo e, al tempo stesso, equo. Più ragionevole che razionale, si direbbe.⁵⁵ Sotto il profilo lessicale, per darne il primo significato di *gnome* il

amiamo Dio. La risposta – richiamando san Bernardo – alla fine è la seguente: «hoc quod dicitur quod caritas non habet modum, intelligitur quantum ad actum quem caritas elicit, non quantum ad actus quos imperat: quia illi modos accipere debent ex ratione proprii objecti circa quod fiunt»; come dire che l'amore verso Dio deve essere totale, ma gli atti con i quali lo si manifesta debbono essere moderati e proporzionati. C'è pure un altro testo nel quale, riferendo questa volta san Girolamo, Tommaso scrive: «quanto alla fede, alla speranza e alla carità, l'uomo deve impegnarsi senza misura ed anzi, quanto più crede, spera e ama tanto meglio è; per questo è scritto: *amerai il Signore Dio tuo* ecc. (Dt 4,5). Negli atti esteriori, però, è doveroso mettere in atto la moderazione, l'equilibrio»: cf. *In ep. ad Rom.* c. XII, lib. 1; per san Girolamo, cf. *Epist.* CXXX, 111: PL 23, 116-117.

⁵³ Cf. «Discernement des esprits», in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. III, 1288.

⁵⁴ *De fide orthodoxa* XIII, 14: PG 94, 1045.

⁵⁵ Il termine è, in ogni caso, anche in Aristotele davvero di difficile traduzione. Potrebbe indicare una «comprensione che rende indulgenti», o il discernimento di ciò che in una concreta situazione è per quella persona secondo la giusta misura. Nel tentativo di tradurre quel che egli stesso ritiene intraducibile, Aubenque spiega così: «Vuol dire, per chi vive in un mondo impreciso, non cercare di imporvi la giustizia troppo radicale del numero; vuol dire, per chi è mortale, non giudicare le cose mortali alla luce dell'immortale; vuol dire, per chi è uomo, avere pensieri umani. L'uomo di giudizio sa

Rocci cita un passo di Teognide il quale lamenta che i suoi concittadini «né il bene né il male più sanno distinguere»: siamo, dunque, in pieno ambito di «discernimento» ed è, appunto, con questa parola che A. Plebe traduceva la *gnome* nella sua edizione dell'etica di Aristotele. Tra i vari significati c'è pure quello di una benevola disposizione dell'animo nella formulazione di un giudizio, che è poi l'«indulgenza» con cui C. Mazzarelli traduce, a sua volta, il termine in una sua traduzione dell'*Etica Nicomachea*.⁵⁶ Ciò premesso, a noi interessa l'uso che ne ha fatto san Tommaso nell'organizzazione della dottrina sulla virtù della prudenza.

Tutto si trova praticamente in *STh* II-II, q. 51, a. 4, dove l'Angelico domanda *se la gnome sia una virtù speciale*. La questione è interamente dedicata a quelle che l'Angelico chiama «parti potenziali della prudenza». Fino a questo punto Tommaso aveva attribuito alla virtù della prudenza tre atti: il ricercare per deliberare, il giudicare e il comandare, ossia applicare le cose deliberate e giudicate. A ciascuno di questi atti corrisponde una virtù distinta. Ora, però, Tommaso giunge a parlare di «parti potenziali», di ciascuna delle quali può dirsi che applica, benché non in maniera piena ma comunque necessaria, la virtù principale della prudenza. «Virtù aggiunte, che sono quasi le sue parti potenziali», scrive all'inizio della questione 51.

Fin da subito, in ogni caso, sarà da tenere per ferma la stretta e intima connessione fra queste tre parti potenziali. Sono, dunque, la *eubulia*, che è l'*habitus* che rende l'intelletto idoneo, o capace di una deliberazione effettuata sulla base di un consiglio buono. Di *eubulia* hanno bisogno sia la *synesis*, che è la virtù destinata a ben giudicare (analizzare e risolvere) le ordinarie situazioni concrete sulle quali ha indagato la *eubulia*, sia la *gnome*. Anch'essa, come la *synesis*, è relativa a un giudizio rispetto a questioni non speculative, bensì ad azioni particolari; qui, però, si tratta di situazioni che hanno un carattere di eccezionalità, sono fuori dall'ordinario e richiedono, perciò, una speciale acutezza e perspicacia. «La *synesis* è fatta per giudicare secondo verità di tutto ciò

che la scienza può diventare inumana, quando (benché rigorosa) cerca di imporre le sue determinazioni a un mondo che forse non è fatto per riceverle. Al rigore della scienza, che può essere violenza, l'equo oppone l'indulgenza del giudizio [...]. A questo "sapere" umano, umano per i suoi limiti, ma umano anche per la sua attenzione all'uomo, il pensiero greco tradizionale aveva sempre riconosciuto un valore morale [...]. Aristotele fa rivivere, forse involontariamente, il vecchio fondo di saggezza gnomica e tragica che lo abita: in *phronesis* continua a risuonare l'appello ad un "pensiero umano" *anthropina phronein*, che riassume la vecchia saggezza greca del limite» (AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, 167-168).

⁵⁶ Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Laterza, Bari 1957; ID., Bompiani, Milano 2000.

che segue le leggi comuni. Ma ci sono altre cose che vanno giudicate prescindendo dalle leggi comuni», si legge in *STh* II-II, q. 51, a. 4, ad 1.⁵⁷

In quanto sua parte potenziale, la *gnome* ci rivela pure che è compito della virtù della prudenza valutare le circostanze nelle quali un atto si produce e questo non per limitare la libertà e, quindi, la responsabilità, bensì per ampliarne la portata. Emerge così anche la nozione di *kairós*: saperlo cogliere è, appunto, esercizio della virtù della prudenza.⁵⁸ È una dimensione della prudenza, questa, da riscoprire oggi e da rimettere in luce. La colse certamente il p. Häring, il quale svolgendo ne *La Legge di Cristo* il trattato sulle virtù cardinali assegnava alla prudenza il compito privilegiato di «rendere trasparente la situazione, anche la più oscura, per scoprirvi la volontà di Dio» e spiegava la *gnome* come «il senso della situazione, la tempestività morale».⁵⁹

Dovere della *gnome*, infatti, è intervenire laddove non è possibile procedere secondo le leggi comuni. Essa, proprio per questo non punisce, o condanna, ma conduce a un giudizio che sarà certamente vero ed equo, ma al tempo stesso pure benevolo e benigno. Tommaso spiega che in tali circostanze «bisogna giudicare in base a principi più alti delle leggi comuni, alle quali si attiene la *synesis*» e aggiunge che il giudizio che così è formulato «va desunto dai principi propri di ciascuna cosa», ossia non può essere elevato a principio generale.⁶⁰ Occorre, allora, individuare quali possano essere questi *altiora principia*, che fanno della *gnome* una *altior virtus iudicativa*.⁶¹

⁵⁷ Per approfondire tale grave questione, cf. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1995, 256-284 (si tratta del c. VII: *Virtù e saggezza pratica*, dove, con rimandi a san Tommaso, l'autore studia pure la questione della necessità e dell'insufficienza delle norme).

⁵⁸ Cf. AUBENQUE, *La prudenza in Aristotele*, 110-120. Non mancano, nelle spiegazioni di Aristotele, richiami all'esercizio della medicina, o della navigazione: arte del medico è quella di adattare la medicina alla situazione concreta del malato, come quella del navigatore è esaminare non soltanto la direzione, ma le correnti e i venti. Per questi esempi classici anche nell'esercizio del discernimento pastorale, cf. M. SEMERARO, «Un discernimento che accompagna la persona», in *La Rivista del Clero Italiano* 11(2019), 727-741. Per san Tommaso, cf. più avanti la nota 63.

⁵⁹ Cf. HÄRING, *La legge di Cristo*, vol. III, 25, dove si rimanda a *STh* I-II, q. 57, a. 6.

⁶⁰ Cf. J. SAENZ DE AGUIRRE, *De virtutibus et vitiis disputationes ethicae*, Ex typ. Antonii de Rubeis, Romae MDCCXVII, 454-456. Questo autore definisce la *gnome* come l'*habitus* che rende propensi a giudicare con clemenza seguendo le norme della ragione e allontanandosi dall'osservanza puramente esteriore, o materiale della legge, laddove appare con una certa evidenza che un comportamento diverso non rientrerebbe nell'intenzione e nella volontà del legislatore. Lo stesso autore raccomanda di tenere distinta la *gnome* dalla *epikeia*. Si tratta, infatti, di *habitus* diversi rientrando questa nell'ambito della giustizia e quella, invece nella virtù della prudenza (cf. *ivi*, 455).

⁶¹ Riterrei che il concetto e la funzione della *gnome*, per quanto il termine non sia usato, siano egregiamente descritti da Abbà in *Lex et virtus*, laddove egli tratta della

Nello sviluppo di questo articolo, san Tommaso non offre alcun esempio, né riferimenti biblici.⁶² Al riguardo, i commentatori richiamano in genere il Decalogo sulla giustizia, per cui è doveroso restituire un deposito al legittimo proprietario (cf. CCC n. 2409). Ciò premesso, potrebbero esserci delle circostanze in cui l'osservanza della norma porterebbe a un *empasse*, o addirittura a una contraddizione: ad esempio, la restituzione di un'arma a un proprietario che la richiede, ma con l'intento di usarla per uccidere. L'osservanza della legge, in questo caso, sarebbe contraria allo scopo della legge medesima, o a una Legge superiore! Cosa fare in tali evenienze? Ecco un importante indizio sulla necessità di ricorrere a un «principio superiore»: dove il buon senso morale non è sufficiente, si rende necessario il ricorso alla virtù della *gnome*.⁶³

insufficienza della legge per la genesi della virtù e conclude: «Legge e virtù non stanno semplicemente nel rapporto direzione – esecuzione. Il virtuoso supera la legge, risalendo al principio stesso da cui riceve senso la legge, e cioè al bene umano-divino, al quale la virtù inclina in modo tale che il soggetto è in grado di ricercarne da sé una definizione appropriata alle circostanze, di decidersi liberamente per esso e di conformarvi l'azione». Cf. ABBÀ, *Lex et virtus*, 249. Tutto dedotto dal commento di Tommaso al detto paolino «Ubi Spiritus Domini, ibi libertas» (2Cor 3,17): detto che ricorre ben venti volte nell'insieme delle sue opere.

⁶² Come esempio si potrebbero addurre la «giustizia» di Giuseppe il quale, nel suo discernimento sulla volontà di Dio conosciuta nel sogno, sceglie di non osservare la legge mosaica sul ripudio di Maria, trovata incinta; si potrebbero richiamare anche le dispute di Gesù sull'osservanza del sabato.

⁶³ San Tommaso conosce questo genere di situazioni, in cui il sacerdote è chiamato a esercitare un discernimento appropriato. In *Super Sent. IV*, d. 18, q. 1, a. 3, q. 4 co. si legge: «Et quia poenae satisfactoriae infligendae ut medicinae sunt; sicut medicinae in arte determinatae, non omnibus competunt, sed variandae sunt secundum arbitrium medici, non propriam voluntatem sequentis, sed medicinae scientiam; ita poenae satisfactoriae in canone determinatae non competunt omnibus, sed *variandae sunt secundum arbitrium sacerdotis divino instinctu regulatum*. Sicut autem medicus aliquando prudenter non dat medicinam ita efficacem quae ad morbi curationem sufficiat, *ne propter debilitatem naturae majus periculum oriatur*; ita sacerdos divino instinctu motus non semper totam poenam quae uni peccato debetur, *injungit*, ne infirmus aliquis ex magnitudine poenae desperet, et a poenitentia totaliter recedat». Ancora, nel commento a 2Cor 2 scrive: «Diabolus enim multos decept, quosdam scilicet trahendo ad peccatorum perpetrationem, quosdam vero ad nimiam rigiditatem contra peccantes, ut si non potest eos habere per perpetrationem facinorum, saltem perdat quos iam habet per praelatorum austeritatem, qui eos non misericorditer corrigentes in desperationem inducunt, et sic hos perdit, et illos Diaboli laqueus includit. Eccle. VII,17: *noli esse nimis iustus*, et cetera... I Petr. V, 8: *adversarius vester Diabolus*. Et cetera. Et hoc continget nobis, si non remittamus peccantibus» (*Super II Cor.*, cap. 2, lect. 2 [in fine]). Si tratta di principi pastorali davvero molto preziosi!

Si potrà allora procedere col ricorso a due specifici criteri.⁶⁴ Uno è il cosiddetto criterio della *gradualità* per cui, nell'impossibilità di attuare tutto il bene indicato dalla norma, si aprono strade di avvicinamento progressivo.⁶⁵ Sant'Agostino esortava: «Aggiungi sempre, cammina sempre, progredisci sempre: non ti fermare nella strada, non tornare indietro, non deviare... è meglio uno zoppo nella strada che un corridore fuori strada».⁶⁶

Nella conoscenza, nel desiderio e nel compimento del bene c'è sempre uno sviluppo. Citando san Giovanni Paolo II, Francesco nota che «l'essere umano conosce, ama e realizza il bene morale secondo tappe di crescita».⁶⁷ Lo stesso matrimonio, «come segno della perfetta unione che esiste tra Cristo e la sua Chiesa, implica "un processo dinamico, che avanza gradualmente con la progressiva integrazione dei doni di Dio"».⁶⁸ Questo è ancora più vero quando ci si trova con «soggetti che non sono in condizione di comprendere, di apprezzare o di praticare pienamente le esigenze oggettive della legge».⁶⁹ Da qui nasce la necessità di accettare anche degli stadi intermedi, per quanto segnati dal difetto e dal disordine, considerandoli come tappe di avvicinamento alla pienezza del disegno di Dio sul matrimonio e la famiglia. *Cosa puoi fare di più* per rispondere all'amore e alla misericordia di Dio? È la classica domanda del discernimento ignaziano (= *magis*). Sottintende che fra il tutto e il niente ci sono sempre dei gradi intermedi ancora segnati dal disordine, ma che pure è possibile intendere come tappe del ritorno completo a Dio. Un cammino «sempre possibile con la forza dello Spirito Santo».⁷⁰

⁶⁴ Il ricorso ai due criteri che seguono è in relazione con quanto altrove sviluppato e approfondito in merito all'esortazione *Amoris laetitia*. Qui riprendo da M. COZZOLI, «L'attenzione pastorale misericordiosa a famiglie in situazioni di fragilità o di imperfezione nell'Esortazione Apostolica *Amoris laetitia*», in J.M. FAVI (a cura di), *Dio è Misericordia. Testimoni in nome di Dio*. Atti del Convegno del Camillianum 24-25 maggio 2016, Aracne, Roma 2015, 89-118.

⁶⁵ Cf. A. FUMAGALLI, *L'amore in Amoris Laetitia. Idea, cammino, fragilità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017. Cf. pure D. BOGNER, «Un cenno di cambiamento. L'ambivalenza della "gradualità" in *Amoris laetitia*», in S. GOERTZ – C. WITTING (a cura di), *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017, 163-180.

⁶⁶ *Serm.* 169, 18: *PL* 38, 926: «Melius it claudus in via, quam cursor praeter viam».

⁶⁷ FRANCESCO, esortazione apostolica *Amoris Laetitia*, 1 aprile 2016, n. 295: *AAS* 108(2016), 430. Cf. anche GIOVANNI PAOLO II, esortazione apostolica *Familiaris consortio*, 3 febbraio 1982, n. 34: *AAS* 74(1982), 123-125.

⁶⁸ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, n. 122: *AAS* 108(2016), 359; cf. GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n. 9: *AAS* 74(1982) 90; cf. anche FRANCESCO, *Amoris laetitia*, n. 37: *AAS* 108(2016), 324.

⁶⁹ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, n. 295: *AAS* 108(2016), 430.

⁷⁰ FRANCESCO, *Amoris laetitia*, n. 297: *AAS* 108(2016), 431.

L'altro criterio – collegabile al primo – è quello del discernimento *del bene possibile*, ossia quello effettivamente realizzabile dalla persona. Già trattando della *eubulia* nel *Commento alle Sentenze* Tommaso aveva precisato che il bene da essa ricercato non è quello assoluto, bensì quello contingente: «bonum inquiritur convenientibus mediis secundum debitum tempus, et alias circumstantias». ⁷¹ Come è stato opportunamente annotato, il principio del bene possibile non è affatto un espediente per affrontare la delicata questione dell'accesso ai sacramenti da parte dei fedeli divorziati risposati, ma «uno stile di approccio alla vita morale da parte dei cristiani». ⁷² Questo criterio, per di più, fuga la pretesa del tutto o niente: «Tendere alla pienezza della vita cristiana non significa fare ciò che astrattamente è più perfetto, ma ciò che concretamente è possibile. Non si tratta di abbassare la montagna, ma di camminare verso la vetta con il proprio passo». ⁷³

C'è, però, un ultimo e ancora più alto criterio che, mediante l'accoglienza del dono spirituale del consiglio, consiste nell'*esercizio della misericordia*. È stato già ricordato che lo stesso concetto aristotelico di *gnome* include un rimando all'indulgenza, alla benevolenza. A tutto ciò Tommaso apre una strada «teologica» quando nella *Summa theologiae* tratta del dono spirituale del consiglio, il quale, avendone il medesimo oggetto, corrisponde alla virtù della prudenza «sicut ipsam adiuvans et perficiens (come suo aiuto e coronamento)». ⁷⁴

Nell'impostazione di san Tommaso, che vede non soltanto corrispondere a ogni virtù un dono dello Spirito, ma pure a ciascuno di questi una beatitudine evangelica, la più attinente alla virtù della prudenza e al dono del consiglio (che intuiscono il rapporto tra i mezzi di salvezza e il fine) è proprio la quinta beatitudine evangelica: quella della misericordia. «Al dono del consiglio corrisponde specialmente la misericordia, non come a ciò che ne compie le opere, ma come a ciò che ne guida il compimento», ossia in quanto indirizza al fine della salvezza.

⁷¹ *Super Sent.*, III, d. 33, q. 3, a. 1, qc. 3 aveva scritto: «Perfectio autem rationis practicae, sicut et speculativae, consistit in duobus, scilicet in inveniando et iudicando de inventis. Inventio autem in agendis consilium est; et ideo oportet haberi virtutem per quam ratio consilietur; et haec est eubulia, quae secundum philosophum, est rectitudo consilii, qua bonum inquiritur convenientibus mediis secundum debitum tempus, et alias circumstantias; et oportet haberi virtutem qua bene iudicet de consiliatis; et haec est synesis, et gnome, quae qualiter differant, dicitur».

⁷² M.P. FAGGIONI, «Prefazione», in G. DEL MISSIER – R. MASSARO – P. CONTINI, *Per il bene possibile della coppia. Sessualità, dilemmi etici e vita reale*, EDB, Bologna 2019, 5.

⁷³ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La verità vi farà liberi. Catechismo degli adulti* (1995), n. 919.

⁷⁴ *STh* II-II, q. 52, a. 2 co.

Per san Tommaso, in breve, il buon consiglio nel quale si perfeziona la prudenza è soprattutto quello di essere misericordiosi.⁷⁵

Ho cercato di riprendere la nozione aristotelico-tomista della *gnome* con l'intenzione di ricondurla a quel *discernimento spirituale e pastorale* di cui oggi si parla e che Francesco raccomanda. A me pare che questa sia pure l'intenzione del papa. Parlando ai nuovi vescovi nell'udienza del 14 settembre 2017, egli diceva:

Il programma delle vostre giornate romane ha cercato di penetrare il mistero dell'episcopato mediante uno dei suoi compiti centrali, quello di offrire al «gregge in mezzo al quale lo Spirito Santo [ci] ha costituiti come custodi» (At 20,28) quel *discernimento spirituale e pastorale* necessario perché esso raggiunga la conoscenza e la realizzazione della volontà di Dio, nella quale risiede ogni pienezza. Consentitemi pertanto di condividere alcune riflessioni circa questo tema sempre più importante nei nostri giorni, paradossalmente segnati da un senso di autoreferenzialità, che proclama finito il tempo dei maestri mentre, nella sua solitudine, l'uomo concreto continua a gridare il bisogno di essere aiutato nell'affrontare le drammatiche questioni che lo assalgono, di essere paternamente guidato nel percorso non ovvio che lo sfida, di essere iniziato nel mistero della propria ricerca di vita e felicità. È precisamente mediante l'autentico discernimento, che Paolo presenta come uno dei doni dello Spirito (cf. 1Cor 12,10) e san Tommaso d'Aquino chiama *la virtù superiore che giudica secondo quei principi superiori* (STh, II-II, q. 51, a. 4, ad 3), che possiamo rispondere a tale bisogno umano odierno.

Si tratta esattamente della *gnome* di san Tommaso.



Sono in molti gli studiosi che ritengono che il trattato sulla virtù della prudenza, presente nella Summa theologiae sia tra i più completi. La trattazione teologico-morale raggiungerebbe qui il suo apice in quanto questa virtù sovrintende a tutte le altre. Il presente articolo si propone, a partire dalla nozione tomista di gnome, di mettere in rilievo alcuni aspetti di quel discernimento che papa Francesco indica frequentemente come compito e stile della Chiesa di oggi per aiutare l'uomo ad affrontare le drammatiche questioni che lo assalgono.

⁷⁵ «Non sicut elicienti, sed sicut dirigenti» (STh II-II, q. 52, a. 4, resp.). Cf. I. BRIFI, «Richiami alla riflessione di san Tommaso d'Aquino sulla prudenza», in *Communio* 156(1997), 42-43; R. CESSARIO, *Le virtù*, Jaca Book, Milano 1994, 137-140.



Many scholars believe that the treatise on the virtue of prudence, in St. Thomas Aquinas' Summa Theologica is among the most complete. The moral theological treatment would reach its apex here as this virtue is above all the others.

Starting from the Thomist notion of gnome, this article proposes to highlight some aspects of that discernment that pope Francis frequently indicates as the task and style of the Church today in order to help man to face the dramatic issues that assail him.

VIRTÙ – PRUDENZA – DISCERNIMENTO – GNOME – SAN TOMMASO