

ROSMINI, UNA ALTERNATIVA TEOLÒGICA CAUSALITAT I GRÀCIA EN L'ANTROPOLOGIA SOPRANNATURALE¹

per Jaume PONS

I. INTRODUCCIÓ

La figura i el pensament teològic d'Antonio Rosmini Serbati (Rovereto 1797-Stresa 1855) són revaloritzats cada vegada més, principalment a partir del concili Vaticà II. Són nombrosos els estudis monogràfics sobre el «Prete Roveretano», i l'esguard eclesial pot veure avui en Rosmini un exemple de pensador creient, bon guiatge en la recerca d'una

1. Citarem les obres de Rosmini amb les sigles següents: AM = *Antropologia in servizio della scienza morale*, Roma 1954; AS = *Antropologia soprannaturale*, 2 vols., Roma 1983; AEE = *Aristotele esposto ed esaminato*, 2 vols., Padova 1963-1964; DCP = *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma 1981; DBM = *Del bene del matrimonio*, Stresa-Roma 1977; DDC = *La dottrina della carità*, Milano-Domodossola 1943; EC = *Epistolario completo*, 13 vols., Casale Monferrato 1887-1894; FD = *Filosofia del diritto*, 5 vols., Padova 1967-1969; FP = *Filosofia della politica*, Milano 1837; IDS = *Dell'Idea della sapienza*, en IF; IF = *Introduzione alla filosofia*, Roma 1934; IVG = *L'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, Padova 1966; L = *Logica e scritti inediti vari*, 2 vols., Milano 1942-1944; La società = *La società e il suo fine*, en FP 75-554; NS = *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Roma 1934; NSP = *Prefazione*, en NS 1-25; OM = *Opuscoli morali*, Padova 1965: I. *Dottrina del peccato originale*, II. *Le nozioni di peccato e colpa*; P = *Psicologia*, 4 vols., Milano 1941-1951; PA = *Delle sentenze dei filosofi intorno alla natura dell'anima*, en P III, pp. 307-435; POI = *Preliminare alle opere ideologiche*, en NS 1-24; POM = *Prefazione alle opere metafisiche*, en P 1-10; PSCM = *Principi della scienza morale*, Milano 1941; R = *Il Rinnovamento della filosofia in Italia proposto dal Conte Terenzio Mamiani della Rovere*, 2 vols., Milano 1941; RAZ = *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*, Prato 1882; SF = *Sistema filosofico*, en IF 209-285; Storia = *Storia dell'amore*, Padova 1975; T = *Teosofia*, 8 vols., Roma 1938-1941; TCM = *Trattato della coscienza morale*, Roma 1954; VGP = *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche. Con altri opuscoli*, Padova 1970.

Donar bibliografia sobre els temes implicats o derivats de la qüestió que tractarem, absorbiria bona part de l'espai d'aquest article. Ens permetem d'ometre-la havent-hi a disposició de l'estudiós

millor comprensió del missatge cristià sobre l'home². L'estudi de l'autor

l'obra de C. BERGAMASCHI, *Bibliografia rosminiana*, 7 vols., Milano 1967 - Stresa 1989, amb els índexs corresponents; ens hi referirem amb la sigla CB. Pel que fa a la qüestió específica que tractarem no coneixem autors que l'hagin estudiada particularment. CH. BOYER, bon expositor de AS fins al capítol de la gràcia deïforme, passa simplement per alt el caràcter objectiu de la «causa formal» rosminiana (cf. *L'antropologia soprannaturale nella concezione rosminiana*, en *Studi rosminiani*, Milano 1940, pp. 53-76). Estem d'acord amb l'observació que fa al respecte B. BRUNELLO: si no es té en compte la naturalesa objectiva de la causa formal rosminiana, tot el sistema antropològic de l'autor es converteix en una sèrie d'incoherències, si no d'errors (cf. *Rosmini e noi*, dins *Convivium* nov.-des. [1943] 275-291; 290). Una substancial exposició, més aviat resum de les pàgines rosminianes sobre la forma objectiva, es pot trobar en F. SCOLARI, *L'uomo santificato secondo l'antropologia soprannaturale di A. Rosmini*, Stresa 1990, pp. 48-51. Més breu encara és el resum que ens ofereix G. TAVERNA en *Antropologia e religione in Antonio Rosmini*, Stresa 1987, pp. 91-93.

Gairebé total és també la manca d'estudis estrictament antropològics del tema rosminià de la causalitat formal, de manera que els investigadors s'han limitat a l'àmbit gnoseològic de la recerca, encara que els seus resultats es projectin naturalment cap a l'antropologia. Cal citar-ne alguns, entre els principals i relativament recents: M. T. ANTONELLI, *Note sul problema della trascendentalità e dell'oggettività nella duplice interpretazione di E. Vacherot e di A. Rosmini*, Domodossola 1953; S. BENVENUTTI, *Il valore dell'oggettività nella filosofia di Antonio Rosmini*, dins *Atti del congresso internazionale di filosofia Antonio Rosmini, Stresa-Rovereto 20-26 Luglio 1955*, 2 vols., Firenze 1957, pp. 403-412; G. BOZZETTI, *Opere complete*, Milano 1966, II 2.186-2.194; II 2.476-2.480; III 3.022-3.030; III 3.341-3.350; G. DEL DEGAN, *Tematica teologica dell'intuito rosminiano*, dins *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura* (citad RR) III-IV (1967) 318-327; C. GIACON, *L'oggettività in Antonio Rosmini*, Milano-Genova 1960; M. F. SCIACCA, *Interiorità oggettiva*, Milano 1967; i finalment, les diverses col·laboracions en el volum *L'essere ideale e morale in Antonio Rosmini. Atti delle riunioni filosofiche di Stresa negli anni 1952 e 1953*, Domodossola-Milano, s.f.: C. RIVA, *Il concetto di forma oggettiva* (pp. 13-22); G. BONAFEDE, *L'essere ideale come oggetto e come forma*, (pp. 100-107); P. PRINI, *Appunti critici sopra il concetto rosminiano della «forma oggettiva»* (pp. 174-180). L'última introducció genèrica al pensament teològic de l'autor és la de G. LORIZIO, *Rosmini teologo*, dins l'obra dirigida per P. ZOVATTO, *Introduzione a Rosmini*, Stresa-Trieste 1992, pp. 17-76.

Les obres de Tomàs d'Aquino seran citades amb les sigles de l'*Index Thomisticus*. Entre les principals: CBT = In. Boeth. de Trin.; CDN = In De div. nom.; OTT = Comp. theol.; QDP = Qu. disp. de pot.; QDV = Qu. disp. de ver.; QDW = Qu. disp. de virt.; RPS = Report. in Ps.; SCG = Sum. c. gent.; ISN etc. = In I Sent. etc.; ST1, ST2, ST3, ST4 = STh 1, STh 1-2, STh 2-2, STh 3; co = corpus, sc = sed contra, ag = argumentum (objecció), ra = responsio a ag; la numeració que acompanya la sigla correspon a les divisions i subdivisions de l'obra: qüestió-article, llibre-capítol, distinció-qüestió-article o encara d'altres.

2. «Uomini di cultura e di studio, ecclesiastici o laici, desiderano accostarsi ai suoi scritti, per ritrovare le ragioni supreme del sapere, alla luce del suo esempio di credente e di filosofo, apprezzando il suo modo di accostarsi a Dio attraverso la scienza e la filosofia, riconoscendo l'opportunità della sua ricerca al fine di conformare il valore della verità di fede e del messaggio cristiano sull'uomo e sul suo ruolo nel mondo» (JOAN PAU II als capitulars de l'*Istituto della Carità*, fundat per Rosmini [10-11-1988]; *Osservatore Romano*, num. 38.999, pp. 1 i 3). La relativa abundància de tesis doctorals sobre l'autor demostra que ha canviat el panorama dels estudis rosminians d'ençà que C. Riva, actual bisbe auxiliar de Roma, afirmara que «Rosmini teologo è tutto da scoprire». Entre nosaltres coneixem tan sols les tesis doctorals de B. LÓPEZ-RIOBOO, *La crítica de Rosmini a la gnoseología de Kant*, Madrid 1977, J. A. JORDÁN SIERRA, *Hombre, comunicación y educación en Rosmini*, Universitat Autònoma de Barcelona 1986, i la nostra, *Persona. Estudio filosófico-teológico de la antropología rosminiana*, Facultat de Teologia de Catalunya 1990. Quan el lector tindrà aquest article a les mans, suposem que haurà estat defensada la tesi de F. FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, *Verdad y conciencia moral en A. Rosmini*, presentada a l'Institut Joan Pau II de la Universitat Lateranense.

presenta en els nostres dies menys dificultats que en altres temps. S'ha pogut precisar amb prou serenitat l'abast prudencial del decret *Post obitum* i s'han pogut aclarir moltes qüestions internes del sistema. Una lectura eclesial de les famoses proposicions condemnades —encara que mai qualificades com a errònies— resulta actualment plausible³.

La sospita de llunyania de la fe s'ha apartat a poc a poc de la doctrina rosminiana gràcies als pacients comentaris sistemàtics de les quaranta proposicions, sorgits de la part rosminiana, des de G. Morando⁴ fins al més recent de G. Giannini⁵. Tots han tingut sota els ulls l'únic comentari considerat «oficial», del cardenal C. Mazzella, encara que publicat anònim⁶. El decret *Post obitum* té un veritable interès hermenèutic, donat el contrast intern d'energia i inconclusió que s'hi observa i que li dona un ben mesurat caire *dubitatiu*⁷. De fet, no talla el pas a la investigació ni al diàleg amb el magisteri, ja iniciat sota el pontificat de Pau VI i actualment en curs. Les característiques del *Post obitum* inclinen a interpretar-lo com una d'aquestes «intervencions d'ordre prudencial» del magisteri «en matèria en ella mateixa no irreformable»⁸.

I, tanmateix, sorprèn de debò que, a l'època del «gir antropològic de la teologia», continuï essent pràcticament ignorada l'*Antropologia*

3. L'oposició intraeclesial contemporània o immediatament posterior a Rosmini (principalment A. Ballerini, M. Liberatore, G. M. Cornoldi, T. Zigliara i el cardenal C. Mazzella, autor del comentari semioficial a les proposicions condemnades), afavorí interpretacions interessades de l'autor, en sentit ontologista (G. Bonafede i C. Fabro encara avui) o kantianista (línia de B. Spaventa, D. Jaja i G. Gentile, fins a U. Spirito). El temps, però, ha treballat a favor de Rosmini, puix que ha perdurat fins a imposar-se pacíficament una línia de discussió més serena, que, recollint la tradició dels millors rosminians contemporanis de l'autor (L. Gastaldi, P. M. Ferré, A. Pestalozza, G. Buroni, A. Moglia, S. Casara, F. Angeleri, M. A. Billia, entre els més importants), passa per G. i D. Morando, F. Piamontese, G. Bozzetti, M. F. Sciacca, G. Pusineri, fins arribar als actuals C. Riva, R. Bessero Belti, P. Prini, C. Bergamaschi, P. P. Ottonello i M. A. Raschini, G. di Napoli, G. Giannini, etc. Avui és comunament acceptada la possibilitat d'una lectura catòlica de les tesis rosminianes.

4. *Esame critico delle XL proposizioni rosminiane condannate dalla S.R.U. Inquisizione*, Milano 1905.

5. *Esame delle quaranta proposizioni rosminiane*, Genova-Stresa 1985. És interessant, pel mètode d'examen comparat de les proposicions rosminianes amb les seves contradictries, el treball del rosminià G. CALZA, anterior a 1898, però no publicat fins fa poc, *Esame delle quaranta proposizioni*, RR IV (1988) 398-539; mereix especial menció l'estudi de F. DI MONTEBUGNOLI, *Le quaranta proposizioni condannate di A. Rosmini davanti al tribunale della onestà e della ragione*, Pistoia 1914. Hem estudiat sol·licitament el tema en excursus de la nostra tesi, citada anteriorment.

6. *Rosminianarum propositionum quas S.R.U. Inquisitio, approbante S.P. Leone XIII, reprobavit, proscriptis, damnavit, Trutina theologica*, Romae 1892.

7. Cf. G. GIANNINI, *Esame delle proposizioni teologiche delle «quaranta»*, dins RR LXXIX (1985) 1-19; 1.

8. Cf. num. 24 de la Instrucció sobre la vocació eclesial del teòleg *Donum veritatis*, de 24 maig de 1990: AAS (1990) 1550-1570.

soprannaturale d'aquest autor⁹, principalment sabent que l'obra no ha proporcionat cap de les quaranta proposicions condemnades. S'hi tracten de forma substancialment completa els temes de la gràcia i el pecat, nuclis de tota antropologia teològica. Treball extens —956 pàgines, en dos volums, segons l'edició crítica—, d'estructura coherent, forma unitat amb la precedent antropologia filosòfica de l'autor¹⁰; ambdues engalzen perfectament en el disseny general de les obres rosminianes. L'autor volgué bastir un sistema filosòfic útil per a la teologia¹¹, i l'*Antropologia soprannaturale*, primera i única obra *exclusivament* teològica de l'autor, és la prova de la seva validesa¹². Oportunament n'indicarem, al llarg de l'article, les característiques, mèrits i significat dins el sistema. Fent via, entrarem directament a tractar el nucli sistemàtic de l'*Antropologia soprannaturale*, el qual preanuncia una tal refosa de temes i reorganització de tractats, que autoritzen a parlar d'una autèntica alternativa teològica.

Presentarem la *solució rosminiana* a la discussió del tema de la causalitat —eficient o formal— en el tema de la gràcia, els seus *pressupòsits* i les seves *conseqüències*. Lògicament, abans hi haurà el *plantejament del problema*: la consideració dels recents intents de solució dins el marc de referència de la doctrina de sant Tomàs ens permetrà de connectar què és el que en el fons es discuteix realment. Esperem de poder mostrar en la *conclusió* fins a quin punt l'aportació rosminiana pot interessar a l'antropologia teològica actual.

II. PLANTEJAMENT DEL PROBLEMA

L'estudi del fet de la gràcia des del punt de vista causal pot ser considerat com un dels punts morts de la teologia actual. És una situació simptomàtica que convé d'analitzar en connexió amb la prudent vacil·lació d'un sant Tomàs que, en aquest punt tant delicat, sembla temptejar

9. No figura, p. ex., entre els 1.458 títols d'estudis antropològics registrats per M. LANDMANN, *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankes*, Freiburg-München 1962; antropologia religiosa en els núms. 1.346-1.458.

10. AS estava pensada com la segona part, teològica, d'una única antropologia. La primera part, filosòfica, porta el títol que correspondria a tota l'obra: *Antropologia in servizio della scienza morale*. El títol *Antropologia soprannaturale* és usat sovint per l'autor i, per tant, autèntic.

11. Cf. *Degli studi dell'autore*, en *Introduzione alla filosofia*, Roma 1979.

12. De notable interès, sota aquest aspecte, és el llibre primer de AS, *Confini della dottrina filosofica e della teologica*, una mena de teologia fonamental antropològica.

una resposta que li fuig. Som en el si d'una conflictiva pugna entre *tema* i *sistema*, superable només amb el recurs a nous esquemes, que Rosmini proposarà prou clarament.

1. *Estat actual de la qüestió: proves, contraproves, abstenció*

Després dels intents de De la Taille i Rahner, podem dir que no s'han fet nous passos vers una solució sistemàtica del problema de l'acció causal de Déu sobre l'home en el tema de la gràcia. Les posicions, després d'una llarga història¹³, poden tenir-se per fixades. D'elles se'n podria dir, especialment de les que defensen la causalitat eficient i la quasi-formal, que són fortes en el seu atac a la posició contrària i febles en la justificació de les pròpies raons. L'alternativa personalista augurada per Alfaro i altres, i per Ruiz de la Peña recentment, és avui per avui un desig encara no realitzat de l'antropologia teològica¹⁴.

Donem per suposat el coneixement d'aquestes teories. De la causalitat quasi-formal en general Jean Hervé Nicolas diu encertadament que el «quasi» devora el «formal»: el «quasi» s'introdueix per a fer entendre que la forma, malgrat la seva acció causal formal, seriosament defensada, conserva la seva transcendència, és intangible en la seva peculiar llibertat; el recurs lingüístic, però, no elimina la contradicció: la *composició* i *identificació* amb l'efecte són talment essencials a la *informació* que, si se n'exclou la composició i dependència de la forma respecte d'allò informat, s'esvaeix la mateixa causalitat formal. Causalitat «quasi-formal» és una denominació que per si mateixa fa

13. La línia de la causalitat formal va des de Pere Llombard, que identificava la caritat amb el mateix Esperit Sant, més per mantenir-se fidel al missatge de la fe que per motius filosòfics (cf. J. M. ROVIRA BELLOSO, *Trento. Una interpretació teològica*, Barcelona 1979, pp. 215s), fins a M. DE LA TAILLE, *Actuation créée par Act increé*, en RSR 18 (1928) 253-268, i sobretot K. RAHNER, *Sobre el concepto escolástico de gracia increada*, *Escritos de teología* I. Madrid 1961, pp. 349-377; especialment pp. 364-377. D. PETAU, *De Trinitate*, lib. VIII, cap. V, num. 1, L. THOMASSIN, *Dogmata theologica*, t. III, Paris 1866, lib. 6, cap. 9-20; LESSIUS, *De perf. Div.*, lib. 12, cap. 11; TH. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, 1892-1898, 3e série, Étude XXVII, cap. III-IV, M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Barcelona 1964, pp. 664-666, són a la base dels autors que en el nostre segle han desenvolupat la teoria, de vegades amb peculiaritats significatives (així, p. ex., B. M. Xiberta, estudiat per V. M. CAPDEVILA, *El sobrenatural en la teologia del P. Xiberta*, dins *Analecta Sacra Tarraconensia* XLV (1972) 49-101).

14. Segons Ladaria, la teologia actual no acaba de trobar el camí de superació de les deficiències de l'antic tractat de gràcia (cf. L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato-Roma 1986, pp. 232-234).

palesa la mancança de precisió conceptual que el problema requereix¹⁵.

L'argumentació de Nicolas resulta inapel·lable des de dins del sistema. I, nogensmenys, els defensors de la causalitat quasi-formal tindran sempre raó en sostenir que Tomàs d'Aquino caminava en aquesta direcció: la unió entre Déu i l'home per la gràcia troba la seva més exacta semblança, dins l'ordre de la creació, en la unió per informació, per raó de la intimitat i interioritat que li és característica, molt superior a la relació extrínseca o de mera producció, pròpia de la causalitat eficient. La reducció a la mera causalitat eficient no elimina la tensió real i patent de la doctrina sobre la gràcia i la glòria. Puix que la gràcia és incoació de la glòria, segons sant Tomàs, resulta legítim l'intent dels partidaris de la unió quasi-formal d'explicar la comunicació sobrenatural divina incoativa de la gràcia a partir de la plenitud consumada de la glòria. Les afirmacions de l'Angèlic sobre la unió formal de Déu a l'enteniment, en la glòria, passen a primera fila, malgrat totes les dificultats que pugui presentar el concepte de forma¹⁶.

Un pacífic acord entre les dues posicions aparentment irreductibles serà solament possible, dins el sistema tomista, si s'admet un sentit analògic del terme *forma*, i fins i tot del concepte de causalitat eficient. Segons les equilibrades observacions de Vicenç-Maria Capdevila, només així es pot evitar d'endurir les posicions fins a un exclusivisme inacceptable¹⁷. El pacte no pot ser més raonable ni més adient al tarannà típicament tomista de fer teologia, però ell mateix indica novament la limitació de cada una de les solucions i la impossibilitat d'un acord total. *Déu és l'únic* que pròpiament pot ser causa de la gràcia; sembla, doncs, que *tota causalitat*, eficient, formal i final, *s'hauria de poder reduir a*

15. Cf. J. H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, Paris 1969, p. 116. Rahner mateix admet, en un moment donat, que «únicamente la gracia creada (...) puede ser llamada, en sentido estricto (categorial), forma —en contraposición al ser divino, que a pesar de su causalidad formal permanece trascendente a la criatura (...). Ella sola es "forma" verdadera (categoría I) del hombre justificado (...). La gracia creada es, sin más, la causa formal de todas las peculiaridades de la elevación sobrenatural del hombre»; puntualització imprescindible per tal de salvar l'arriscada formulació feta deu pàgines abans: «como corresponde a la naturaleza general de la relación entre "forma" y efecto formal, la realidad del espíritu, en la visión beatífica, es el ser mismo de Dios» (cf. *ET* I 372s y 362).

16. RAHNER (cf. *ET* I 365s n.) interpreta les paraules de la *Mystici corporis*, de PIUS XII (cf. ASS 35 [1943] 231), com una legitimació dels intents de construir la teologia de la inhabitació a partir de la teologia de la visió.

17. Cf. CAPDEVILA, *El sobrenatural* 48s. L'autor s'inclina a admetre que Déu és *principi formal transcendent* de la santificació; en paraules de Xiberta: «principi eminentment formal de la perfecció de la mateixa creatura, principi que purament actua, sense que de cap manera sigui afectat» (p. 30; cf. també pp. 34 i 53).

Déu. Però ens adonem que cal apartar-se del concepte pròpiament aristotèlic de causa formal —i eficient—, per tal de poder-lo aplicar a Déu. Heus ací el problema que es presenta, i que creiem insoluble si entenem l'analogia en sentit descendent. Si, en canvi, entenem aquí l'analogia com a realització superior —«principi *eminentment* formal», deia Xiberta— de la causalitat, pot esperar-se una resposta. Llavors, però, la dificultat rau a determinar aqueix tipus singular de causalitat formal, que passarà a ser paradigmàtica —*eminent*. Les teories en discussió —podem afegir-hi aquí la de M. de la Taille— no han fet aquesta recerca¹⁸.

El vessant cap a les «categories personalistes», que sintonitza amb el fort corrent filosòfic del personalisme¹⁹, ha estat considerat per autors com Alfaro com una alternativa oportuna per a sortir de l'estretor de les categories especulatives. Tenint en compte que, segons el Nou Testament (NT), la relació amb Crist, o sia la participació en la divinització de la humanitat de Crist, constitueix l'essència de la gràcia del cristià²⁰, Alfaro vol elaborar la seva antropologia sobre la cristologia. S'adona aleshores que la reflexió teològica ha descurat sovint la dada cristològica fonamental del NT —Crist, «l'estimat del Pare»—, i observa: «es la donación personal de Dios, como Padre suyo, la que constituye el carácter personal divino del hombre Cristo: el Yo-Tú entre Jesús y Dios, su padre, del cuarto Evangelio, expresa en categorías personalistas el misterio de la encarnación, que el dogma de Calcedonia formularía más tarde en categorías ónticas»²¹. Personalistes són, en efecte, les categories bíbliques de la gràcia: elecció, amor, confiança, fidelitat, promesa, misericòrdia, perdó, paraula, conversió, fe, comunió de vida²². I personalistes són les categories patrístiques emprades en l'explicació

18. De la Taille substitueix el concepte d'*informació* pel d'*actuació*, i els conceptes de forma i matèria pels d'acte i potència; però la connexió sistemàtica entre els diversos esquemes és tan íntima, que la dificultat plantejada en l'àmbit de la relació *causa-efecte* retorna ara en l'àmbit de la relació *acte-potència*. De fet, en l'article ja citat, empra textos tomistes sobre la *informació* (SCG 3.53) per tal de provar la seva tesi sobre l'*actuació*.

19. Cf. una de les propostes més recents: J. M. COLL, *Filosofía de la relación interpersonal*, 2 vols., Barcelona 1990, especialment la primera part.

20. Cf. J. ALFARO, *Cristología y antropología*, Madrid 1973, pp. 45-73. Volent seguir l'orientació del Vaticà II (OT 16), l'obra d'Alfaro dona relleu als grans «temes bíblics» de la «conformació» amb Crist, imatge del Pare (cf. Rm 8, 29; Col 1,15 i 2Co 4,4), de la nova creació en Crist (cf. Ef 2,9s; 2Co 5,17; Ga 6,15), de la comunió de vida de l'home amb Crist (1Te 4,17, Ga 2,20, etc.), i de la nostra elecció i inclusió en Crist i per Crist (cf. Ef 1,4-11).

21. Cf. *Cristología* 39.

22. Cf. *Cristología* 40.

de la vinculació de la gràcia del cristià amb la gràcia de Crist. Heus ací la conclusió explícita d'això en aquest sentit: «son conceptos que van más allá de todo tipo de causalidad, y pertenecen al campo de las relaciones interpersonales»²³.

Les observacions precedents, en línia amb manifestacions anteriors²⁴, i les d'altres autors, com Flick-Alszeghy²⁵, Mühlen²⁶, com també Phillips²⁷ i Ruiz de la Peña²⁸ molt recentment, resulten summament valuoses si no els atribuïm valor exclusiu. Recorden oportunament que tot *sistema* és a la vegada *esquema*, abstracció: tota paternitat especulativament pensada, per exemple, restarà sempre al dessota de la paraula *pare*, filialment pronunciada i viscuda, àdhuc si és l'infant qui l'adreça al seu pare, molt més si són els fills de Déu els qui, en el Fill, la dirigeixen al Pare. El teòleg deixa de fer teologia quan desconnecta la seva especulació del fet de comunió personal que n'és l'objecte. Quan sant Tomàs diu que la fe és *quasi habitus* de la teologia²⁹, vol dir que el teòleg toca amb el sentit de la fe les realitats vives que les seves proposicions expressen, amb tota la pobresa del signe més ric que l'home posseeix: la paraula. La vivència de la relació interpersonal i el retorn permanent a les «categories personalistes» del llenguatge ordinari mantenen viva l'especulació del teòleg i la seva permanent insatisfacció davant un llenguatge mai prou adequat al seu objecte. En el nostre cas denuncien la insuficiència dels esquemes causals, probablement aptes per a parlar de la producció típica de la *technê*, o de la generació, en el millor cas, però incapaç d'explicar la causalitat a nivell de persones³⁰. Ara bé, el rebuig total de l'especulació en favor del llenguatge persona-

23. Cf. *Cristologia* 99.

24. Cf. *Persona y gracia*, dins *Gregorianum* 41 (1960) 5-29; 7-14.

25. Cf. M. FLICK — Z. ALSZEGHY, *Antropologia teológica*, Salamanca 1971, núm. 9, pp. 142-145.

26. Parla de causalitat «personal» (cf. H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1963, pp. 274ss; segons LADARIA, *Antropologia* 233 n.).

27. Cf. G. PHILLIPS, *La grâce, union personnelle avec le Dieu vivant*, Leuven 1989, pp. 275-277.

28. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropologia teológica especial*, Santander 1991, pp. 358-362.

29. Cf. CBT 5.4 ra8.

30. Tot i sent cert que el concepte de persona s'ha format en el si del pensament cristià, és igualment certa l'observació de H. U. VON BALTHASAR: «La dimensione dell'intersoggettività (...) non poteva trovare nel pensiero antico una fondazione filosofica e non è riuscita neppure oggi a farsi tema davvero capitale della filosofia cristiana» (*Glòria*, V, Milano 1978, p. 31, subratllat nostre); del mateix autor, *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid 1940, p. 107: «La dificultad máxima de toda filosofía es la intersubjetividad.»

lista implicaria justament la impersonalització o despersonalització de la capacitat especulativa de l'home, amb la consegüent limitació del poder especulatiu de la raó al nivell infrapersonal, amb la qual cosa s'hauria obtingut l'efecte contrari al pretès per la línia personalista. Cal, doncs, *personalitzar l'especulació*, cal crear un llenguatge especulatiu capaç d'expressar la realitat personal, sense trair-la, però segons les regles d'un llenguatge que necessàriament ha de ser abstracte.

Després de constatar, d'una banda, l'arribada a un punt mort en els debats sobre la causalitat en la gràcia, i, de l'altra, el reclam d'un enfocament personalista de la qüestió, l'estat actual és de manca d'elements per a una solució. No hi ha un esquema causal capaç d'explicar com un ésser lliure pot exercir una acció realment eficaç sobre una altra llibertat, sense fer-li violència, ans potenciant-la, i sense perdre res de la seva pròpia eficàcia agent, àdhuc en el cas de tancament o oposició de la llibertat que rep l'acció. Essent així que tot ésser lliure és causa per naturalesa, la causalitat a nivell de persones no es planteja prou nítidament amb la parella de conceptes causa-efecte. Tractant-se d'acció entre dues llibertats, la relació és sempre de causa a causa. Ara bé, el cas de la comunicació personal de Déu a l'home és el fet eminent de relació interpersonal que pot experimentar la criatura humana, i és lícit de preguntar-se si realment podrem trobar un llenguatge que, malgrat la desmesurada desproporció existent entre Déu i la seva criatura, pugui dir-nos quelcom sobre el misteri de la gràcia. La discussió sobre la causalitat divina en la gràcia obliga a constatar que l'antropologia teològica encara es troba a les beceroles del tema que la nodreix: l'essència de la gràcia.

2. *En el rerefons de la prudent oscil·lació de sant Tomàs*

No podem eliminar de la qüestió de la gràcia, per tant, la problemàtica de la causalitat, però cal reproposar-la dins un clar plantejament personalista. No es tracta de convertir l'antropologia teològica en una descripció fenomenològica de l'experiència de la gràcia, sinó d'abordar un dels temes capitals de la *fides quaerens intellectum*, amb la força especulativa amb què la raó humana pugui fer-ho. El que està en joc en la discussió és la conceptualització justa de la nostra participació en la vida divina, de la deïficació, de la penetració de Déu en la nostra humanitat, de l'essència de la gràcia i de la suprema dignitat de l'home, en definitiva.

Ens ha semblat que una relectura de les oscil·lacions o tempteigs

fàcils d'observar en la doctrina de sant Tomàs sobre la gràcia, ens permetria de trobar, si no la definitiva solució del problema, almenys la indicació del camí a fer. Cal intentar-ho, tenint en compte que l'intent rosminià de solució del problema comença en el punt on l'Angèlic deixà la qüestió.

Comencem distingint els tres nivells de l'ús tomista, sempre reticent i matisat, del concepte de forma. Dos són evidents: Déu s'uniria a l'enteniment, quant a l'obrar, mai quant a l'«*esse*»³¹, igual com l'ànima s'uneix al cos —és a dir, com a forma *del compost material*—, o bé com la *forma intel·ligible* s'uneix a l'enteniment³². En el primer cas, considerat en explicar l'opinió del Llombard, Tomàs admet tan sols la proporcionalitat del llenguatge, no la paritat, de manera que no hi ha unió formal pròpiament dita³³. En el segon s'admet la informació, però limitada a l'operació intel·lectiva, com hem dit, per tal de no comprometre la transcendència divina. No és de poca importància, certament, l'admissió d'aquest tipus d'informació, per limitada que sigui: la tesi tomista de la unió formal de Déu amb el comprensor recolza en el reconeixement implícit que hi ha un tipus de *formes, les intel·ligibles*, que són essencialment *objectes*, és a dir, contraposades al *subjecte*, independents d'ell fins a cert punt. ¿No podríem trobar en aquest camp la forma paradigmàtica, de manera que la forma del compost material, àdhuc racional, en fos una espècie de participació limitada, una imitació llunyana? Rosmini seguirà aquest camí.

Hi ha encara un tercer nivell, menys evident però prou interessant, d'utilització del concepte de forma. És ensenyament conegut de l'Angèlic que Déu està en el just com l'objecte conegut en el cognoscent —correspondria al segon tipus d'informació exposat— i *com l'amat en l'amant*³⁴. Aquesta última tesi fa referència directa al fet de la comunió interpersonal, puix que únicament la persona és pròpiament objecte de l'amor de la persona. Hem de connectar-la, per tant, amb els textos en els quals Tomàs parla de la vida teològica com a amistat³⁵, i especialment amb l'afirmació que la gràcia és *matrimonium quoddam*

31. Cf. ST1 12,7; ST3 175,3 ra2; SCG 3.53.

32. *Quodammodo ut forma intelligibilis* (cf. 4SN 49.2.6 co; també QDV 8.2 i 8.2 co i ra3).

33. El concepte s'ha d'entendre en sentit proporcional, *no de veritable forma: non quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri (...) sed quia proportio essentiae divinae ad intellectum nostrum est sicut proportio formae ad materiam* (4SN 49.2.1).

34. Cf. ST1 43.3 co.

35. Cf. ST2 65.5 co.

*spirituale inter Deum et animam*³⁶. Ara bé, sabem que en l'amistat, l'amic es fa «forma» de l'amic, i que és propi de l'amistat fer de dues persones una de sola, en un sentit veritable. Sant Tomàs, quan vol expressar la unitat constituïda per l'amistat —*unum simpliciter*, no *secundum quid*— en termes de causalitat, acudeix al concepte de forma³⁷. Evidentment, podrem dir que l'amic és causa eficient dels dons i manifestacions que alimenten l'amistat, però resultaria molt estrany dir que en l'amistat l'amic és «causa eficient» de l'amic. Per què és preferida la causalitat formal a l'hora d'explicar la unió interpersonal?

Podem respondre que és propi de l'amistat, de l'amor, i de la comunicació de Déu a l'home d'una manera singular, *fer de dos éssers personals una sola cosa*. Per aquesta raó no resulta apte el concepte de causa eficient, que precisament origina dualitat, ja que és *productora de quelcom distint de l'agent* i autosuficient en si mateix. Ara bé, la unió màxima en l'ordre de la creació sembla ser justament la unitat constituïda pels components metafísics de l'ens, com són forma i matèria en el compost material. És a dir, sant Tomàs, doncs, se sentiria forçat, per una banda, a admetre la unió formal; en cas de no fer-ho, Déu estaria menys pròxim i menys unit a la seva criatura que la forma a la matèria informada, contra la famosa sentència agustiniana que ell admet de bon grat *intimior intimo meo*³⁸. D'altra banda, però, amb el seu originari concepte de forma no pot garantir la transcendència divina, palesament afirmada per Agustí quan afegeix al text suara citat: *superior summo meo*; aparentment, només la causa eficient transcendeix de debò l'efecte. En favor de la causalitat eficient hi ha encara el fet que Déu no pot apropiat-se a la interioritat humana amb la seva bondat i omnipotència sense produir-hi quelcom. Producció que se'n dirà, amb tota propietat, *gràcia creada*, car el seu origen és exclusivament diví.

D'aquesta manera s'explica la tensió d'un pensament teològic que, davant el fet eminent de comunicació interpersonal assequible a l'home —suposada la iniciativa divina—, experimenta la limitació d'un sistema conceptual originàriament cosmològic.

Arribem així a conclusions de veritable interès. El sistema aboca a un final aporètic que no permet solució. L'aporia es presenta del costat de la causalitat formal —segons l'esmentada observació de Rovira Belló sobre Pere Llombard— i del costat de la causalitat eficient: si Déu

36. STI 95.1 ag5; doctrina admesa per l'autor, segons la resposta a l'argument.

37. Cf. 3SN 27.1.1 ra5.

38. Cf. Conf., III 6 11; QDV 8.16 ra12; 3SN 29.1.3 sc2.

és únicament causa eficient en la gràcia, res de tot allò que faci l'home no podrà tenir una dimensió *dei-forme* autènticament *pròpia de l'home*³⁹. És efectivament un principi perfectament assumit per la patristica grega que cap forma inferior a Déu no pot deïficar⁴⁰. I, malgrat tot, una solució alternativa no eliminaria el problema; cal cercar una solució inclusiva: de cap a cap hem de mantenir que *gratia aliquid* «ponit» i que la gràcia obra dins l'ànima *per modum* «*causae formalis*», com sant Tomàs ensenya clarament⁴¹. Els temes de la causalitat eficient i la formal són complementaris i inseparables en l'ensenyament de l'Angèlic.

Concloquem: probablement, el més significatiu de la sàvia i prudent oscil·lació de l'Angèlic és justament l'admissió implícita de la crisi del sistema, que nosaltres interpretem en sentit favorable a Tomàs. Un sistema nat originàriament per a parlar de coses, cedeix finalment davant el tema de la relació interpersonal de l'home amb Déu. La confluència de la temàtica de la *causalitat* amb la del *coneixement*, l'*amistat* i la *relació amat-amant* ha provocat una certa incomoditat, i fins i tot una col·lisió que Tomàs simplement i objectivament ha acceptat, de sincer amador de la veritat que fou. ¿Seria lícit d'exigir a l'autor més del que va assolir: constatar el desfasament i deixar un rastre a seguir? Creiem que admetre la tensió en els temes punta de la gràcia i la glòria, tal com féu Tomàs, l'excusa suficientment de tots els càrrecs de cosisme que s'han formulat contra el seu llenguatge. D'altra banda, tampoc no ens atrevim a judicar l'obra dels epígons de Tomàs. El present estudi es limita a constatar que Rosmini és un dels qui s'han adonat que, a mesura que el sistema tomista, quasi a les palpentes —*pedetentim*, en el lèxic tomista—, camina cap al silenci, se sent bategar amb més força la vitalitat del misteri de comunió personal que és la gràcia: un llenguatge nou sobre la persona vol néixer del si del sistema tomista.

39. Observació de Rosmini, intèrpret de Tomàs (cf. AS I 89s; ST2 110.2 co).

40. Cf. AS I 136; CIRIL D'ALEXANDRIA, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, Assert. XXXIV, p. 338; PG LXXV 547. Un altre bon teòleg del s. XIX en faria bon ús, dels pares grecs: M. J. SCHEEBEN, *Naturaleza y gracia*, Barcelona 1969.

41. Cf. ST2 110.1 i 2. La dificultat, naturalment, consisteix a determinar la naturalesa d'aquesta gràcia que és forma. Si per un costat no hi ha cap dubte que és allò que ha estat creat (infós, «posat») per la gràcia que *aliquid ponit* (gràcia creada, se'n dirà), per l'altre també és clar que la tal forma és quelcom *quod substantialiter est in Deo* (quina altra cosa pot estar substancialment en Déu si no és la seva mateixa substància?), i que amb l'afirmació que la gràcia *accidentaliter fit in anima* (cf. ST2 110.2 co, on es dona la raó pregonada de l'«accidentalitat» de la gràcia: *quia gratia est «supra naturam humanam», non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis*); o sia, en realitat s'ensenya, amb terminologia acceptable en el sistema, que la gràcia és una *forma transcendent*, cosa que el sistema ja no permet de dir tan planerament.

III. ALTERNATIVA SISTEMÀTICA ROSMINIANA

El lector de *Delle cinque piaghe della santa Chiesa* coneix la crítica rosmíniana de la teologia manualística. S'escriuen grans i erudits volums sobre la gràcia, en els quals es tracta només de passada la qüestió capital que quedarà per resoldre, «en què consisteix l'essència de la gràcia»⁴². L'*Antropologia soprannaturale* és la resposta positiva, constructiva, a aquesta deficiència. I el tema que ens ocupa és un dels exemples més clars del mètode rosmínià directe, franc, clar, matisat i radical d'entrar en qüestions àrdues i discutides. La fluïdesa d'estil d'aquesta obra causa la impressió d'una aparent facilitat en l'elaboració conceptual⁴³. En realitat, l'antropologia teològica del *prete roveretano* recolza sobre una poderosa infraestructura filosòfica, a la qual necessàriament haurem de recórrer. La redacció de l'*Antropologia soprannaturale* començà poc després d'haver donat a la impremta el *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, obra fonamental d'un sistema aleshores ja perfectament definit en els seus trets principals⁴⁴. En l'*Antropologia soprannaturale*, l'autor camina amb segura espontaneïtat, distingint clarament allò que pot afirmar d'allò que només pot conjecturar, i d'allò que ell mateix considera discutible.

1. La doctrina de la «causalitat formal objectiva»

L'autor enuncia la discussió amb aquestes paraules: «que Déu actuï en l'ànima, en l'ordre de la gràcia, com a causa eficient, està fora de controvèrsia; els teòlegs estan dividits, però, en si Déu actua també com a *causa formal*»⁴⁵. I immediatament entra en el canvi d'agulles que

42. Cf. DCP 40 n., amb referència expressa a Tournely i Gazzaniga. Des de fa poc en tenim traducció catalana, dins la col·lecció *Clàssics del cristianisme*, de la «Fundació Enciclopèdia Catalana»: *Les cinc plagues de la Santa Església*. Introducció i traducció de J. LLOPIS, Barcelona 1990. La crítica no és menyspreu (cf. la referència de EC IX 333 als autors esmentats). Durant molt de temps havia de durar la producció de manuals semblants; n'és un exemple justament el tractat del cardenal C. MAZZELLA, *De gratia Christi. Praelectiones scholastico-dogmaticae*, Roma 1895⁴, al que li escauen perfectament les observacions de LADARIA, *Antropologia* 232-234, sobre l'oblit de la gràcia increada, l'enfargament de distincions i subdistincions de la problemàtica de la gràcia actual, etc.).

43. De l'AS se'n pot dir el que C. RIVA afirma en general de les pàgines teològiques de Rosmini: són les «più calde e vivaci» (cf. *Tematica teologica in Rosmini*: dins *Humanitas* set. [1966] 901-919; 908).

44. Cf. *Prefazione a Nuovo saggio*.

45. AS I 120.

conduirà la seva investigació per una via distinta de la que havien seguit i seguirien, en el nostre segle, els defensors de la causalitat quasi-formal. És el concepte mateix de causa formal el que cal revisar per a resoldre satisfactòriament la qüestió. Diu, efectivament, tot seguit del fragment suara transcrit:

«Jo crec que és necessari clarificar bé el significat d'aquesta paraula, *causa formal*.

Per causa formal, o forma d'una cosa, se sol entendre universalment aquell element que entra en un cosa, pel qual la cosa és posada en acte. Però aquesta definició és general, i es poden distingir diverses espècies de causes formals, *de la curosa distinció de les quals vindrà la llum plena sobre la matèria que portem entre mans*.»⁴⁶

És una observació decisiva sorgida de la reflexió sobre els diversos usos de la paraula *forma* en els escrits dels Pares i teòlegs. Així ho demostra el context immediat i la més extensa justificació ulterior de la posició rosminiana. No podem ometre l'exposició sintètica dels diversos sentits de *forma*:

Primer. Causa formal en sentit propi o, potser més ben dit, comú i tradicional. És aquell component constitutiu d'una cosa que, amb els altres elements, és la cosa mateixa, i que origina la seva activitat natural, ja sigui substancial (forma substancial), ja sigui accidental (formes accidentals). L'ànima seria forma del cos en aquest sentit. «Ara bé - diu l'autor-, Déu no pot ser forma de cap criatura d'aquesta manera, perquè no pot transformar-se en cap criatura, ni en part d'una criatura.»⁴⁷

Segon. Causa formal així dita per sinècdoke. Els Pares —Basili i Ciril d'Alexandria són els citats en aquesta ocasió— comparen l'Esperit Sant al foc que escalfa i *transforma* el ferro per ell penetrat, i al perfum vessat sobre el vestit, de manera que sembla que el cos ardent sigui foc i que els vestits siguin perfum⁴⁸. A primer cop d'ull diríem que foc i perfum són forma del cos arroentat o perfumat, i que, en conseqüència, l'Esperit Sant és forma del just, segons el parlar dels Pares. Cal distingir, diu l'autor, entre *cos estrany que modifica*, d'una banda, *cos modificat* de l'altra, i finalment la *modificació mateixa*. No hi ha dubte que aqueixa

46. AS I 120s, segona cursiva nostra.

47. AS I 121. Llegim en un text paral·lel una definició similar: «ciò che dà l'atto essenziale ad un essere, è parte dello essere stesso, o si confonde collo stesso atto, rimanendo diviso dell'atto solo mentalmente e per via di astrazione» (SF 35). Per això, la gran dificultat d'explicar l'encarnació amb aquest concepte; per això també, Agustí rebutjava la interpretació maniquea de l'«alè de vida» (Gn 2,7) com a transformació d'una porció de la divinitat en naturalesa humana (cf. Civ., 13,24: PL XLI 402).

48. Cf. AS I 122.

és forma del cos modificat, «però el cos heterogeni que se li adhereix, i que no es conforma ni identifica amb ell, en veritat no és més que una causa eficient que, certament, té un nexa molt estret amb aquella forma, *i que per això se'n diu també forma o causa formal, en quant imprimeix la forma*»⁴⁹. Rosmini parla amb propietat de sinècdoque, ja que es pren la *causa*, en aquest cas el foc, per l'*efecte*, o sigui la forma incandescent del ferro arroentat pel foc. La conclusió és clara: dir que en la comunicació sobrenatural Déu esdevé forma de l'ànima d'aquesta manera, no resol la qüestió discutida pels teòlegs.

Tercer. Més subtils són les distincions referents a la que Rosmini anomena «causa formal fenomènica»⁵⁰, o sigui la forma mitjançant la qual un cos actua sobre nosaltres i de la qual rep el nom que li donem⁵¹. Es tracta d'una reflexió peculiar sobre el conegut i antic adagi: *sensibile et sensus sunt unum in senso*. Donada la unió entre *agent* i *pacient* —heus ací altra vegada la típica relació de causalitat eficient— en la sensació, «pot dir-se amb tota raó que l'agent, *en quant és actualment sensible i operant com a tal en l'esperit, es converteix en forma del sentit*»⁵². Hem de distingir amb cura, per tant, entre la sensació, que és exclusivament nostra, ja que l'ens purament material és sensible però no sensitiu, i l'acció-passió, element real en què sensitiu i sensible s'uneixen. La relació d'*acció o activitat* és allò que Rosmini anomena *part real de la percepció* dels cossos, mentre que la *sensació* seria pròpiament la *part fenomènica*⁵³. Segons aquesta distinció, resulta que, en les sensacions, «el cos en quant és *sensible* no és veritable *forma* de l'ànima, sinó solament forma fenomènica o aparent com a tal a la mateixa ànima; i, en quant és actiu, és més aviat causa eficient que no pas causa formal; i d'una causa tal, n'hem de dir el que s'ha dit en parlar de la segona classe de *causes formals*»⁵⁴. La distinció entre substància i accident és a la base de les precisions introduïdes per Rosmini; donada la seva simplicitat, no es pot admetre que Déu sigui *causa formal-fenomènica*⁵⁵. En ell no hi ha qualitats *secundàries, distintes de la seva substància*, que puguin ser origen d'una causalitat purament fenomènica.

49. AS I 122, cursiva nostra.

50. Cf. AS I 123.

51. Cf. AS I 122.

52. AS I 123.

53. Cf. AS I 123.

54. AS I 124.

55. Cf. AS I 124. No hem de pensar que l'autor assumeixi la distinció kantiana entre fenomen i noumen (cf. NS 238-292s, sobre la distinció entre part real i fenomènica de la percepció intel·lectual).

Quart. «Causa formal objectiva».⁵⁶ Sota aquest títol es troba l'aportació pròpiament rosminiana al problema. De bell antuvi remet l'autor a la infraestructura sistemàtica del concepte, amb aquesta advertència inicial: «per a entendre la naturalesa d'aquesta quarta classe de causa formal és necessari recórrer a la teoria de l'enteniment»⁵⁷. S'exposa tot seguit, molt sintèticament, el nucli de l'anàlisi del judici, tal com es féu en el *Nuovo saggio*; en resultarà la doctrina de la «forma objectiva de la ment». Es pressuposa la distinció entre les diverses classes de judicis. Els fonamentals són els que els escolàstics anomenaven *judicis d'existència*. Són, tots ells, una mena de *síntesis primitives* d'un element purament formal i un altre de purament material, no contingut en la forma: són, per aquesta raó, els genuïns i únics *judicis sintètics a priori*. Malgrat la seva producció espontània i informulada per part del subjecte, podrien expressar-se tots de la següent manera: «això que sento és». El primer terme del judici, «això que sento», el proporciona la sensació, i és l'element material o matèria del coneixement. Fins aquí, observa Rosmini, *no coneixem l'ens*. El segon terme expressa l'ésser, que *no procedeix de la sensació*, sinó que «és la ment (...) la que proporciona de si mateixa l'ésser en la percepció intel·lectual»⁵⁸. No és que el cognoscent humà, finit i limitat, sigui l'ésser, que és il·limitat: tan sols l'atorga, perquè el posseeix des de sempre com un do transcendent. Efectivament, el *Nuovo saggio* demostrava que el primer i bàsic coneixement de l'ésser no podia tenir origen ni en l'abstracció, que només és possible una vegada formats els judicis primers que es tracta d'explicar, ni en el mateix judici, com podem veure, ni en el subjecte, puix que «ningú no pot donar el que no té»: el subjecte, singular, finit i mudable, no pot produir una forma universal, infinita i immutable, com és la *ratio entis*⁵⁹. La recepció permanent de l'ésser per part de la ment és constitutiva, i podem anomenar-la adientment il·luminació, ja que l'ésser, així manifest a la ment, és allò que en llenguatge metafòric anomenem *llum de la raó*. La connexió amb la doctrina agustiniana de la *veritas* es farà evident més endavant. Recollim, de moment, algunes conclusions: 1) hi ha una *relació constitutiva* de la ment amb l'ésser; 2) aquest és la *forma de la ment*, la qual és constituïda en el seu acte

56. Cf. ASI 124-127.

57. ASI 124.

58. ASI 125.

59. Cf. NS 1103-1108; 1108.

primer d'intel·lecció justament per la recepció passiva de l'ésser⁶⁰; 3) l'ésser, però, roman immixt, transcendeix la ment, 4) i en aquest sentit *es comporta com a objecte*; 5) l'ésser, per tant, és a la vegada objecte i forma, *forma objectiva de l'enteniment humà*. Diu, en efecte, l'autor:

«Finalment, convé d'advertir diligentment que és propi d'aquesta forma solament una particularitat rellevantíssima: que, si bé s'uneix amb un esperit sensitiu com a *forma seva*, no es barreja en absolut ni es confon amb el mateix esperit; sinó que, perfectament immune de les seves qualitats, conserva les pròpies inconfusibles i inalterables (...). Ara bé, *com a forma d'aquesta naturalesa, no repugna que Déu s'uneixi a l'esperit humà.*»⁶¹

Textos d'altres obres exposen de manera semblant el concepte de forma objectiva⁶². En el text que estem estudiant, l'autor ha observat que aqueixa forma és també agent, causa eficient, des del moment que posa en acte l'enteniment⁶³. Ha sortit també al pas de la possible objecció d'ontologisme, clàssic recurs de l'antirosminianisme⁶⁴, emmarcant la

60. Cf. AS I 125.

61. AS I 126, segona cursiva nostra.

62. El principal text paral·lel es troba en *SF*, incorporat a *IF*, Roma 1979, num. 35. Allí es fa la següent precisió: «el mode en que l'essència de l'ens —expressió poc usual de l'autor, equivalent a ésser ideal— es fa forma del nostre esperit, no s'assembla en res a aquella per la qual un ésser real es converteix en forma d'un altre ésser real per via d'accions i reaccions —l'autor es refereix expressament al foc aplicat al ferro—. L'essència de l'ésser es converteix en forma del nostre esperit únicament en donar-se a conèixer, en revelar la seva natural cognoscibilitat; per consegüent, per part del nostre esperit no hi ha cap reacció. No fa sinó rebre; la llum, la notícia que rep, és el que el fa intel·ligent; l'essència de l'ésser és simple, inalterable, immodificable, no es pot confondre o barrejar amb una altra cosa; es revela així, no es pot revelar d'una altra manera. L'esperit que la intueix i l'acte de la intuïció queden fora d'ella. L'esperit, intuït-la, no s'intueix a si mateix. Per aquesta raó, l'essència de l'ens pren el nom d'objecte, és a dir contraposat a l'esperit que l'intueix, al qual es reserva el nom de subjecte». El text és clar: l'ésser ideal és *en nosaltres* com a *forma*, però hi és a manera de presència, és *divers de nosaltres*, és *objecte*.

Alguns textos primerencs demostren que la difícil «troballa» del concepte de forma objectiva, durant la revisió crítica del sensisme i del transcendentalisme, determinà la formació del sistema, que es pot datar entre 1826-1828. Un fragment trobat per G. PUSINERI a l'arxiu de Stresa descriu la il·luminació constitutiva de l'essència de l'ànima, i no produïda per ella, com «una "specie", una forma, una idea, una qualitat, una actuació que comunica a l'ànima el seu ésser específic» (*Per lo studio della formazione filosofica di Antonio Rosmini*, dins *RR XVII* [1923] 17-37; *XXIX* [1925] 43-63; *XXI* [1927] 112-129. 247-268; p. 113). En l'anomenada *Politica seconda* (cf. F. PAOLI, *Frammenti di filosofia del Diritto e della Politica*, dins *RassNaz* 8 [1886] XXX 718-749; 728), el roveretà identifica ja la forma de la veritat amb l'abstracta i innata idea d'ésser. La distinció entre forma de la veritat i Déu es troba molt clarament afirmada en una carta al teòleg moralista J. A. Stapf (*EC* II 178; cf. també G. B. PAGANI - G. ROSSI, *Vita di Antonio Rosmini*, Rovereto 1959, vol. I, p. 461). Sobre el tema, vegeu F. PERCIVALE, *Illuminazione e astrazione*, dins *RR LXXIII* (1979) 385-402; *LXXIV* (1980) 105-131; 337-362.

63. Cf. AS I 126.

64. No podem entrar en aquest tema, molt estudiat i prou clarificat actualment. Per a una primera informació sobre la peculiaritat de la posició rosminiana respecte a la línia ontologista, vegeu D. CLEARY, *Ontologism*, en *New Catholic Encyclopedia* X 701-703; G. DEL DEGAN, *Tematica teologica*

discussió de la deïformitat en l'àmbit filosòfic més ampli de la relació de la ment amb Déu. Fonamentalment, diu, són possibles «tres sistemes sobre la relació de la ment amb Déu»⁶⁵. El sistema seguit per l'autor s'oposa a dos extrems: l'ontologisme —designat aquí amb el nom de «sistema platònic» perquè l'autor considera que l'ontologisme arrela en el platonisme posterior a Plató —, defensa que Déu mateix és la llum de la raó natural; en l'extrem oposat hi ha el sistema que exclou fins i tot de la gràcia la comunicació immediata de Déu. Segons aquesta opinió, que apel·la *selectivament* a sant Tomàs, per la gràcia, «nosaltres participem solament d'una semblança de Déu, i res més»⁶⁶. L'autor estima que el seu sistema és «conforme a la veritat i a la tradició de l'Església», i que distingeix bé, sense desvincular-los, l'ordre natural i el sobre-natural: «De manera que l'ordre natural és constituït per l'èsser ideal

dell'intuito rosminiano, dins *RR LXI* (1967) 318-327; W. DARÓS, *¿Antonio Rosmini ontologista?*, dins *RR LXXV* (1981) 273-286.

A judici del roveretà, l'ontologisme és una de les formes d'ateisme, un dels quatre «sistemes dell'empietà», juntament amb l'escepticisme, el materialisme i l'idealisme (cf. *EC* III 410; cf. també *P* 1.498-1.500 i *T* III 724). Hi ha una seqüència ineludible entre *ontologisme*, *panteisme* i *ateisme*: qui veu Déu naturalment és Déu, argumenta Rosmini en *NS*, i quan tot és Déu ja res no és Déu. N. Malebranche cau en el perill (cf. *EC* IV 504; S. Gerdil no assoleix de salvar-lo). És el «panteisme de l'idealisme», inevitable si s'admet la possessió natural de la idea positiva (és a dir, intuïció o percepció real) de Déu (*EC* VII 52).

L'autor creu que la distinció que el seu sistema estableix entre ésser ideal i ésser real és la millor defensa antiontologista (cf. *VGP* lez. 7-12 i *IF* [Edic. crít., Roma 1979], pp. 393-396, carta *Sulla maniera di evitare il panteismo*), tant que pot aclarir fragments de diversos autors que altrament difícilment podrien excusar-se d'ontologisme: Agustí, Bonaventura i el mateix Tomàs d'Aquino (cf. *EC* III 122; *AS* I 463; *EC* X 78s). Un exemple d'això és la clara definició rosminiana dels límits de l'explicitació del coneixement de Déu, *implícit* en tot coneixement natural, segons l'Angèlic: tot cognoscent *cognoscit implicite Deum in quolibet cognito* (*QDV* 22.2 ag1); Déu és allò conegut primerament (cf. *ISN* 3.4.5 sc i co). Admesa la tesi tomista (cf. *NS* 1415; també *NS* 478s; 976 n.; 1.178,3; *T* III 896; *AM* 509), l'autor puntualitza que el procés d'explicitació es manté sempre dins l'àrea del raonament i l'argumentació: culmina en una *afirmació* reflexa i temàtica de l'existència de Déu, que roman sempre en un nivell categòricament inferior al de la *intuïció* de Déu, totalment inassequible a les forces naturals de l'enteniment humà (cf. *POI* 24 n.; més extensament, amb referència al seu adversari Bertini, i a Gioberti i Hegel, en *T* III 787-819). Dins l'ordre natural no hi ha cap facultat del sobrenatural, demostra l'autor contra Gioberti (cf. *EC* VII 120-126).

65. *AS* I 120.

66. *AS* I 120. En nota: «Anche S. Tommaso si esprime così: *Gratia <...> perficit essentiam animae, in quantum participat quamdam similitudinem divini ESSE* (*ST4* 62.2; cf. també *ST2* 110.1 i 2). Ma io credo probabile che [le ragioni che mossero] a così esprimersi il santo Dottore siano queste primeramente:» [i segueix la nota en lllapis en el manuscrit que destaca, entre altres coses, que Tomàs també ensenya que *sola Trinitas menti illabitur*, i que la vida eterna, en la qual Déu serà forma de l'enteniment, comença ja en el baptisme, i que, finalment, en Tomàs «la parola *causa formale* è equivoca». Rosmini no cita el text de l'article anterior de la Summa: *gratia nihil aliud est quam quaedam participata similitudo divinae naturae* (*ST4* 62.1 co). Prenent aquests textos aïllats del pensament global de l'Angèlic arribaríem a la conclusió, ja rebutjada pels Pares grecs, que per la gràcia som partícips d'una criatura, mai de Déu (cf. *AS* I 135).

[“ésser impersonal”, segons textos de maduresa, en *Teosofia*]; mentre que l'ordre sobrenatural és constituït per la participació de l'*ésser real* [“ésser personal”, Déu mateix]»⁶⁷. L'ésser ideal o impersonal és la forma de l'enteniment en l'ordre natural, Déu personal ho és en l'ordre sobrenatural. La doctrina rosminiana sobre la causalitat formal objectiva és, per tant, la clau sistemàtica amb què l'autor explica la relació de la ment amb Déu, tant en l'ordre natural, per la mediació de l'ésser, com en l'ordre sobrenatural, on la comunicació de Déu a l'ànima, per la gràcia, és immediata.

La solució rosminiana al problema de la gràcia des del punt de vista de la causalitat es presenta, per tant, amb trets simples i inconfusibles. En l'*Antropologia soprannaturale* s'ofereix fonamentada en la tradició teològica anterior, utilitzada de forma tan honesta com intel·ligent. En cap moment no recorre, el nostre teòleg, a la doctrina de Pere Llombard, considerat —i amb raó— el «patriarca» de la teoria de la unió formal per la seva doctrina sobre la identificació de la santedat de l'ànima amb el mateix Esperit Sant, ni a Petau, Lessio o Thomassin, diversos antecessors de la teoria de la unió quasi-formal del nostre segle. Rosmini no podia fonamentar en llur concepte de forma la pròpia teoria sense contradir-se. El roveretà seria efectivament el primer a oposar-se a la teoria de la unió formal si la forma s'entengués en sentit aristotèlic⁶⁸. Els autors esmentats, a més a més, plantejaven el problema de la causalitat formal en connexió amb la presència o acció santificadora de l'*Esperit Sant*, que constitueix la *perfecció ontològica terminativa* de la gràcia, mentre que Rosmini relaciona la causalitat formal objectiva preferentment amb la manifestació del *Verb*, que constitueix la *rel, fonament i germen* de la nova vida de la gràcia⁶⁹.

67. AS I 120. Sobrenatural és allò que és totalment superior al que l'home pot fer per si mateix amb ajuda d'altres éssers de la natura. És a dir, Déu, o la seva real i immediata acció en l'home —no és aquest el moment de mostrar com la mediació sacramental no obstaculitza la immediatesa, ja que Déu obra per mitjà dels sagraments i en els sagraments (dins el sistema, hi ha un nexa íntim entre comunió amb Déu en el sagrament i teoria psicològica de la comunió de les ànimes *per mitjà del cos i en el cos*, apuntada en P 992-994)—, o, finalment, les obres que l'home pot realitzar gràcies a la unió sobrenatural de Déu amb ell (AS I 67s).

68. El Llombard és citat dues vegades en AS, al marge del tema (cf. AS I 434 n. i AS II 313 n.). No hi ha cap referència a Alexandre d'Hales, encara que la seva tesi de la causalitat exemplar podria ser acollida dins l'esquema rosminià. Petau és mencionat com «un dels més il·lustres teòlegs dels temps moderns», precisament a propòsit de la doctrina sobre l'Esperit Sant, forma de la justificació (cf. AS I 118 n.; cf. també AS I 129 n.; altres citacions, no relacionades amb el problema de la causalitat formal: AS I 171. 172. 182. 193. 310).

69. Probablement, Galtier no se sentiria tan fort en el seu rebuig de l'atribució pròpia de la inhabilitació a l'Esperit Sant, si els defensors de la tradició del Llombard i Petau —Waffelaert és un dels darrers— no haguessin reduït la problemàtica de l'atribució pròpia pràcticament a la persona de

El recurs als Pares, grecs especialment, és selectiu i segueix un criteri semblant. Textos clàssics, com els del foc i el perfum, formes del ferro escalfat i del vestit perfumat, passen òbviament a segon terme. Es dona relleu, en canvi, a textos potser menys bells literàriament, però rics en contingut i en implicacions especulatives: són tots els que fan referència a la comunicació o informació intel·lectual de Déu a l'ànima del just per la gràcia. Rosmini descobreix en els fragments d'aquest tipus les característiques que ell assigna a la unió formal objectiva: immediatesa, permanència, objectivitat i transcendència de la presència en el just, i a la vegada penetració màxima fins a assolir la real «deïformitat». Una interpretació coherent i realista d'aquests textos, conclou l'autor, sols és possible si entenem el concepte de forma en el sentit de «causa formal objectiva»⁷⁰.

l'Esperit Sant. Compareu P. GALTIER, *L'habitation en nous des trois personnes* (Roma 1949, I, cap. III i apèndix, amb la matissada exposició de M. M. PHILIPON, *Les dons du Saint Esprit*, Paris 1964, pp. 50-52.68ss).

La peculiaritat de la perspectiva rosminiana contrasta també amb la de teòlegs posteriors, entre els quals Scheeben. Aquest tenia vint anys quan moria Rosmini a Stresa el dia 1 de juliol de 1855. Alumne del Collegium Romanum, conegué sens dubte la polèmica entre el roveretà i els jesuïtes, encara que en la seva obra teològica sembla ignorar Rosmini. Dues sòbries referències, trenta anys més tard, dins *Los misterios del cristianismo* (pp. 27 i 527 de l'edició castellana, Barcelona 1950), confirmen la impressió que el teòleg alemany no va voler entrar en la famosa qüestió rosminiana, bé fos per prudència, bé perquè estava immers en la pròpia línia de treball i investigació.

Rosmini, aliè a la identificació entre la virtut de la caritat i l'Esperit Sant, comparteix la tesi de Bonaventura sobre l'especial relació del Sant Esperit amb la voluntat (cf. AS I 184s).

70. Podem distingir sis passos principals en l'argumentació:

1) Déu, per la gràcia, es fa *forma* de l'ànima del just (cf. BASILI, *Lib. de Spir. Sancto*, cap. XXVI, num. 61: PG XXXII 179; AS I 128; CIRIL, *De SS. Trinitate, Dialogus VII*: PG LXXV 1.098; AS I 130 n.), *empremta* (ATANASI, *Ep. ad Serap.*, num. 23.24; AS I 129 n.).

2) Déu, en la unió, es comporta com a *forma immixta* (DÍDIM EL CEC, *De Spir. Sancto*, num. 5, 4: PG XXXIX 1.036 D, 1.036 B; AS I 131).

3) La inconfusió es compara al segell imprès (JERONI, *Comment. in Epist. ad Ephesios*, lib. II, cap. IV, vers. 30: PL XXVI 546 C; BASILI, *Adversus Eunomium*, lib. V: PG XXIX 723; AS I 131; CIRIL D'ALEXANDRIA, *De SS. Trinitate, Dialogus VII*: PG LXXV 1.087 B; AS II 132).

4) La comparació del segell s'ha d'explicar com comunicació de l'objecte al cognoscent, segons Dídim, el qual diu a més a més explícitament que l'Esperit Sant ensenya no solament com a mestre, sinó essent ell mateix *ciència* (DÍDIM, *De Spir. Sancto* num. 31: PG XXXIX 1.061 B, referit per JERONI, *Translatio libri Didymi De Spir. Sancto*, núm. 31: PL XXIII 132 B).

5) Hi ha un clar paral·lelisme entre informació intel·lectual natural i informació per la gràcia. Segons BASILI, *De Spir. Sancto*, cap. XXVI, núm. 61: PG XXXII 179; AS I 135, l'Esperit Sant pot perfeccionar les criatures intel·lectuals «en quant posseeix el concepte de forma»; segons AGUSTÍ, *Div. qu.*, 51.4: PL XL 33; AS I 135, la ment humana en el seu estat natural *nulla substantia interposita ab ipsa veritate formatur*; respecte a l'estat sobrenatural, *iustificando formatur a Deo iusti mens* (*Trin.* 3,8: PL XLII 876; AS I 135; textualment: *in ipsa vita nostram mentem justificando formare non potest nisi Deus*).

La sòbria utilització rosminiana de sant Tomàs va pel mateix camí. Es posa atenció tan sols en l'afirmació que diu que, en la glòria, Déu mateix és *objecte* de visió i *forma* intel·ligible en l'acte —permanent, per cert— de visió beatífica dels benaurats. Sobre aquesta base, Rosmini recorda que, segons sant Tomàs, la vida eterna comença en el baptisme, i conclou, parcament, dient que l'Angèlic no sembla oposar-se a la unió formal també per la gràcia, en aquesta vida; anant al fons del seu pensament, opina el roveretà, l'assignació de la causalitat eficient a la gràcia i la formal a la glòria, podem pensar que no tenia altra finalitat que assegurar la distinció entre la llum de la gràcia i la de la glòria⁷¹. Expressant-se d'aquesta manera, l'autor demostra ser conscient que la seva resposta, sense entrar en col·lisió amb la teologia dels Pares i de Tomàs, aporta un nou aclariment conceptual, que no es pot trobar, tal qual, en la tradició anterior, i concretament en Tomàs d'Aquino. En la qüestió de la causalitat divina en la gràcia, Rosmini creu haver tret la teologia d'un cul de sac, amb el peculiar concepte de forma, del qual «vindrà la plena llum —havia dit— sobre la matèria que portem entre mans»⁷².

Tenim ja una *fórmula nova*. Però, ¿tenim realment un pensament nou, o més aviat una nova substitució de paraules per paraules, una fórmula buida, sortida del laboratori de conceptes d'un teòleg d'ofici?

6) Però hi ha una *diferència essencial entre la forma-objecte natural i la sobrenatural*: el caràcter diví no és com l'humà —les idees de la nostra ment, purament intel·ligibles—, sinó que és vivent, existent, *imatge productora d'imatge*, per la qual cosa totes les coses que en participen es converteixen en imatge de Déu (cf. BASILI, *Contra Eunom*, lib. V: PG XXIX 723; AS I 139; més referències a Ciril, Anselm i altres, en AS I 136-138).

Investigacions independents posteriors avalen la lectura patristica de Rosmini (cf. J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris 1938, pp. 294-297; 340-350). Diversos treballs de A. QUACQUARELLI, reunits en el volum *Le radici patristiche della teologia di A. Rosmini*, Bari 1991, en confirmen la validesa.

71. Cf. AS I 126; l'editor dóna la referència: STI 12.5 co.

72. Cf. AS I 116. Del mateix caire és el raonament de NS sobre la compatibilitat de la tesi gnoseològica del ser-objecte-forma amb els principis fonamentals tomistes: segons Tomàs, l'*objecte* de l'enteniment és l'ens o la veritat en general; ara bé, donat que l'*objecte* és el que *determina* la *facultat intel·lectiva*, també segons l'Angèlic, hem de dir que l'ésser constitueix la *facultat intel·lectiva*; i puix que és el *primer* que l'enteniment entén en qualsevol acte intel·lectiu, *posant en acte primer l'enteniment*, hem de concloure que és també la seva *forma*, ja que, segons la definició escolàstica, *forma est quod in unaquaque re primo agit*; l'ésser és, per tant, *objecte i forma* de la intel·ligència, n'és la forma objectiva (cf. NS 484s). Obviament, el raonament rosminià té força només si l'afirmació tomista que l'*objecte* de l'enteniment és l'ésser, s'interpreta ja en sentit rosminià, com a *obiectum quod* de l'enteniment, i no solament *quo*. No gosem a dir, malgrat les observacions precedents, que «la lectura che Rosmini fa di S. Tommaso è forse un po' parziale e forzata» (cf. F. SCOLARI, *L'uomo santificato secondo l'antropologia soprannaturale di A. Rosmini*, Stresa 1990, p. 54). Rosmini, que és conscient de fer un pas endavant, indica simplement el pont, però coneix i respecta les diferències.

Parlàvem inicialment d'*alternativa* teològica, i després de *personalisme* de l'antropologia teològica, coses que fins ara no són pas evidents. Caldrà posar atenció en el punt de partença existencial de la reflexió rosminiana per tal de comprendre la connexió entre sistema i vida. Caldrà també considerar la infraestructura de la seva gnoseologia i comprovar allí que el concepte de causa formal objectiva representa la convergència final, l'últim resultat de múltiples i gens fàcils escalades conceptuais, ordenades a construir «una ontologia de la causalitat formal de l'ésser diví sobre l'ésser finit»⁷³. Es podrà valorar llavors el sentit de la lectura rosminiana de Pares i teòlegs i la seva pregona intencionalitat teològica. El personalisme del nou plantejament es farà aleshores evident. Tan sols serà convenient d'indicar les implicacions i conseqüències de la nova formulació, comprovar que la confluència de múltiples temes filosòfics en la fórmula de la causalitat formal objectiva fructifica en una reorganització de la temàtica teològica, és a dir, en una vertadera «alternativa teològica».

2. *El substrat existencial de la reflexió rosminiana*

La *reflexió* no parteix exclusivament d'uns principis lògics, dels primers principis del coneixement. Té també un punt de partença existencial, constituït per la totalitat vivencial de sentiments, coneixements, interessos i afectes que configuren el subjecte en el moment que inicia la seva reflexió. La circularitat interna de *ethos*, *pathos* i *logos* sosté el cercle hermenèutic en què la realitat externa al subjecte és assumida, interpretada i transcendida. Quan això que en diem *vida*, amb totes les seves tensions, es fa conscient, comencen a ser possibles les preguntes, que la reflexió vol respondre. I quan el pensament assumeix la seva responsabilitat vers la vivència, i accepta sense evasions el repte del cercle hermenèutic, arriba a formular paraules amb sentit, troba respostes clarificadores de la situació existencial. El roveretà és, sens dubte, un pensador d'aquest tipus: la tesi de la causalitat formal objectiva és la resposta especulativa, teòrica, a una qüestió vital, radicalment plantejada en l'*Antropologia soprannaturale*.

Rosmini, creient i sacerdot, abans que filòsof i teòleg, té consciència de viure una època en la qual el procés vers l'antropocentrisme ateu

73. Augurada per RAHNER (cf. ET I 362 n.), no sabem que hagi estat elaborada.

domina el pensament filosòfic⁷⁴, i està penetrant en l'Església⁷⁵. La teoria de la causalitat formal objectiva, en quant afirma la màxima penetració, fins a ser informació, de Déu en l'ànima humana, respon al plantejament antropològic de la qüestió religiosa:

«La qüestió religiosa —diu al final del llibre I de l'*Antropologia soprannaturale*— en els nostres temps és aquesta: “¿hi ha un principi sobrenatural que obri vertaderament en l'esperit humà, o no hi ha altres principis que els naturals?”»⁷⁶

És una qüestió que «en els nostres temps s'ha posat al descobert, no la podem dissimular, cadascú se la proposa directament i sense embolcalls [senza involture]»⁷⁷. Quan hom llegeix les pàgines que segueixen —una llarga «confutació del racionalisme de Juli Wegscheider»⁷⁸, professor protestant de teologia—, diria que Rosmini s'oposa únicament al corrent de racionalisme liberal característic de tants teòlegs de les Esglésies de la Reforma en aquell temps. L'autor considera el fenomen com l'etapa final d'un procés necessari. El primer protestantisme, si rebutjava algunes veritats de la fe catòlica, no semblava de cap manera negar la fe, enlairada per damunt de tota obra humana pel principi *sola fides*. I, nogensmenys, Rosmini creu descobrir en la teologia de Wegscheider les manifestacions simptomàtiques de primitius i imperceptibles gèrmens desintegradors de la fe⁷⁹. Heus ací el raonament, interpretant el concepte de justificació propi dels reformadors: si Déu no penetra *realment* en el just —tesi de la justícia simplement atribuïda, a la qual es contraposa la doctrina tridentina sobre la «causa formal» de la justificació—⁸⁰ qui el salvarà *realment*?; i si no s'imprimi-

74. Cf. NS 1191.

75. Cf. AS I 69; RAZ 1.11-36, és l'argument de tota l'obra.

76. AS I 244.

77. *Ib.*

78. Cf. AS I 245-276. El valor de la sòlida argumentació rosminiana no minva, malgrat l'estil polèmic d'aquestes planes de l'obra.

79. Cf. AS I 244s.

80. En IVG 256, Rosmini inicia un comentari —incomplet, ja que el manuscrit s'interromp de seguida i definitivament— a la doctrina sobre la *unica formalis causa* de la justificació (Conc. Trid., Sess. VI, cap. VII). Interpretada ordinàriament en el sentit de gràcia creada (cf. Ch. BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo*, Barcelona 1973, p. 213), l'ensenyament tridentí s'exposa ocasionalment d'una manera que sembla oblidar el que el text diu *in recto*: que és *ipsa iustitia Dei* la que ens justifica (cf. la traducció castellana de l'obra de M. SCHMAUS, *Teología dogmática* V, Madrid 1962, p. 139); el roveretà té ben present que no es tracta de dues justícies o santedats, sinó de «una sola i idèntica justícia i santedat» —opció ben conscient dels Pares conciliars, com subratlla G. PHILIPS, *La grâce, union personnelle avec le Dieu vivant*, Leuven 1989, pp. 204-207—, participada per l'home diversament de com Déu la posseeix.

meix la forma divina en l'home, ¿hi podrà haver fe i amor *deïformes*, *teologals*?; el principi de la fe i la caritat, virtuts teologals, és Déu mateix: coneixem i estimem Déu amb Déu i en Déu⁸¹. Això, però, suposa acceptar amb tota serietat el nostre empelt en Crist, la penetració de la saba divina en el nostre ésser humà. Negada la unió formal de Déu amb el just, Rosmini no veu que la fe pugui anomenar-se pròpiament *teologal*, puix no serà una operació realment *deïforme*. Serà simplement una fe humana, i res humà no pot salvar, com la Reforma ha subratllat enèrgicament, i com la posició catòlica admet també sense reticència.

En realitat, és el racionalisme intraeclesial allò que de debò preocupa Rosmini, en la qüestió de la gràcia i en l'altre gran tema antropològic, el pecat⁸². Crític *ad intra*, el nostre autor és conscient de la insípidesa de la resposta teològica intraeclesial al naturalisme filosòfic i al protestantisme liberal: no n'hi ha prou d'ensenyar que la gràcia és «participació d'una semblança de Déu» per a assegurar la inserció en el just d'un principi veritablement deïficant. Una teologia d'aquest tipus seria, als ulls de l'autor, la més eficaç confirmació del naturalisme extraeclesial, i no podria certament legitimar-se amb el «carnet» de teologia catòlica⁸³.

Però és més difícil construir que no pas destruir. El recurs a sant Tomàs no serà suficient sense una clarificació interna del seu sistema, sense un cert progrés, que implicarà la revisió de no pocs conceptes fonamentals de filosofia, i una interpretació teològica integradora de les dues grans línies, l'agustiniana i la tomista. Tot això constituirà la infraestructura sistemàtica que dóna consistència a la fórmula rosminiana de la causalitat formal objectiva. Ho tractarem acte seguit. De moment

81. Cf. AS I 254; AS II 305; IVG 231; AS I 161; *Storia* II XVII 3.

82. Cf. *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*, Prato 1882, obra pòstuma. Rosmini dedica al pecat original més de mil pàgines en diverses obres. És un estudi substancialment complet, radical en els seus plantejaments, coherent i clar en el discurs i les conclusions (cf. AS I. III; *Opuscoli morali*, Padova 1965: I. *Dottrina del peccato originale*, II. *Le nozioni di peccato e colpa*; *Ragionamento storico filosofico sulla origine degli errori intorno al peccato originale i Dissertazione sul peccato originale* (AS II [edic. 1884] 275-318; 321-388), a més a més de les pàgines de *TCM* i altres obres). Un estudi *global i sistemàtic* d'aquest fecund tema rosminià encara no ha estat fet, com hom pot veure consultant els títols registrats per CB. L'any 1987 tingué lloc al Sacro Monte Calvario, de Domodossola, un congrés sobre *Peccato e redenzione nella teologia rosminiana* (21-22 apr. 1987).

83. Cf. AS I 69. A judici de l'autor, «l'educazione fu per lungo tempo in Europa un misto di razionalismo teologico e di devozione»; l'estranya barreja de pràctiques externes de *devoció* i *esperit racionalista* acabaria, després del rebuig de la devoció, en la *revolució* en el terreny de la praxi, i en el *racionalisme teològic* en el terreny de les idees religioses: «i devoti giovani si cangiarono ben presto in filosofi, i filosofi in increduli; gli increduli in rivoluzionari (...). Non si può rompere la serie delle cause, perche è in natura» (RAZ 294s).

hem indicat, si més no, la inquietud vivencial que esperonava la investigació rosminiana. *Agreujament de la qüestió religiosa* en un plantejament antropològic, *deficiència de la resposta* teològica intra-ecclesial, *insuficiència dels sistemes* a disposició del teòleg. Rosmini fou profeta espectador del drama de l'humanisme ateu desenvolupat fins a la fi del nostre segle, i volgué oferir-hi una resposta d'esperança: «Déu és inaccessible a nosaltres, però nosaltres som accessibles a Déu.»⁸⁴ A l'il·lús projecte prometeic de l'autodeïficació humana, Rosmini respon constructivament: sí, el que és impossible a l'home és possible a Déu, i l'home podrà unir-se a Déu si Déu l'uneix a si⁸⁵. La doctrina de la causalitat formal objectiva vol expressar la veritat de la *penetració* de Déu en l'home, sense la qual la salvació no tocaria l'home, i la veritat de l'*alteritat* de Déu, sense la qual no hi ha salvació veritable.

3. Infraestructura sistemàtica

La senzilla fórmula «causa formal objectiva» suposà en realitat una revisió del concepte de forma més àmplia del que el text presentat permet de copsar. També els conceptes d'objecte i de causa són reelaborats per Rosmini. I com a «principi i fonament» de tot el seu sistema, la meditació sobre l'ésser: doctrina sobre les tres formes de l'ésser, distinció entre ésser ideal i ésser real.

a) *Forma i persona: personalisme versus subjectivisme*

L'encontre de Rosmini amb Kant determina l'ocasió per a la revisió del concepte de forma⁸⁶. La clarificació del concepte exigeix la comparació amb Tomàs i el recurs a Agustí. Plató i Aristòtil, darrere d'Agustí i Tomàs, entren en causa en el procés de destil·lació de conceptes. El vi nou obtingut exigirà probablement bots nous. El sistema rosminià, tot assumint Agustí i Tomàs, i volent continuar-los, no és ja ni l'un ni l'altre, i l'autor n'és ben conscient⁸⁷.

El roveretà comença a filosofar —és un altre factor integrant del punt de partença existencial del sistema rosminià— quan Kant ja ha

84. *Storia* II XXVII 3.

85. Cf. T IV 1387.

86. Cf. B. LÓPEZ-RIOBOO, *La crítica de Rosmini a la gnoseología de Kant*, Madrid 1977.

87. Cf. EC III 631-644.

dut a terme l'antropologització del concepte de forma. La topada amb Kant representa per a Rosmini el desvetllament, l'alarma, el poderós estímul que provoca la seva investigació sobre la forma de l'enteniment. El nostre autor està convençut que la subtil proximitat de Kant a l'innegable apriorisme agustinian —recordem els temes de la veritat, forma de la ment, ja al·ludit, i del *naturale iudicium*⁸⁸, més encara que el de l'innatisme de les idees— o àdhuc tomista —doctrina del *lumen intellectus*— és sols aparent. Rosmini presenta l'apriorisme kantian com desenvolupament unilateral de l'opinió tomista segons la qual l'enteniment comunica al conegut *la seva pròpia forma*⁸⁹. La diferència és abismal, puix que l'apriorisme tomista es fonamenta en la connatural possessió de la *intentio universalitatis*, arrelada en la participació de la llum divina. Un cop oblidat l'ésser, aquest horitzó s'ha tancat totalment en la interiorització subjectiva del concepte kantian de forma. Les formes kantianes són subjectives, i el subjecte és singular; hom no els pot atribuir capacitat universalitzadora⁹⁰.

L'itinerari rosminian de la revisió del concepte kantian de forma comença reduint les formes i categories kantianes a una de sola i, sobretot, *des-subjectivitzant* aqueixa única forma⁹¹. El segon pas serà el recurs a sant Tomàs, gens fàcil, donat que perdura parcialment en ell l'equivocitat pròpia d'Aristòtil⁹². De tota manera, en Aristòtil i Tomàs d'Aquino ja és possible de descobrir diversos sentits del concepte de *forma*, en una gradació que tendeix a confluïr finalment en les idees platòniques: 1) el significat bàsic, cosmològic, de forma és figura externa de les coses materials; 2) forma és després, en un sentit més ampli, allò que proporciona configuració, externa o interna, a un ens, i així cons-titueix l'ens en la seva essència específica; 3) forma és allò que posa en acte la matèria, integrant així el compost, en estreta dependència de la matèria; 4) però forma és també la forma intel·ligible, i per tant immaterial, com immaterials eren també les idees platòniques; 5) i forma són finalment les formes separades, en les quals la indepen-

88. *Lib.*, 2,10; NS 225.

89. Cf. NS 1.104.

90. Cf. NS 1.104. Comentant l'aforisme *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, l'autor observa amb prou seny que s'entén molt bé que la limitació del recipient redueixi —particularitzant— la quantitat d'un contingut més gran que el recipient, però no és possible que un *recipient limitat*, com és el cognoscent humà, comuniqui a *continguts limitats*, com són les dades de la sensació, una *forma il·limitada*, com passa amb la universalització tomista (cf. NS 254s.364-367.463-465).

91. Cf. NS 366-384; 384.

92. L'estagirita confon formes subjectives, objectives i extrasubjectives (cf. AEE 103); segons ell, forma és unes vegades la *figura de la cosa real*, i altres l'*espècie que la fa cognoscible* (cf. AEE 72s, i en general els cap. I-X de l'obra).

dència de la matèria és indiscutible i la proximitat al concepte platònic d'idea és màxima. Efectivament, la dependència de la matèria, que és clara en la primera accepció, no es dona en l'última. Quant a *les formes intel·ligibles, no entren en composició amb l'enteniment a la manera de la forma i la matèria en el compost material, ni són formes separades pròpiament*, sinó que *constitueixen un tot amb l'enteniment* en l'acte intel·lectiu, encara que *s'han de distingir de l'enteniment*, ja que són el seu *objecte* o presència contraposada a la *subjectivitat* del principi intel·lectiu. Una vegada abstrètes, són també independents de la matèria. Roman sempre un fons comú a totes les accepcions: forma és allò que configura, determina, especifica d'alguna manera l'ens.

Tal com Rosmini observà repetidament, en especial dins *Aristotele esposto ed esaminato*, Aristòtil *platonitza* sempre que *interioritza* el seu pensament. No estranyarà, per tant, que també Tomàs oportunament *agustinitzi*, especialment quan *teologitza*. Rosmini n'és conscient, i en l'últim pas de la seva revisió del concepte de forma presentarà la seva tesi sobre l'ésser ideal, *forma objectiva de l'enteniment*, com a síntesi del tema tomista del *lumen intellectus* i de la doctrina agustiniana de la «*forma de la veritat*»⁹³. A la fi de l'escalada conceptual rosminiana, el concepte cosmològic de forma queda molt endarrerit, com a llunyana semblança de la forma essencial de l'enteniment, que ara passa a ser paradigmàtica. La superació del subjectivisme de les formes kantianes s'ha portat a terme mitjançant el recurs a Tomàs integrat amb Agustí.

El personalisme metafísic implícit en l'explicació agustiniano-tomista de la constitució de la ment humana en virtut d'una *locució divina*⁹⁴, s'explicita en Rosmini⁹⁵: la forma del nostre enteniment procedeix de l'enteniment diví: el nostre enteniment ha estat format per *la Paraula* —és comú a Agustí, Tomàs i Rosmini, l'apel·lació a Jn 1,9 per a explicar la constitució natural de la ment humana— i està destinat al diàleg amb aquell que és *la Paraula*. Per aquesta raó és indiscutible el radical exclusivisme de la vocació divina de l'home, que Rosmini

93. La interpretació rosminiana de Tomàs conclou unificant l'*universal fonamental* (cf. NS 252-255, sobre l'*universale quiescens in anima*), l'*espècie* i la *forma* (cf. AEE 109s, sobre *species specierum* i *forma formarum*), i la *llum* de l'enteniment (cf. NS 264, interpretació de STI 79.4 ra4), en l'ésser ideal, entitat única que segons es consideri en relació amb la ment o les coses rep un o altre dels diferents noms. La legitimitat de la fusió i, consegüentment, la validesa del progrés filosòfico-teològic que en deriva mereixen un estudi monogràfic detingut, que ens proposem d'emprendre en una altra ocasió. No volent avançar resultats, subratllem només la importància de la qüestió per a una renovada comprensió de la compatibilitat dels sistemes agustiniana i tomista.

94. Cf. Gn. litt., X; STI 107.2.

95. Cf. PSCM 78.

assumeix de Tomàs —«*solus*» *Deus menti illabitur*⁹⁶— i d'Agustí —*inquietum est cor nostrum...*—⁹⁷. Donat que posseeix com a *forma natural* una semblança de la divinitat —tal és la *veritas creata* d'Agustí, l'*esse* de sant Tomàs, *deductum ab esse divino*⁹⁸, i l'ésser ideal de Rosmini, *appartenenza di Dio*—⁹⁹, la ment humana no troba *conformitat* amb si mateixa en el cosmos —Aristòtil—. D'altra banda, la ment es contradiu a si mateixa i s'encega quan, oblidant la seva pròpia estructura dialògal fundada en la relació constitutiva amb la forma objectiva, fa exclusiu o primari el coneixement de si mateixa —filosofia moderna.

Concloem: per la dualitat constitutiva de subjecte i ser-objecte, el coneixement és, segons Rosmini, essencialment *dialògal*. Per la naturalesa essencialment transcendent de l'objecte que funda la immanència del coneixement, el diàleg és essencialment *teològic*. Per damunt del cosmos i de la pura subjectivitat, solament la *persona humana* —per la seva estructura teològica— i *Déu* són els interlocutors plenament propis del coneixement humà¹⁰⁰.

b) *Objectivitat i persona*

La revisió del concepte de forma ens ha portat a la conclusió que la forma primera i constitutiva de la ment humana ha estat atorgada per una altra ment. El concepte d'objecte representa una altra de les rutes d'escalada conceptual del nostre autor. Rosmini intenta i assoleix, creiem, depurar el concepte d'una confusió freqüent, tant en el llenguatge comú com en el filosòfic, a partir de posicions filosòfiques contraposades i irreductibles.

Quan en la conversa normal diem que no hem de tractar una persona com un objecte, entenem per objecte *una cosa*, de dignitat inferior a l'home, manipulable i sense valor fix, depenent del subjecte que la fa *servir*¹⁰¹. En canvi, quan diem que hem de respectar els valors objectius de la persona, considerem aquesta com quelcom que en si mateix i

96. La frase, que es troba fins a 12 vegades en Tomàs, és citada per Rosmini conforme a la variant menys freqüent *sola Trinitas* (cf. AS I 116. 120. 162; *Storia* I XVI 3; cf. *STI* 56.2).

97. *Conf.*, I I.

98. Cf. *QDP* 3.5 ral.

99. Cf. *NS* 1.461.

100. Cf. *T* III 867-902, teoria de la «inobjectivació», coronació personalista de la gnoseologia rosminiana, notable desenvolupament de l'antiga tesi segons la qual només Déu i l'home són objectes propis de la filosofia (cf. *T* III 35).

101. La persona no és un objecte, afirmava G. MARCEL quan el nacionalsocialisme alemany arrasava Europa (cf. *Homo viator*, Paris 1944, p. 31).

independentment de qualsevol estimació subjectiva té *una dignitat i valor absoluts*. En tots dos casos, el terme designa *qualcom distint* i contraposat al subjecte; però, en el primer, l'objecte és sotmès al domini del subjecte, mentre que en el segon s'imposa per si mateix al subjecte com *qualcom* que mereix i exigeix de ser reconegut com de valor immutable.

A l'arrel de l'ambigüitat terminològica hi ha una confusió entre mode ideal i mode real de ser, que ha donat origen a les principals línies filosòfiques en la concepció de l'objectivitat. Per a Plató, l'objecte són les idees, l'ésser, la veritat manifesta per si mateixa. L'objecte, interpretat d'aquesta manera, és *universal*, immutable, té un mode de ser ideal, veritablement contraposat al subjecte, no manejable per ell, posseeix una dignitat i valor absoluts, i en la seva idealitat posseeix una existència necessària. En canvi, per a Aristòtil, l'objecte són sobretot les coses sensibles, les «substàncies primeres». Des del Renaixement, aquesta línia va guanyant terreny i, en l'època de les ciències positives, voldrà fer-se exclusiva. En el sensisme i materialisme la concepció de l'objecte com a *cosa* es fa aberrant. En aquesta línia filosòfica, l'objecte és *qualcom singular*, delimitat i sotmès al poder tècnic o científic del subjecte. Descartes inicia una nova línia en la concepció de l'objecte: el *jo* pensant és el proto-objecte de la ment. A més a més de fondre's i confondre's els modes real i ideal de l'ésser, en aquesta línia comença a diluir-se la diferència i contraposició real entre subjecte i objecte, que quedava com a nota comuna a les dues anteriors concepcions. Comença així l'època de l'autoconsciència, amb innegables valors i naufragis reals: absorció de l'objecte en el subjecte —parcial en Kant i pràcticament total en Fichte—, del subjecte en l'objecte —Schelling—, absorció d'ambdós en un perpetu esdevenir —Hegel—. En aquesta línia, l'objecte és *el mateix subjecte* enfrontat a si mateix, i les seves característiques dependran, igual que la seva dignitat, del paper que s'atribueixi al subjecte en l'objectivació de si mateix. En tot cas, en aquesta línia és inevitable la subjectivització de l'objecte.

Rosmini seguirà la primera de les tres línies epistemològiques, però interpretada de manera que li sigui possible d'apropriar-se honestament de la vàlida intuïció de fons existent en les altres dues. És propi de l'objecte, segons ell, la pura *presència* davant la ment, i l'acte propi del subjecte davant l'objecte és la pura *intuïció*, en la qual no hi ha pròpiament acció ni passió que modifiquin el subjecte o l'objecte¹⁰².

102. Cf. P 158.1.328-1.336; NS 1.159.

Per això mai no considera objecte pròpiament tal les coses sensibles, actives sobre els nostres sentits¹⁰³. En resulta que «el nostre coneixement sigui perfectament objectiu solament en la seva part formal»¹⁰⁴ i que, pròpiament, l'objectivitat sigui característica exclusiva de l'ésser: *l'objectivitat no és més que la relació de l'ésser amb les intel·ligències*¹⁰⁵. No podem desenvolupar més el tema, però el lector advertirà que l'*objectum formale* «quo», o medi de coneixement, segons l'escolàstica, és considerat per Rosmini un veritable «quod», donada la seva relació de presència a la ment, per més que li manquin aquelles «línies» o «trets» definits característics dels objectes determinats de l'enteniment¹⁰⁶. Aqueixos són objectes solament per la seva participació en la proto-objectivitat originària, per haver estat objectivats, o sia considerats sota la llum de l'ésser-objecte.

Les conseqüències antropològiques de la revisió del concepte d'objectivitat són notòries. El ser-objecte, i *no pas la pròpia subjectivitat*, és el terme primigeni de la mirada intel·lectiva humana. Per la seva relació constitutiva amb el ser-objecte, hem de dir que el subjecte, ja en l'acte primer d'intuïció, «ha sortit de si mateix»¹⁰⁷, encara que en l'ésser es retroba altra vegada, sòlidament fonamentat. Rosmini creu rompre així el cercle del pensament modern: la intuïció de l'ésser és prèvia a l'autoconsciència, la presència *gratuita* de l'ésser en l'enteniment¹⁰⁸ constitueix la dimensió intel·lectiva fonamental de l'home. Es transforma així el concepte de *subjecte*, que ara es defineix per la seva relació amb l'ésser, més que no pas per l'autopossessió de si mateix; arribats a aquest punt, però, ens adonem que cal parlar de *persona* més que no pas de subjecte¹⁰⁹. D'altra banda, els ens que posseeixin l'ésser en propietat —Déu com a *font de l'ésser* i la persona creada, *formada pel ser*— no necessiten ser prèviament «objectivats»; per la seva pròpia manifestativitat natural —objectivitat— po-

103. Cf. NS 1.081.

104. NS 1.159 n.; cf. també 1.011 n.

105. Cf. T III 861.

106. Cf. NS 1.088; EC III 688s; cf. també R 579. Precisament perquè en les idees de formació hi ha sempre uns límits deguts a la referència a la sensació, l'autor els nega l'objectivitat pura, reservada exclusivament a l'ésser, que res no pren de la sensació.

107. Cf. NS 1.160.

108. NS volia demostrar precisament la *gratuitat* de l'*objectivitat*, és a dir, que «in noi vi possono essere cose distinte da noi», o sia, que no tenen origen en nosaltres, com pensava Kant, sinó que ens són donades, vers les quals la ment és essencialment receptiva (cf. A. ROSMINI, *Annotazioni ai «Principi di filosofia» di Tommaso Valperga-Caluso*, Roma 1980, p. 25).

109. La persona es pot definir com relació subsistent amb l'ésser (cf. AM 833 i n., interpretats a la llum de T III 903). La concepció metafísica comunal de la persona humana és un dels punts forts de l'antropologia rosminiana, que hem estudiat detingudament en la nostra tesi, i que ara només podem indicar.

den fer-se presents a l'enteniment. És a dir, segons l'esquema rosminian de pensament, la persona és l'objecte proporcionat, propi i primer del coneixement humà. El *realisme* de la concepció aristotèlica d'objecte es recupera en Rosmini com a *personalisme*: l'objecte propi del coneixement ja no és l'*objecte-cosa*, sinó l'*objecte-subjecte*, la persona¹¹⁰. Semblantment es recupera el principi modern de l'autoconsciència, ja que l'ésser-objecte, en quant és medi de coneixement, actua com un mirall en el qual es fan paleses les altres coses, i primàriament el propi subjecte cognoscent. La *prioritat lògica* de l'ésser-objecte, primer objecte conegut, no impedeix la *simultaneïtat cronològica* de l'*autoconeixement* del subjecte, sempre subordinat a l'ésser, i de la consegüent *autoconsciència*¹¹¹.

La revisió rosminiana del concepte d'objecte conclou amb la constatació de la dimensió teològica del proto-objecte. *Objectivitat* no és primàriament el fer front de les coses al cognoscent humà —*objecte cosmològic*—, ni el resultat d'una operació subjectiva —*objecte antropològic*—, sinó la primera irradiació i manifestació intel·ligible de Déu en la seva creació —*objecte teològic*.

Novament, Rosmini s'oposa aquí a l'ontologisme: en l'ésser-objecte, Déu ha manifestat tan sols la resplendor del seu misteri, ha encès en la ment humana l'espurna inextingible de la primera *notitia Dei*. Això és suficient perquè l'home pugui pensar i conèixer l'existència d'un Déu personal, i perquè fins i tot desitgi, demani i esperi la seva comunicació¹¹², però la suma d'aquests actes és totalment insuficient en ordre a la unió real amb Déu. L'ésser-objecte és essencialment *ser impersonal* —dirà Rosmini—, mentre que Déu és *ser personal*¹¹³. En la intuïció de l'ésser-objecte, el subjecte humà ha sortit d'ell mateix, però no ha arribat al seu terme. L'home, per la seva constitució natural, és un ens creat que en la pròpia subjectivitat no se sent com a casa, però que es troba al descobert quan vol refugiar-se en l'ésser-objecte, el qual és inici més que no pas plenitud de ser. En la reflexió, el subjecte humà descobrirà que la llar cercada i desitjada és el ser absolut subsistent, Déu. Paradoxal condició de la naturalesa humana —com diria De Lubac a mitjans d'aquest segle que fineix—, cridada a un fi que solament amb les seves forces mai no podria assolir¹¹⁴. Referint-se a la naturalesa humana, in-

110. Cf. T III 885-896; 890.

111. Rosmini supera també els límits de la modernitat perquè ha estat el primer —així ho pensa ell— a elaborar una filosofia coherent de l'«inconscient» (cf. TCM lib. I, «Della moralità che precede alla coscienza»). Un altre punt que demana un tractament que ara no li podem donar.

112. «La natura dell'uomo (...) chiede per grazia il soprannaturale» (IDS 87).

113. Cf. T III 881-885.

114. Cf. *Surnaturel*, Paris 1946, pp. 483-485; també *Augustinisme*, Paris 1965, p. 202.

capaç de sadollar-se amb el que posseeix i igualment incapaç de posseir el que la pot sadollar, Rosmini parlarà d'una coïxesa constitucional de l'ésser humà, que el fa caminar amb pas discorde: les seves forces reals no poden seguir el vol dels seus desigs transcendents. Però en aquesta aparent deformitat rau justament la desconcertant bellesa de la criatura humana, «ser que creix» i que, per tant, no és encara l'ésser que és cridat a ser¹¹⁵.

El seguiment de la revisió dels conceptes de *forma* i *objecte* desemboca espontàniament en la comprensió de la *forma objectiva* natural de l'enteniment com l'obertura o receptacle de la comunicació sobrenatural de Déu, per la gràcia. Hi ha una zona d'infinit en l'home, immersa en ell com la *forma*, preparada per Déu com l'atri de la seva futura inhabitació. En ella, l'home hi troba la seva natural estança transcendent, *objectiva*, com a invitat i amfitrió d'una visita que espera i desitja, que ja ha anunciat la seva arribada salvífica, *transformadora*.

c) *Ésser i persona: l'ésser impersonal, preanunci de l'ésser absolut personal, Déu*

Diverses referències aclaridores dels conceptes de forma i objecte ens han portat a l'ésser. És el gran tema rosminian. Seguint, amb Agustí, els *vestigis de la Trinitat* en l'obra de la creació, Rosmini elabora la doctrina sobre les *tres formes de l'ésser, ideal, real i moral*¹¹⁶, base metafísica de tot el sistema. És una trilogia de *transcendentals* que respecta la total transcendència de la Trinitat¹¹⁷ i que assumeix en el

115. IDS p. 149: «Ma chi o vede da sè, o gli è fatta vedere quella sproporzione che dicevamo, ben intende, siccome l'uomo, quest'opera sublime dello essere perfettissimo, se Iddio l'avesse lasciato privo d'un senso soprannaturale, sarebbe riuscito, quasi direi, simile ad un figliuolo nato con una gamba assai lunga, e l'altra corta.» Aïllat del context, el fragment produiria la impressió d'afavorir una concepció exigencialista del desig natural de veure Déu, com quan diu en un altre moment: «l'uomo costituito nell'ordine puramente naturale sarebbe stato in qualche modo imperfetto (...) gli sarebbe mancato il più e il meglio di quella felicità e di quella dignità morale, di cui la sua natura era capace» (AS I 297s). Nogensmenys, la posició rosminiana sobre la radical imperfecció, o perfecció sempre inacabada, de la natura humana (cf. també RAZ 187. 249), no va més enllà de les afirmacions tomistes: el desig natural de saber, diu l'Angèlic, no es pot sadollar *quousque primam causam cognoscamus non quocumque modo, sed per essentiam* (OTT 1.104); només en la visió de la divina essència hi ha perfecta felicitat (ST2 p., a 8 co); l'home seria perfecte només *secundum quid*, no *simpliciter*, si la seva relació amb Déu estigués limitada a l'ordre natural (QDW 1.10 ra1).

116. Cf. AS I 139-154; 141.

117. Hegel, que moria en 1831, un any després de la publicació de *NS*, pensava que la teologia trinitària clàssica tenia tan sols una funció propedèutica respecte a la filosofia, la qual, de la ma de Hegel mateix, havia de transcendir la religió (cf. E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a*

sistema la funció de supremes *categories*¹¹⁸, d'aplicació universal, especialment aptes per a l'estudi de l'ens persona.

A diferència de les filosofies d'Agustí i Tomàs, la metafísica rosminiana no ha pogut elaborar-se a partir d'un sistema filosòfic previ, mínimament apte. No pot recórrer a Kant o a Hegel, considerats *incompatibles* amb la veritat, com Agustí i Tomàs pogueren recórrer a Plató i Aristòtil. El nostre autor elabora el seu sistema directament sobre els resultats positius de l'agustinisme i el tomisme. No seria inexacte, en aquest sentit, parlar del *rosminianisme com el primer «producte net» de la filosofia cristiana*, si és lícit parlar d'una tal filosofia. El punt clau del sistema rosminià, *la seva glòria i la seva creu*, és justament la doctrina de l'ésser ideal, forma i objecte essencial de l'enteniment humà.

Reservem per a un ulterior estudi monogràfic l'aclariment d'aquest difícil tema¹¹⁹, el qual, d'altra banda, no és exclusivament rosminià. Agustí coneix una *veritat creada* que està per damunt de *totes* les criatures i —com?— sota Déu. ¿Què és aquesta veritat agustiniana, llum de la ment, que és distinta de la ment¹²⁰ i que, tot participant de la incommutabilitat de la Veritat eterna, no és coeterna amb ella? En els capítols dedicats a ella en les *Confessions* i en *De Genesi ad litteram*, l'agudesia de l'enginy d'Agustí va poc més enllà de l'apofatisme característic de la metàfora mítica. Amb prou feines podem recollir altres fruits que la clara afirmació que entre Déu i nosaltres hi ha una primera paraula divina adreçada a la creació, ressò del Verb etern, lluíssor de l'eterna Saviesa. És un primer llambreig de la divinitat sobre la seva obra, que justament en quant *cognoscibilitat creacional* de Déu, ja no s'identifica pròpiament amb Déu. Glòria de Déu —diria Von Baltha-

Heidegger II, Barcelona 1986, pp. 379-398). Segons Rosmini, en canvi, la revelació està sempre més enllà, és la que possibilita l'autocomprensio final de la raó com a propedèutica de la fe. L'autor practica, en la línia dels millors pensadors cristians, la circularitat del diàleg entre fe i raó. No va més enllà de l'afirmació tomista, que *cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis (...) ad recte sentiendum de creatione rerum* (STI 32.1 ra3; text oportunament recollit en el valuós estudi de F. PERCIVALE, *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia rosminiana*, Roma 1977, p. 297 n., dins el tema «Il problema di Dio nella circolarità solida del discorso teosofico», pp. 277-303). Recordem la conclusió agustiniano-tomista: *et inde est quod Augustinus dicit quod per fidem venit ad cognitionem, et non e converso* (STI 32.1 ra2; Io. Ev. tr., 27,7: PL XXXV 1.618); la fe obre les últimes possibilitats naturals del coneixement racional.

118. Cf. AS I 142s, preanunci de T I 105-196; cf. també T III 730.

119. Cf. les valuoses col·laboracions publicades dins AA. VV., *Rosmini: il divino nell'uomo*. Atti del XXV Corso della Cattedra Rosmini [1991], Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa-Milazzo 1992.

120. *Noli putare te ipsum esse lucem* (En. Ps., 25, 2, 11), *Dic quia tu tibi lumen non es* (Ser., 67,8); NS 1.112. Cf. també NS 1.111; Conf., 12,25.

sar— que embolcalla tota l'obra de la creació, restant més arrelada en Déu que en les criatures, en les quals s'ha endinsat fins a informar-les veritablement, com ensenya Agustí¹²¹. Quelcom de semblant hauríem de dir del «ser en general», de sant Tomàs. ¿Per què aquest, quan formula en termes inequívocs la pregunta *utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum*, respon, referint-se concretament a l'*esse*, amb la insinuació d'una *creació anàloga*, car afirma que és «*deductum*» —forma verbal poc i significativament usada per l'autor— *ab esse divino*?¹²² En realitat, *deductum* —hauríem d'afegir-hi alguns fragments que parlen, per exemple, d'*emanatio*, *effluxus* i derivats— és un dels ítems que integren tota una interessant terminologia que fa pensar en la funció medial de l'ésser: mesurat per l'*aevum* i no pel temps ni per l'eternitat, no és substància —creada o increada— ni accident, *non habet quantum*. Tan ardit intèrpret metafísic de Ex 3,14: «Jo soc el qui és» com ha estat sant Tomàs¹²³, mai no arriba a dir que el «Jo» diví *naturalment es manifesti* a l'enteniment que *naturalment pensa* l'ésser. L'*esse*, finalment, no és l'*ipsum esse subsistens*, ni s'identifica amb cap *ens creatum*; és, simplement, i, com una primera credencial que el món no es pot comprendre sense Déu, dóna testimoni d'aquell que ell no és. L'ésser, en la seva mudesa, *essent* purament, parla de Déu, introdueix el Verb diví.

L'ésser és el *contingut transcendent* de la naturalesa, i tot ens participa del *misteri-miracle de l'ésser*¹²⁴. Rosmini, filòsof, s'endinsa en la meditació de l'ésser, no pas amb la il·lusió de desvelar-ne el misteri, sinó amb la prudent intenció de nodrir-se de la seva sempre inexhausta significativitat. Havent-lo convertit en tema explícit, central i prioritari, fins i tot materialment parlant —consulteu els vuit volums de l'edició

121. Cf. *Epist.*, 014,04.

122. Cf. *QDP* 3.5 r1: *esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino*. *Deductum* per la seva força semàntica implica 1) una certa preexistència d'allò que és deduït —*esse, quod rebus creatis inest*— en allò d'on és deduït —*ab esse divino*—; 2) una operació de distinció o separació *ab esse divino*. Tomàs, exhaurint quasi les possibilitats d'un llenguatge que ens situa en el nucli del problema de l'acte diví que inicia la *participació* i fonamenta l'*analogia*, descriurà aquesta operació com a *processio, divina discretio, quaedam deficiens assimilatio* (cf. *CDN* 2.3; *CDN* 2.4; *CDN* 2.6; *CDN* 2.3; *CDN* 13.3; *CDN* 1.1). Tomàs *interpreta*, per tant, la sentència *prima rerum creatarum est esse*, dient que la primera de totes les criatures és «deduïda» de l'essència divina. L'*esse* de la criatura només es pot dir que és creat quan es considera la criatura com un tot. Però encara llavors es precisarà que l'*esse* es predica de les criatures *per modum «concreationis»* (cf. *QDP* 7.2; el substantiu *concreatio* no es torna a trobar en les obres de l'Angèlic).

123. Cf. *ISN* 8.1.1; *STI* 13.11; *SCG* 1.22.

124. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Il miracolo dell'essere e la quadruple differenza*, en *Gloria* V, Milano 1971, pp. 547-560.

nacional de la *Teosofia*, incompleta i pòstuma— ha donat peu a no poques objeccions, que en realitat es resumeixen en la dificultat d'acceptar la mediació. ¿Haurem de recordar que si s'elimina el tema de la mediació serà impossible la filosofia cristiana, i la teologia¹²⁵, i, més encara, tota possibilitat d'elaborar una concepció religiosa, sagrada, del món?¹²⁶ Si amb l'afany d'assegurar la total transcendència de Déu eliminem la mediació de l'ésser, Déu serà tan *altre* i tan llunyà que l'home no podrà ni tan sols pensar en ell, quan, en realitat, Déu no és *omnino extraneus* al nostre enteniment¹²⁷. Però afirmar la immediata proximitat intuïtiva de Déu —ontologisme— és el primer pas, que no tots han sabut evitar, vers el panteisme. Rosmini, malgrat les dificultats de comprensió que presenten alguns dels seus fragments, ha tingut el mèrit de subratllar la importància real de la qüestió, tractada sempre amb mirada atenta als dos esculls a evitar. Però, probablement, Rosmini no podrà ser entès fidelment i amb profunditat fins que no s'hagi redescobert el tema, amb les seves implicacions i dificultats, en els clàssics de la filosofia cristiana. Von Balthasar, bon coneixedor de Rosmini, com ho demostren les sòbries però pertinents referències al seu pensament, pot considerar-se un mestre d'aquest tipus de recuperació¹²⁸.

Superada ja positivament la polèmica sobre «Rosmini ontologista», apropiem-nos de l'aportació genuïnament rosmينية al tema de l'ésser com a mediació. Principi fonamental de la seva metafísica és que l'ens no és complet si no és persona, i que «la persona és condició ontològica

125. Vegeu la discussió del concepte rahnerià de cristianisme anònim feta per H. U. VON BALTHASAR, *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*, Salamanca 1968, especialment pp. 76s. 81; l'eliminació de la mediació desemboca en les quatre tesis del «sistema» antropocèntric, senyalades en les pp. 57-59.

126. Des de les reflexions dels grecs sobre el diví —«to theion»— fins a M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid 1973², ed. original de 1957, pp. 110. 154s, és possible de seguir en la filosofia escrita una constant que sembla traduir el sentiment originari de la humanitat: l'home ha tingut sempre almenys una vaga, abstracta, difusa i fins i tot confusa noció d'un medi —«medi diví», diríem, si l'expressió no estigués tan marcada per connotacions teilhardianes, o «Anknüpfungspunkt», terme que ha servit al teòleg protestant Brunner per a parlar d'una certa capacitat obediencial de la naturalesa respecte a la gràcia—, que és a la vegada supra-idòlic i a-personal, *medi més enllà del qual* ha cercat sempre un *Deus absconditus* en el qual esperava de trobar el *Deus salvator*, real, subsistent, personal.

127. Cf. SCG 3.54 nr 9.

128. Ho ha demostrat una recent tesi doctoral de la Facultat de Teologia de Catalunya, publicada aquest any: E. PÉREZ, *El misterio del ser. Una mediación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar*, Barcelona 1994. Darrere la concisa referència de *Herrlichkeit*, Einsiedeln 1961-1969, III/1 948-948 a Rosmini, exempta de tota menció crítica, com obseva E. Pérez, es percep una acceptació fonamental de la doctrina rosmينية de l'ésser ideal. En la introducció a A. ROSMINI, *Leitsätze für Christen*, Einsiedeln 1964, Von Balthasar demostra conèixer i valorar positivament el pensament rosmينية.

de l'ens»¹²⁹. De manera que està molt lluny d'oposar-se a la raó humana pensar que l'ésser absolut, quan és subsistent, és també tripersonal; encara que la raó mai no podria conèixer aquest misteri si no li fos revelat¹³⁰. En el marc d'aquesta metafísica expressament personalista, l'ésser ideal es caracteritza com a ésser incomplet: és *purament ideal*, sense contingut real ni subsistència; entre altres denominacions rep el nom de *ser inicial*, projecte de ser i, per tant, *ser inacabar*¹³¹, *incomplet*¹³², *indeterminat*¹³³; *possible*, perquè conté tan sols la possibilitat dels ens reals, no la seva realitat o subsistència¹³⁴, *potencial*¹³⁵. És finalment l'ésser *impersonal*, per contraposició a l'ésser *personal*, Déu¹³⁶. La plasmació terminològica de l'aportació més genuïnament rosminiana al tema clàssic de la mediació és prou clara, com veiem. A partir d'aquí hem d'entendre definitivament el que Rosmini ha volgut dir amb la formulació de la causalitat formal objectiva.

Quan llegim en la *Logica* el «principi de persona», segons el qual tot allò que és, o és persona o fa referència a la persona¹³⁷, entenem que l'ésser ideal o impersonal, que no és persona, *s'ha d'entendre per referència a la persona*. Prové de l'ésser absolut subsistent i personal, i a ell remet. La qual cosa significa que la dificultat d'entendre el seu *singular origen a partir de Déu i no purament del no-res*, com resulta tant de la terminologia metafòrica clàssica —*illuminatio*, *locutio*, *splendor*, *nitòr*, etc.— com de la que vol ser més especulativament precisa, i alguna vegada arriscada —*emanatio*, *effluxus*, *deductio*—, sovint cautelosa —*concreatio* en Agustí, *discretio* en Tomàs, «mirada estereoscòpica» en Von Balthasar¹³⁸, «abstracció divina» en Rosmini¹³⁹, s'ha d'emmarcar en el misteri del poder de manifestació i reserva inexhau-

129. Cf. P 876.

130. Cf. AS I 63s, sobre l'absoluta incomprehensibilitat dels tres grans misteris de la Trinitat, creació i unió hipostàtica. En AS I 145-147.170.480-486 es preanuncia la utilització racional de la doctrina trinitària revelada, característica de T. Una lectura ortodoxa de les proposicions 25s condemnades és avui acceptada (cf. G. GIANNINI, *Esame delle proposizioni teologiche delle «Quaranta»*, dins RR LXXIX [1985] 1-19; 2-9).

131. Cf. NS 1.442.

132. Cf. NS 1.140. 1.142; T II 461.

133. Cf. NS 1.423.

134. Cf. NSP 8.

135. O *Infinít negatiu*, o sia, *en potència* (cf. NS 1.423).

136. Cf. T III 881-885.

137. L 369: «Tot el que és, i no és persona, no pot mantenir-se (*stare*) sense que hi hagi una persona.»

138. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, III/1, Einsiedeln 1961-1969, p. 363.

139. Cf. T IV 1.182.

ribles de l'ésser-persona. Ja en l'ordre de la comunicació entre els ens-persona finits, comprovem que l'automanifestació és un fenomen regulat per la llibertat, totalment diferent de la patència inerta dels éssers infrahumans: ni tan sols la intel·ligència angèlica pot penetrar en aquells àmbits que l'ésser personal ha volgut reservar-se¹⁴⁰. Que en Déu tot sigui u, i que en ell siguin inseparables essència i existència, idea i substància, no priva que la seva llibertat pugui introduir una espècie de *partició respecte a la nostra intel·ligència*, a condició que el resultat conservi, del seu origen, algun vestigi pròpiament diví, de manera que la desproporció no sigui total i que, en aquell vestigi, Déu sigui vàlidament cognoscible, sense realment sortir del seu ocultament. Sols un ésser personal és una certa totalitat, que només la pròpia llibertat de l'ésser personal pot seccionar sense desfer-la en parts. Sant Tomàs fa referència a aquesta singular partició que deixa intacta la totalitat de Déu amb la fórmula *totum, sed non totaliter*¹⁴¹, fonament i síntesi dels llenguatges afirmatiu i apofàtic sobre la divinitat, i amb la distinció entre *lumen intellectus*, *lumen gratiae* i *lumen gloriae*, originats per la irradiació diversament restringida de la pròpia lluminositat divina. Són diferents *participatae similitudines substantiae Dei*¹⁴², mai idèntiques a l'essència divina, però sempre dotades de la proporció corresponent per a fonamentar diversos modes i graus del nostre coneixement de Déu, possible en totes les etapes de la vida humana, però en cap moment exhaustiu.

Rosmini «descriu» aquesta singular partició, que no fragmenta la totalitat, com a «abstracció divina»¹⁴³. L'expressió indica que l'ésser-objecte-forma de la nostra ment no té origen en l'operació abstractiva practicada per la nostra raó sobre les coses finites¹⁴⁴, sinó en una certa operació analítica, de distinció entre *ésser* i *persona*, amb la qual Déu, *per decisió creacional*, vol *manifestar* i *participar* a la criatura tan sols el seu mode *essencial* (per contraposició a existencial) o *ideal* (per oposició a real, subsistent) i *objectiu* (per oposició a subjectiu) de ser, i reservar la manifestació de la seva subsistència i personalitat per a una

140. Cf. *STI* 107.2; *QDV* 9.4.

141. Cf. *QDV* 8.4 ra11; aforisme aplicat per Tomàs d'Aquino al coneixement natural —en el cas de l'àngel, almenys (cf. també *QDV* 8.2; 20.5)— de Déu; Rosmini l'aplica al coneixement per gràcia (cf. *EC* XI 497s).

142. Cf. *STI* 84.5 co; *ST4* 62.1 co; *ST2* 5.6 ra2; *RPS*, 35.5.

143. Cf. *TIV* 1.182.

144. El finit no pot originar l'infinít. És cert, però, que l'abstracció ens proporciona un coneixement reflex, temàtic, de l'ésser; en aquest sentit la idea d'ésser és la més abstracta de les nostres idees (cf. *NS* 1.455s).

nova etapa —*ordre sobrenatural*— del seu disegni comunional sobre la creació. Dins l'ordre sobrenatural cal encara distingir: Déu pot *tocar* la seva criatura, o sia pot comunicar-se realment¹⁴⁵, sense mostrar-se *cara a cara*. És la distinció entre gràcia i glòria: com Déu va permetre a Moisès contemplar la seva esquena però no el seu rostre, així la *gràcia* és una certa *percepció real* de Déu, i en això supera el pur *coneixement ideal-negatiu* propi de l'ordre natural¹⁴⁶, però no és encara la *visió sense vel, cara a cara*, exclusiva de la *glòria*¹⁴⁷.

d) *Causalitat formal objectiva i comunicació interpersonal*

La *forma objectiva de l'enteniment* es revela, per tant, com la *velada presència inicial* —creacional— d'un Déu que vol ser *estimat* de la seva criatura. Déu va crear la seva creatura intel·ligent per a unir-se amb ella en la manera més íntima possible —ensenya Rosmini¹⁴⁸— i per això li conferí una estructura dialogal, la va constituir com a relació subsistent amb l'ésser, la va crear com una potència, l'últim acte de la qual fos la unió intel·lectiva i amorosa amb ell¹⁴⁹. La presència de l'ésser-objecte-forma configura ja, de manera permanent, definitiva i inesborrable per divina, la ment humana. És suficientment eficaç per a suscitar i mantenir viu el desig i necessitat de Déu, i suficientment feble perquè el desig impliqui la recerca, de manera que l'encontre de la gràcia, sense ser mai obra de mans humanes, sigui vertaderament resposta de Déu a la *paraula de l'home*. La gràcia és ja diàleg personal: a l'home li correspon

145. Cf. AS I 97 i 114; cf. també *Storia* I XXVI 3 («bes suavíssim», «toc interior»: *Storia* I XXII 2 i I XXVIII 3). L'expressió subratlla la *realitat i vitalitat* de la comunicació sobrenatural de Déu, per contraposició a la pura *idealitat abstracta* del coneixement natural. A la *comunicació real de Déu* correspon la *percepció real* de la criatura, un cert «palpar Déu» o tocar-lo (cf. *Storia* I XVI), inicialment *inconscient* (cf. AS I 92-96) que, en fer-se conscient pels seus efectes, constitueix el que ordinàriament anomenem experiència mística (cf. AS I 227-234).

146. Cf. AS I 81. 89; Déu no és pura idea, sinó agent real, i no pot unir-se a l'home sense fer sentir l'eficàcia de la seva acció (cf. AS I 33-50).

147. Cf. AS I 112; Ex 33,21-33.

148. Cf. AS II 53-55, sobre el disegni encarnatori de la creació.

149. TI 35: «Si può convenientemente definire l'uomo "una potenza l'ultimo atto della quale è congiungersi all'essere senza limiti per conoscenza amativo"»; sent que «l'uomo è la persona dell'uomo» (AS 187), el text de *T* constitueix la més dinàmica definició de persona que trobem en Rosmini. Darrere la cèlebre discussió rosminiana sobre l'origen de l'ànima hi ha el gran tema de l'estructura dual, comunional de la persona humana (per a una informació sobre el debat, cf. C. RIVA, *Papa Luciani e Rosmini [e Riva]*, en *Siamo immortali? La riforma rosminiana dell'antropologia*. Atti del XXVI corso della Cattedra Rosmini [1992], Stresa-Milazzo 1993, pp. 151-171; 151).

una primera paraula —inquiet anhel del cor, desig natural de felicitat, mudesa esperançada de la terra que espera la pluja, tot «potencialitat obediencial»— a la qual Déu respon amb la seva comunicació lliure i gratuïta. Sabem que la indigència de l'home, la seva set de Déu, no compromet la gratuïtat de la resposta divina. L'esquema rosminià permet de reforçar l'argumentació d'aquest punt delicat, debatut i sofert per diversos autors en aquest segle que fina. L'*objectivitat de la forma des-subjectivitza* radicalment tot coneixement, llenguatge, desig i recerca de Déu. El mateix desig natural humà de veure Déu té origen en Déu, encara que l'home trigui tant a adonar-se'n¹⁵⁰.

Entre informació objectiva natural i sobrenatural, l'ésser constitueix el pont universal de continuïtat —dimensió ontològica de l'analogia. La distinció, però, entre l'un i l'altre ordre no és sols gradual, sinó *categòrica*, en sentit rosminià: al *coneixement ideal-negatiu* propi de l'ordre natural s'afegeix en el sobrenatural la *unió real* de Déu a l'home. Però, malgrat la diferència categòrica entre el mode ideal i real de la comunicació, trobem en tots dos ordres l'armònica tensió d'unitat i pluralitat, immanència i transcendència, característica de la informació objectiva. En la comunicació personal natural, l'amic, tot i ser distint de l'amic, és una sola cosa amb ell, i la vida d'amistat és com un cant a duo —vegeu les pàgines sobre l'amistat humana en *Storia dell'amore*—¹⁵¹, de manera que un se sent «viure en dos», en una mena de mútua compresència anímica¹⁵². Tal com llegim en unes pàgines de les més elevades de l'obra rosminiana, això és possible justament perquè l'ens-persona creat participa del poder informant de l'ésser que posseeix com a forma pròpia¹⁵³. Però és Déu qui ha conferit a l'ésser i a l'ens-persona informat per l'ésser una certa porció de la seva pròpia eficàcia. Per aquesta raó, quan Déu mateix es comunica com a forma-objecte, s'inicia una comunicació interpersonal nova, comença el *matrimoni espiritual*. Déu pronuncia el primer sí¹⁵⁴, el seu Verb personal, que segella definitivament i indeleble un pacte al qual ell serà sempre fidel¹⁵⁵, i l'home, amb el poder mateix rebut de Déu, forma de la seva nova vida, hi respon amb el propi sí sostingut pel sí de Déu, amb un amor *deïforme*, teologal.

150. Cf. *Conf.*, 10, 27.

151. Cf. *Storia* II XVIII 2.

152. Cf. *T* III 893.

153. Cf. *T* III 898, on trobem ben conjoinats els conceptes d'«informació» i «eficiència».

154. 1Jn 4,10: «L'amor consisteix en això (...); ell ens ha estimat primer.»

155. Cf. AS II 134-239, teologia rosminiana del pacte, en íntima connexió amb el tema de la causalitat objectiva.

L'home deïficat coneix Déu amb Déu, estima Déu amb Déu, gaudeix de Déu amb el mateix gaudir de Déu¹⁵⁶. I és que, efectivament, l'home pot realment unir-se a Déu —dirà Rosmini— només a condició que Déu s'uneixi primer a l'home i el faci *deïforme*¹⁵⁷.

L'autor descriu la comunicació interpersonal pròpia de la gràcia expressament com a «epitalami» dins la *Dottrina della carità*, amb terminologia del llenguatge ordinari però amb esquemes i conceptes perfectament corresponents als textos de l'*Antropologia soprannaturale*¹⁵⁸. Aquesta observació és igualment aplicable a la *Storia dell'amore*, obra de reflexió ascètico-espiritual, contemporània de l'*Antropologia soprannaturale*, en la qual el tema del matrimoni espiritual és el motiu fonamental¹⁵⁹. Els temes del baptisme, unió formal, matrimoni espiritual i doctrina sobre el matrimoni cristià conflueixen ocasionalment en fragments reveladors del personalisme que anima l'antropologia rosminiana¹⁶⁰. I no estarà de més recordar que la doctrina del roveretà sobre el matrimoni, ja en l'ordre de natura, és inspirada sobre la comunicació en la veritat, la felicitat i la bondat —béns eminentment personals— possibilitada per la forma objectiva comuna¹⁶¹.

L'estudi de la *infraestructura sistemàtica* de la tesi central de l'antropologia teològica rosminiana ens ha mostrat la forta coherència de les diverses parts del sistema. Més interessant ha estat encara la constatació d'una refosa de temes clàssics —*forma* i *objecte* fonamentalment—, que Rosmini desplaça del restringit marc cosmològic (Aristòtil) o antropocèntric (Kant) per situar-los en una *metafísica de l'ésser* que és *persona*. El concepte de *causa formal objectiva* resulta ser, aleshores, la clau d'un llenguatge nou creat per l'autor per parlar de la comunicació interpersonal, tant en l'ordre de la naturalesa com, sobretot, en el de la gràcia. Si el concepte sistemàtic de forma objectiva és útil per a parlar del fet de la gràcia, veurem ara que, en el fons, és el fet mateix el que aclareix el significat del concepte.

156. Cf. AS I 184.

157. Cf. T IV 1.387.

158. Cf. DDC 184.

159. Cf. *Storia* II XVII 3.

160. Cf. DBM 343-350.

161. Cf. FD IV 645.770; també 983-1.068, sobre la naturalesa de la societat conjugal.

4. Sistema i fet revelat

Ja a la fi d'aquestes reflexions prenguem aquells textos de Joan, fonamentals en tota antropologia teològica, en el nostre autor no menys que en altres. Hom hi veu clarament que Déu no ha vingut a *fer* una cosa en nosaltres, sinó a *ser una sola cosa* amb l'home, encara que aquesta unió, comparada per l'Escriptura amb la unió esponsal —la màxima possible entre persones humanes—¹⁶², sigui fecundíssima en producció de noves realitats. Joan entén la *unitat* com a *comunió* de persones. Per a Rosmini, en la línia d'una sòlida tradició teològica, aquest concepte d'unitat serà paradigmàtic i s'haurà d'expressar amb una fórmula que reuneixi la idea d'*unió que arriba a constituir vertadera unitat* i la idea de *distinció de persones, essencial al concepte de comunió*. Tal és la fórmula de la causalitat formal objectiva.

a) Unitat i unió formal: interpretació de Jn 17

Segons els textos de Jn 17, *ser Crist una sola cosa* amb nosaltres és certament una acció, però no de mera producció o eficiència, sinó una acció que supera fins i tot el «*fer-se*» *una sola cosa* dues persones per l'amistat i l'amor, donat que supera el pla de la mera operació i té el seu efecte en el *ser*: és una acció formal i el seu efecte propi és la «*trans-formació*» de la criatura humana, que per la comunicació de Déu comença a ser *deï-forme*:

«¿Hi haurà una més gran i íntima comunicació de Crist amb nosaltres que la que ell mateix descriu quan, abans de la seva passió, pregà pels seus apòstols i pels qui rebrien, mitjançant la seva paraula, la fe del Redemptor? Així parla ell: "No prego solament per ells, sinó també per aquells (...) perquè tots siguin *una sola cosa*, com tu Pare en mi i jo en tu, perquè també ells siguin una sola cosa en nosaltres, a fi que el món cregui que tu m'has enviat (...) Jo en ells i tu en mi, perquè siguin consumats en una sola cosa, i conegui el món (...) Pare, vull que, on jo sigui, hi siguin també aquells que tu m'has donat (...) als quals vaig donar i donaré a conèixer el teu nom perquè l'amor amb el qual m'has amat sigui en ells i jo en ells" (Jn 17). No hi pot haver paraules més aptes —comenta Rosmini— per a expressar la comunicació íntima de Crist amb els seus elegits i més *estreta, immediata i veritablement formal* (...) No pot haver-hi una manera més eficaç d'expressar *la màxima entre les possibles unions*, ja que Crist, com a Déu, és substancialment una cosa amb el Pare i, com a home, està unit personalment amb el

162. Cf. FD IV 983-1.068; 995. 997.

Verb, que és una mateixa substància amb el Pare, del qual té consegüentment la visió beatífica... Ell, d'aquesta mateixa unió seva amb el Pare, pren el tipus al qual han de conformar-se els elegits en la seva unió mútua, unió que arriba a compliment en el Verb, fins que siguin *consumats en la unitat més perfecta*: vol que on ell sigui hi siguin també ells, i no solament desitja ser ell en ells sinó també ells en ell, un i altres mútuament i internament compenetrats (*l'uno e gli altri internatisi scambievolmente*); vol donar-los aquella glòria que el Pare li havia donat abans de la constitució del món, la qual no és diversa de la mateixa substància divina, puix que és l'única cosa que ha rebut del Pare, i en la qual tota cosa és compresa. Ara bé, *qui podrà entendre, sense forçar o fer violència a les paraules, aquestes inefables expressions de Crist, i no reconèixer que ell habita formalment en les ànimes dels seus sants, els quals precisament per això són anomenats en les Escriptures altres Cristos?*»¹⁶³

Si aparentment el concepte de forma objectiva ha portat a la comprensió dels textos de Joan que comenta Rosmini, en realitat són els mateixos fragments de l'Escriptura els que ens donen el significat últim d'allò que el concepte de forma objectiva vol expressar. *Forma objectiva* designa el mode en què a l'home li és donat d'imitar i, en cert grau, participar de la *unió*, més encara, la *unitat* de les persones de la Trinitat, unió humanitzada en l'encarnació com a unitat entre Crist home i el Verb. En la Trinitat coincideix la màxima com-penetració de la *circum-insessio* amb la diversitat de la *relationis oppositio*. La humanitat de Crist, per l'encarnació, ha penetrat en aquesta òrbita suprema de relació interpersonal. I Crist mateix pren de la seva unió amb el Pare —recordava Rosmini— «el tipus al qual han de conformar-se els elegits en la seva unió mútua, unió que arriba a compliment en el Verb, fins que siguin *consumats en la unitat més perfecta*». La vida del cristià ha d'estar amagada amb Crist en Déu: som cridats a viure, pel Fill, amb el Fill i en el Fill, *en* el Pare, amb una inexistència de compenetració interna màxima, *junt al* Pare, és a dir, sense confusió de persones, i *en el si* del Pare, en comunicació de vida, i sense que la inconfusió disminueixi en res la intimitat de la unió¹⁶⁴.

I amb l'al·legoria del cep i les sarments:

«(...) digueu-me si pot trobar-se una manera d'expressar amb més eficàcia la *unió totalment substancial i formal de Crist amb els seus deixebles* (...). Aquí es parla d'una unió de substància, per la qual dues parts formen un sol tot. Tal és la conjunció

163. ASI 177s, cursiva nostra.

164. Rosmini comenta Jn 17, i explica la consumació en la unitat com la més perfecta imitació i participació d'aquella «circuminsessio», inhabitació i inefable presència de les persones divines. Vegeu IVG 57-69, comentari a «Ego in Patre, et Pater in me est» (Jn 14,10), «Unigenitus qui est in sinu Patris ipse enarravit» (1,18), «et Verbum erat apud Deum» (1,1).

(*congiungimento*) de la persona del Verb encarnat amb els homes elegits que el segueixen: és el compliment d'aquella gràcia, de la qual va escriure sant Joan que la llei fou donada per Moisès, però la gràcia i la veritat ha estat feta per Jesucrist»¹⁶⁵.

La gràcia és un fet de comunió. La gràcia *ha estat feta* —segons el text joànic de la *Vulgata* tal com és utilitzat pel roveretà— quan s'ha realitzat la unió personal de Déu amb l'home; *no és, doncs, un producte*, sinó una realitat comunional, *un fet de comunió personal*; unió real, substancial, formal —objectiva—, estable i indissoluble per part de Déu —no per part de l'home—, «la qual és representada justament per l'indissoluble “connubi” de l'ànima amb Crist, de l'Església amb el seu espòs»¹⁶⁶.

En la ment de Rosmini, si els textos referents a la unitat de Crist amb els seus deixebles no s'interpreten en el sentit d'unió formal objectiva, s'haurà de renunciar a entendre la *consumació en la unitat* en sentit propi, amb la qual cosa es buidaria de contingut el missatge evangèlic en un dels seus capítols més importants; però si, descartada la pura metàfora amb el fi d'assegurar el realisme, admetem la unió formal sense matisos, serà impossible d'evitar la identificació panteística que igualment repugna teològicament¹⁶⁷. Per això creiem que el que Rosmini diu dels textos neotestamentaris referents a la participació en la naturalesa divina i deïficació, és aplicable també als que acabem de presentar:

«En veritat, si Déu no s'unís formalment amb l'home en virtut de la gràcia, no podrien tenir un sentit vertader aquestes expressions de l'Escriptura: que l'home és fet consort de la naturalesa divina, que l'home és deïficat, com indiquen les paraules eficacíssimes: “sou déus”. Mentre que, si la conjunció entre l'home i Déu és formal, aquestes formes de dir reben un sentit totalment propi i summament vertader.»¹⁶⁸

165. ASI 178; Jn 1,17; ASI 83 n., cursiva nostra.

166. ASI 180s, dins el comentari del verb «romandre», de Jn 15.

167. Cf. *Mystici Corporis Christi*, AAS 35 (1943) 231s.

168. ASI 129s, cursiva nostra; «Questa è osservazione comune —afegeix— dei Padri, massime greci, dei quali ho già recate non poche chiare testimonianze.» L'autor torna en un altre moment al tema de la «consumació» de la unitat, de Jn 17,23: la unió és tal, observa, que en els cristians «tutto l'amor loro terminando pure in sè stessi, viene a terminare in Dio, per ciò appunto che sono fatti una cosa con Dio»; fins i tot, l'amor que el cristià té de si mateix i la felicitat que experimenta en admirar la pròpia dignitat guarda una certa proporció amb els afectes de Crist, en el qual l'apetit de conservació i felicitat de la pròpia persona té directament Déu per objecte, perquè l'única persona que hi ha en Crist és el Verb (cf. ASI 332). La «consumació» en la unitat és tant genuïnament formal, que fàcilment cauríem en la confusió entre Déu i home si en lloc de comparar-la per certa *proporció* amb la unió hipostàtica i amb la Trinitat, la referíem a la unitat d'una cosa material amb si mateixa.

b) *El personalisme del concepte teològic d'unitat*

La fórmula de la unió formal objectiva vol expressar, per tant, la *unitat consumada*. Quin concepte i model d'unitat té Rosmini quan parla del fet de la gràcia? La unitat paradigmàtica no és, certament, la de la *cosa* amb si mateixa ni la identitat del *subjecte* retingut dins els seus límits. Ens trobem davant un altre fecund aspecte del personalisme teològic de l'autor.

Efectivament, segons els textos del quart Evangeli, la unitat consumada dels deixebles entre ells està naturalment inclosa en la unitat de cada un d'ells amb Crist. Aquesta, al seu torn, és prolongació i participació de la unitat del Fill amb el Pare. És fàcil, per tant, d'establir una *escala de la unitat* que coincideix amb una *escala de la comunió interpersonal*. La teologia tradicional ja havia establert un model d'unitat, personalista i teològic a la vegada: *inter omnes unitates arcem tenet unitas Trinitatis, et post ipsam est unitas dignativa quae est in Christo*¹⁶⁹. No hem trobat cap referència expressa de Rosmini a aquest principi clàssic, que de manera tan categòrica assigna a la Trinitat la *primacia de la unitat*, però és obvi que en l'autor la tesi és assumida i, fins i tot, completada. Després de la unitat que hi ha en Crist per la unió hipostàtica, *segon grau* en ordre descendent, segons el text citat, de la que hem anomenat escala de la unitat i la comunió, segueix *en tercer lloc* la unitat formada entre Déu i home per la comunicació de la gràcia. No dubtem que en aquesta relació l'home és *més u* que estant ell tot sol amb si mateix, per la senzilla raó que *l'«home sol» és tan sols la meitat de la seva pròpia entitat*; per dir-ho d'alguna manera, és un ens incomplet, inacabat, «no consumat en la unitat». El sistema rosminià vol tematitzar, amb el concepte de causa formal objectiva, l'essencial dimensió comunional de tota antropologia de la *imago Dei*: la relació amb l'*exemplar* és tan essencial a la *imago exemplata*, que aquesta, sense aquell, mancaria a la seva pròpia essència. En el *quart grau* descendent, i després de la unió de Déu amb l'home per la gràcia, es troba la comunió interpersonal humana sobrenatural, i *finalment* tota relació interpersonal honesta. Hauríem de dir que la *unitat* formada per la composició hilemòrfica és inferior a la unitat de la comunió de persones? La discussió ens obligaria a considerar molts «respectes»; diguem només aquí que, certament, el model d'unitat que té Rosmini en ment no és el de les coses amb si mateixes. Solament on hi ha persona hi ha veritable

169. 3SN 5.1.1b sc 1.

unitat, però solament on hi ha relació essencial amb l'ésser —causalitat formal objectiva— i, en l'ésser, amb tots els ens, hi ha persona. En la comunió interpersonal plena de la gràcia —i amb més raó de la glòria— està la *unitat consumada*, que *no consumeix* la solidesa ontològica de la identitat personal, sinó que la *sobrerealitza* en la comunió. I això és el que vol dir Rosmini amb la fórmula de la *unió formal (màxima unió) objectiva (inconfusió personal)*. La unió sobrenatural de Déu amb l'home és més íntima que qualsevol tipus d'unió entre diversos components de la creació, físics o metafísics, perquè imita i participa de prop d'aquella unitat originària de la Trinitat de persones divines.

Concloquem: la interpretació rosminiana dels fragments tomistes referents a la unió de Déu *ut forma* rebutja finalment el sentit impropï del terme forma, que es manté en la discussió originària de la «quasi-formalitat», i li atribueix un sentit «hiperpropï», superior al sentit aristotèlic de *morphê*. Així, el significat final de la causalitat formal objectiva es comprèn millor gràcies a la reflexió directa sobre el fet revelat, com han mostrat els textos de Joan, que no pas seguint l'evolució de les idees en els diversos sistemes filosòfics. En definitiva, «causa formal objectiva» no és més que un nom imposat a un fet, i els fets són els que, a la fi, acrediten en teologia el significat dels noms. La fórmula rosminiana de la causa formal objectiva ha volgut servir, per tant, per a transcriure en llenguatge sistemàtic el fet de la comunió personal entre Déu i l'home, precisament com a unió immediata, real, personal, tal com es reflecteix en els textos de Joan. I la força sistemàtica del concepte es fonamenta en el fet que, des de la seva utilització filosòfica, ha pogut preanunciar la vocació de l'home a la unió amb la Trinitat, segons els textos de Joan. La fórmula de la causalitat formal objectiva constitueix el fonament sistemàtic de l'antropologia teològica, després d'haver fonamentat també la gnoseologia i l'antropologia filosòfica. La validesa de la resposta rosminiana al problema de la causalitat en el fet de la gràcia no ha estat discutida pels teòlegs fins al moment present, pel que sabem.

5. *El personalisme de l'antropologia teològica rosminiana*

Sota el plantejament de la discussió de l'acció causal de Déu en la gràcia, hem descobert problemes d'ordre ben diversos: debats especulatius (Nicolas-Rahner), opcions de sensibilitat (Alfaro i altres) i, finalment, una subjacent problemàtica de base: la causalitat a nivell de persones.

Amb la revisió del concepte de forma, Rosmini surt de l'àmbit ordi-

nari de la discussió, prefixat per l'esquema causal aristotèlic, i emprèn en solitari una investigació que el porta al nucli del problema. L'anomenat «principi de persona» guia tot el desenvolupament de les idees de l'autor.

Entre els resultats constatables destaca en primer lloc la correcció metodològica de la revisió efectuada, i la claredat i nitidesa final de la síntesi pròpia. Rosmini arriba així a una solució que, per una banda, evita el pur compromís i, per l'altra, la radicalització exclusivista: la solució satisfà les exigències de la causalitat eficient i de la formal. Hi ha coherència interna entre l'ús filosòfic i teològic del concepte de forma objectiva. Hi ha també correspondència fidel entre llenguatge sistemàtic i exposició temàtica de la gràcia com a unió personal, esponsal, de Déu amb l'home. La solució rosminiana permet una valoració altament positiva de la prudent oscil·lació tomista entre causalitat eficient i causalitat formal. Reuneix a més a més, en acord ben reeixit, les diverses línies perceptibles en la reflexió de l'Angèlic sobre la causalitat formal: utilització parca —sempre *secundum quid*— del concepte de forma en sentit pròpiament hilemòrfic; utilització en sentit propi, però limitat, de la informació intel·lectiva; recurs significatiu a la unitat de l'amistat per il·lustrar el propi concepte d'unio formal; conjunció dels dos últims elements en l'explicació de la unió i inhabitació com a presència de l'objecte conegut i amat en el cognoscent i en l'amant. La identitat d'esquema en l'explicació de la gràcia i de la glòria és una nova prova d'efectivitat de la solució.

No són pocs els replantejaments de qüestions concretes que hem anat assenyalant ocasionalment. A judici nostre, no basten encara per a atribuir a la resposta rosminiana una força innovadora tal que permeti parlar de «alternativa teològica». L'estudi global de l'*Antropologia soprannaturale* presenta moltes altres implicacions que decideixen la qüestió. Tractar-les degudament ens obligaria a triplicar, almenys, les pàgines d'aquest article. Presentant-les periodísticament correríem el risc o bé de la caricatura o bé de la imprecisió, dos defectes que prou han contribuït ja a oferir una imatge deformada del nostre autor. Per això ens hem limitat a tractar, amb la claredat que ens ha estat possible, el nucli sistemàtic d'on sorgeix la peculiaritat de plantejaments i solucions de Rosmini a qüestions antigues i centrals de l'antropologia. Qui llegeixi amb calma les pàgines teològiques de Rosmini s'adonarà de la transcendència de la seva reestructuració dels tractats teològics, de les poderoses raons que el mouen a revaloritzar la teologia del baptisme —del *caràcter* baptismal especialment—, de la compactació, assolida gràcies al concepte de forma objectiva, de la seva antropologia

teològica amb la cristologia, la sacramentologia, l'ecclesiologia, l'escatologia i, finalment, amb el tractat sobre la Trinitat.

IV. CONCLUSIÓ

Alternativa no vol dir tornar a començar de zero. En teologia, un sistema no anul·la els precedents. La fecunditat del nou s'acredita més aviat per la capacitat d'assumpció de l'antic. No seria inexacte parlar d'una *paràdosi de sistemes* teològics, amb un ampli marge de tolerància —pluralisme—, limitat tan sols per la norma —*normans* i *normata*— de la fe. Hem presentat la solució alternativa i complementària, no oposada, del teòleg italià Antonio Rosmini a una qüestió perfectament delimitada de l'antropologia teològica —la discussió sobre l'acció causal, eficient o formal, de Déu en la gràcia—, estudiada expressament en l'*Antropologia soprannaturale* amb plena consciència d'introduir un canvi significatiu en teologia. Hem posat especial atenció al *que realment es debatia*, a judici nostre, sota les formulacions sistemàtiques —la concepció personalista del fet de la gràcia—, i hem fet menció de la *reorganització general* de la teologia implicada en la solució rosminiana. L'alternativa oferta per l'autor és global, coherent i fundada. Mereix de ser estudiada amb atenció.

Rosmini resulta ser un teòleg de metodologia realment típica, gràcies a la clara distinció entre el sistema filosòfic de base i la seva aplicació formal a la *intelligentia fidei*. En aquest sentit, estudiant Rosmini s'aprèn a fer teologia. El concepte de causa formal objectiva i la seva aplicació a l'estudi de l'acció causal de Déu en la gràcia és un dels ítems més representatius de la pacient i honesta reflexió rosminiana, des que fou utilitzat per a solucionar el problema central de l'*antropologia filosòfica*, la relació de l'home amb l'ésser¹⁷⁰, fins a arribar a les últimes aplicacions teològiques. Més que un tema de l'*Antropologia soprannaturale*, el concepte de causa formal objectiva és una clau que regeix i obre el sentit de tot el *corpus anthropologicum* rosminià.

Els resultats de l'esforç de l'autor poden ser, sens dubte, objecte de més ampli desenvolupament, discussió o aclariment. La qual cosa no impedeix de reconèixer com a substancialment vàlids diversos resultats de veritable importància. En primer lloc, Rosmini va reeixir a resoldre de manera satisfactòria, amb un segle d'anticipació, una interessant

170. Cf. IF 308s.

discussió que els teòlegs del nostre segle havien de deixar aparcada en una espècie de via morta, sense anar més enllà del punt on la prudent perspicàcia de Tomàs d'Aquino s'havia aturat. En segon lloc, darrere l'abstracció obligada del llenguatge especulatiu es percep la força d'un personalisme metafísic i teològic molt superior al nivell de descripció fenomenològica. En el tema de la causalitat formal objectiva, Rosmini es revela com a filòsof i teòleg de la persona, sòlid i coherent.

Així, el concepte de forma objectiva, clau del *corpus anthropologicum* rosminià, després de permetre un avanç sense ruptura respecte a sant Tomàs, transforma els plantejaments fonamentals d'altres tractats, suscita noves qüestions i orienta cap a nous progressos i solucions. El concepte de forma objectiva origina així el que hem anomenat una alternativa teològica¹⁷¹. L'equilibri i solidesa que la caracteritzen ens obliguen a reconèixer en Rosmini un teòleg digne de ser estudiat, amb tota la cura i prudència que exigeix la realitat del decret *Post obitum*, certament, però al mateix temps amb una atenció, obertura i objectivitat que el citat decret de cap manera no prohibeix.

Jaume PONS

Casa parroquial

E-25400 LES BORGES BLANQUES (Lleida)

Summary

Rosmini's (1797-1855) theological thought is being recovered from oblivion little by little since the last Vatican Council. This paper deals with the nuclear systematic concept of his *Antropologia soprannaturale*: the «objective formal cause». The clear *Rosminian* response to the discussion on God's causality in grace («causa efficiens» or «causa formalis») cannot be classified among traditional theories on the subject. His solution to the problem, based on a wide revision of main philosophical concepts, points to underline grace as personal fellowship between God and man, and becomes the principle of a renewed explanation of a theology of grace, as well as the strong link between Theological Anthropology and Christology, Ecclesiology and other theological disciplines.

171. L'any 1967, M. F. SCIACCA observava: «Dopo S. Tommaso la Chiesa ha avuto un grande filosofo e teologo, che ha dato nuovi argomenti all'ortodossia, un nuovo orientamento alla teologia» (RR LXI [1967] 292).