

TEOLOGIA MORALE

Lezione VII

Nel testo di Padre Ramirez troverete alcune sagge considerazioni su come l'intenzione del fine ultimo influisce sull'atto umano. Nell'articolo 6 della q.1 della I-II, abbiamo visto come S.Tommaso praticamente stabilisce la tesi secondo cui ogni agibile dell'uomo e ogni atto che si svolge attorno a quell'agire non può che essere in ultima analisi ordinato al fine ultimo. Tutto ciò che l'uomo fa, lo fa in vista del fine ultimo¹. In che modo questa intenzione del fine ultimo influisce sull'atto umano? La domanda è questa: è necessario che ogni volta che faccio qualcosa pensi esplicitamente al fine ultimo? Risposta: no, non è necessario. Per fortuna il buon Dio non vuole da noi che ci comportiamo come degli angioletti. Abbiamo la sfortuna di non essere degli angioletti. Gli angioletti hanno la fortuna di pensare sempre al fine ultimo; noi umani non ne abbiamo la capacità; perciò stesso non ne abbiamo nemmeno il dovere².

Tanti autori di Teologia Morale, soprattutto riguardo alla carità, si facevano la domanda: quante volte è necessario emettere un atto di intenzione del fine ultimo soprannaturale perchè la carità non si affievolisca? Non lo so. Per la verità non so dirvi la quantità esatta, però più ci si pensa meglio è. Però non è necessario per agire bene, per agire in vista del fine ultimo avere sempre l'intenzione esplicita e attuale. Padre Ramirez distingue diversi tipi di intenzione, discorso che poi serve anche nella sacramentaria; perchè sapete che anche lì c'è una distinzione fra l'intenzione del ministro e quella dei fedeli che ricevono i Sacramenti.

Il Ministro deve averla almeno virtuale; i fedeli almeno abituale. Nella confessione devono essere attenti a quello che dicono e a quello che ricevono come ammaestramento dal Confessore. Ma soprattutto nel Matrimonio, dove i fedeli non sono soltanto il soggetto del Sacramento, ma ne sono anche Ministri, evidentemente l'intenzione può essere attuale là dove attualmente ed esplicitamente ci si riferisce al fine. L'intenzione può essere virtuale là dove l'atto umano che io attualmente e concretamente pongo non ha una esplicita intenzione del fine ultimo, però continuo ad agire per esso con un'intenzione precedente.

Ho fatto in precedenza un'intenzione del fine ultimo, che tuttora influisce efficacemente sull'atto che compio. Per esempio, ai novelli Sacerdoti, quando si è ordinati, si raccomanda di fare la seguente intenzione per tutta la vita: "Voglio consacrare tutto quello che mi trovo sul corporale". Tale intenzione, fatta magari il giorno dell'ordinazione, influisce per tutta la vita. Siccome basta quella virtuale, quell'intenzione è buona³.

Riguardo anche al merito, affinchè una azione sia meritevole non è necessario che l'intenzione della carità sia esplicita, basta che la carità virtualmente influisca sull'atto che si pone. L'intenzione abituale non è un'intenzione vera e propria, ma è una disposizione del soggetto; per esempio, un soggetto in grazia santificante è abitualmente disposto al fine ultimo soprannaturale. Se poi emette un atto non umano, ma un *actus hominis*, per esempio respira o gli circola il sangue nelle vene, si parla dell'intenzione interpretativa, che aggiunge un atto, ma non umano strettamente detto, alla disposizione abituale. Perchè interpretativa? Perchè si dice in questo modo: se potesse dominare con la libera volontà anche quell'atto, lo avrebbe ordinato a quel fine al quale abitualmente è ordinato, ossia a Dio come fine ultimo. Questa è l'intenzione interpretativa; ovviamente quella abituale interpretativa ci interessa poco. L'importante è che non è necessaria al fine ultimo l'intenzione attuale; è necessaria quella virtuale.

¹ Dire che l'uomo tende necessariamente verso un fine ultimo, non vuol dire ancora che egli tenda a Dio, perchè in forza del libero arbitrio dipende da lui scegliere o non scegliere Dio come fine ultimo, benchè Dio in se stesso sia effettivamente il vero fine ultimo dell'uomo.

² A questo punto un ascoltatore pose una domanda a cui P.Tomas di seguito risponde.

³ A questo punto P.Tomas dà alcune indicazioni per i futuri sacerdoti.

S. Tommaso in I-II q. 89 art. 6, 3m parla del primo atto umano. Nei secondi, terzi ed altri atti umani non è necessario deliberare del fine ultimo esplicitamente. Ormai il fine ultimo è stato scelto e si va avanti, ma nel primo atto che si compie, quando si prende coscienza di sè, è necessario deliberare del fine ultimo o almeno che uno di fatto compia una scelta rispetto al fine ultimo. Pensate ad un ragazzo verso i dodici-tredici anni che per prima volta prende coscienza di sè; in quella presa di coscienza di sè c'è come un'esigenza di ordinare globalmente la vita. Ci si trova dinnanzi a sè non solo nella particolarità del momento in cui si tratta praticamente di fare una cosa o non fare un'altra; ma si tratta di quella cosa da fare o non da fare che è il decidere dell'impostazione di tutta la vita seguente.

C'è una certa analogia con il peccato originale: voi sapete che il peccato originale è un *peccatum naturae*⁴, che attraverso i progenitori colpisce tutto il genere umano, non in quanto è un peccato individuale loro, ma in quanto è un peccato individuale come primo della serie, il primo della serie, che in sè contiene quasi tutto il genere. Similmente nel primo atto umano che si compie bisogna in qualche modo porre quello che è il principio di tutto il genere degli atti umani. E quel principio è appunto il fine ultimo. Quindi S. Tommaso dice che se uno presa coscienza di se stesso delibera, delibera dell'ultimo fine e viene ordinato all'ultimo fine. Se invece non delibera, già questa omissione è colpevole e lo pone al di fuori del fine ultimo⁵.

Infatti, il primo atto di ragione, il primo atto di libertà, il primo atto morale non ha importanza in quale materia si eserciti (può essere la materia di andare o non andare a Messa, obbedire o non obbedire alla mamma, non ha importanza), importante è che quell'atto pienamente morale, il primo della serie, confronti l'uomo non solo con quella materia morale particolare, ma tramite essa con il fine ultimo.

Domanda: Avviene inconsciamente?

Risposta: No, ci dev'essere una certa coscienza, non nel senso che ci debba essere appunto un *actus signatus*, non nel senso che bisogna avere un'avvertenza scientifica del fine ultimo, che in qualche modo è poi la teologia del fine ultimo che facciamo qui noi; quello che però ci dev'essere, data la consapevolezza di sè dinnanzi a tutta una vita da impostare, o si fa sul serio con l'impostazione di tutta la vita o non si fa sul serio, caso in cui la stessa non serietà è già un peccato di omissione. E' possibilissimo che uno, confrontato con tutta la sua vita da impostare, si sottragga, ma in tal caso ha già commesso un peccato di omissione, perchè nel primo atto è doveroso avvertire in qualche modo l'ordine al fine ultimo.

Ripeto: un ordine non inconscio, perchè un ordine inconscio non è un atto umano. E se uno non l'avverte? Se non l'avverte, non compie un atto umano, non compie il primo atto umano, non ha ancora raggiunto l'uso di ragione; ma se è giunto l'uso di ragione, ha una tale avvertenza del primo atto, cioè non ha solo l'avvertenza dell'atto, ma ha anche l'avvertenza del suo essere primo. E' come se si schiudesse dentro di lui un orizzonte completamente nuovo; in quell'avvertenza della novità c'è anche un'esigenza di totalità, alla quale o si sottostà o ci si sottrae.

Se si sottostà a quell'esigenza e la si imposta bene, si entra in grazia di Dio. Oppure, non la si imposta bene o ci si sottrae e allora c'è già una colpa o di commissione o di omissione. Ma al primo atto di ragione, in quanto primo, non si scappa: in questo primo atto c'è un'esigenza radicale appunto con il suo primato di impostare la vita. Cioè non è che sia una scelta se amo Dio oppure no, scelta in qualche modo da differire, ma si tratta di una materia morale particolare, può essere una cosa banalissima, come dicevo ubbidire ai genitori, può essere una cosa apparentemente modesta, un atto di obbedienza, però in quell'atto, se fatto per la prima volta con piena avvertenza, si pone un'esigenza di considerarlo come archetipo di atti seguenti.

E a questa responsabilità bisogna in qualche modo corrispondere. L'unica via legittima in cui si può concepire una certa *optio fundamentalis*, non è un'opzione fondamentale di certi nostri

⁴ Espressione di San Tommaso per significare che il peccato originale, in quanto tale, non è stato un atto della coppia primitiva, ma è un atto che coinvolge la volontà della natura umana come tale.

⁵ Il ragazzo è fuori del vero fine ultimo che è Dio; tuttavia, siccome nel momento in cui si agisce non si può non agire per un fine ultimo, vorrà dire che in questo caso il ragazzo sceglie come fine ultimo o se stesso o una creatura.

personalisti, no certamente; questa opzione fondamentale è una specie di peccato delle origini di origeniana memoria, nel senso che è una specie di angelo preesistente che fa la colpa delle origini e una volta fatta la colpa non si redime più. Assolutamente no! Vuol dire che c'è una scelta su tutta la vita umana, che decide su di una buona parte di vita umana, però è una opzione mutevole, che può cambiare. E' possibile che uno abbia impostato il primo atto umano bene e che faccia altri cinquanta altri atti umani buoni, ma poi può decadere da quell'opzione fondamentale; e quindi essa è fondamentale fino ad un certo punto⁶.

L'importante è questo⁷, cioè scansare lo scoglio della mentalità un po' troppo lassista da questo punto di vista; perchè al giorno d'oggi si dice beati chi sono in ricerca, come per dire guai a voi se avete delle sicurezze. Invece non è così, le sicurezze sono di obbligo. E' una moda intellettuale di oggi dire che è bello essere in ricerca; riguardo a chi ha già trovato si dice: poverino, ormai non c'è più niente da fare. Quello che la fede ci insegna è non solo di cercare, ma anche di trovare. Non è detto che uno che cerca necessariamente anche trovi, certo è che una ricerca sinceramente impostata è già sostenuta dalla grazia di Dio e c'è da pensare che se l'uomo non porrà un ostacolo in lui quella grazia sarà anche efficace. Però non dipende da noi stabilirlo, perchè unicamente Dio in qualche modo dispone le sue grazie e la loro efficacia. Noi possiamo saperlo solo a posteriori, nel senso che se l'uomo ci è arrivato, possiamo dire che la grazia è efficace; se non ci è arrivato, possiamo dire che non è che Dio gli abbia negato la grazia, ma è lui che in qualche modo si è sottratto.

E' una coscienza implicita⁸, implicita certamente, poi a livello soprannaturale si connette con la fede, con la fede che poi a sua volta può essere implicita o esplicita; però guai se non è esplicita secondo il grado della cognizione acquisita a quel punto. Il bambino che va al catechismo e conosce la Santissima Trinità ordina la sua vita alla Santissima Trinità; il buddista che non ha la grazia di seguire il catechismo trinitario, deve avere perlomeno una certa intenzione di ordinare la sua vita non a Budda o a qualche illuminazione interiore, ma a una certa trascendenza, ad un principio assoluto con una certa attesa del Mediatore.

Questi due principi: Dio vivente e il Cristo Mediatore sono assolutamente imprescindibili in ogni atto di fede e senza fede non c'è carità e non c'è grazia. Duro è questo sermone, ma le cose stanno così. Infatti la fede implicita per quanto implicita deve fare riferimento sempre a Dio e al suo Cristo⁹. Implicitamente, sempre secondo i gradi di cognizione che si hanno; per esempio, una cosa simile è quella che riguarda i Sacramenti. Cioè se io prendo coscienza del peccato e non sono al corrente del Sacramento della Penitenza, è chiaro che io non ho obbligo di confessarmi. Però, se io so che Gesù ha istituito quel Sacramento, so di aver peccato e non vado a confessarmi, ebbene aggiungo peccato a peccato: sempre ci deve essere un certo agire secondo la fede.

Con questo poi si connette il problema del peccato veniale, ossia come è possibile che ci sia un ordine abituale al fine ultimo soprannaturale, mentre nel particolare si compie un atto che è non ordinabile al fine della carità. L'atto del peccato veniale in quanto è peccato, non è ordinabile al fine della carità. Per esempio, dire una menzogna, per quanto non leda nessuno, per quanto non sia un disordine grave, anche così materialmente, comunque è un disordine. Spesso ci sono dei buoni fedeli che mi dicono: Padre ogni tanto qualche bugia, però non fa male a nessuno. L'oggetto del peccato veniale, in quanto si tratta di peccato, non è riferibile al fine ultimo soprannaturale della carità: non si fa un piacere a Dio, neanche dicendo una bugia, per quanto piccola. Non bisogna arrivare ad ammazzare il prossimo per dispiacere a Dio, ma ci sono delle gradualità tra i peccati gravi e i pecca-

⁶ Qui potremo fare un riferimento anche a Rahner, secondo il quale l'opzione fondamentale è la tendenza soprannaturale dell'uomo verso Dio, tale per cui la grazia non può essere mai perduta, per cui tutti si salvano.

⁷ Qui P.Tomas risponde ad una domanda.

⁸ Qui P.Tomas risponde ad un'altra domanda.

⁹ La Chiesa insegna che per salvarsi bisogna appartenere anche alla Chiesa stessa, precisando però che esiste anche un'appartenenza inconscia alla Chiesa per coloro che senza loro colpa non hanno potuto conoscere la Chiesa visibile. Così pure, per quanto riguarda l'unione con Cristo, il Prologo del Vangelo di Giovanni ci assicura che il Verbo illumina ogni uomo, per cui dobbiamo pensare che ogni uomo in qualche modo entri in contatto col mistero di Cristo, senza il quale non c'è salvezza.

ti veniali. Nel contempo con il peccato veniale non si perde la grazia; il che vuol dire che non si perde l'ordine abituale al fine ultimo soprannaturale.

Nel peccato mortale invece c'è una certa coerenza del male; l'atto è ordinato ad un fine ultimo non divino opposto a Dio, così pure l'abito è tale per cui l'uomo abitualmente non è ordinato a Dio. Nell'atto del peccato veniale, l'atto stesso non è ordinabile a Dio, ma l'uomo continua abitualmente ad essere ordinato a Dio. Qui effettivamente si frappone un atto, il quale, secondo l'essere non contrasta con l'ordine al fine ultimo divino, ma secondo l'agire è riduttivamente ordinabile ad un fine non divino.

Praticamente c'è questo contrasto paradossale nell'atto del peccato veniale, nel senso che non è distrutta l'abituale ordinazione dell'uomo a Dio, ma ovviamente l'atto stesso è disordinato. E' un atto disordinato che però non toglie l'ordine globale quanto all'essere dell'uomo ordinato a Dio. Non è facile spiegare. S. Tommaso esprime questo stato di cose, dicendo che si può anche fare un peccato veniale o per la parvità della materia, perchè la materia è insignificante o perchè non c'è piena avvertenza, oppure per l'imperfezione dell'atto umano. In tal caso un atto di peccato materialmente grave può risultare formalmente veniale.

Pensate per esempio uno che dice una bestemmia: pecca gravemente dal punto di vista della materia del peccato; se però la dice senza avvertenza, oppure uno sinceramente lotta contro il vizio di bestemmiare, ce la mette tutta, però questo vizio è talmente inveterato nel senso che gli scappa, in tal caso ci può essere una materia grave con un atto non perfettamente umano. In entrambi i casi della venialità voi avete un agire non contro il fine ultimo, ma bensì al di fuori del fine ultimo.

C'è tutta una gamma di azioni in qualche modo imperfette come azioni o dalla parte dell'oggetto o dalla parte del soggetto che agisce; c'è una gamma di azioni che sono imperfette nel genere di azione, cosicché il loro non è un disordine riguardo al fine ultimo, ma è solo un andare al di fuori del fine ultimo. Perchè questo? Perchè l'azione qualifica l'uomo moralmente; l'azione risona in qualche modo sull'*habitus* dell'uomo, là dove l'azione è pienamente tale nel genere di azione. Le azioni fortemente tali, gli atti fortemente umani sono quelli che qualificano moralmente. Là dove l'atto umano non è pienamente tale non qualifica pienamente. E' un'azione, però un'azione non qualificante. La qualifica morale rimane inalterata.

Uno che ha fatto un peccato veniale, rimane nella carità e nella grazia di Dio. Però il peccato come tale non è certo atto di carità. Questo è un problema non indifferente, ma si spiega proprio tramite questa imperfezione dell'atto umano: in quanto imperfetto, non qualifica pienamente il soggetto.

In questa questione ci sono due ultimi problemi, e cioè: l'unità del fine ultimo riguardo a tutto il genere umano (art. 7). La domanda è questa: se tutti gli uomini abbiano un solo fine ultimo. La grande distinzione è questa: quanto alla ragione astratta del fine, sì! Quanto alla concretezza di ciò che è materialmente il fine ultimo, no! Che cosa vuol dire questa distinzione? Vuol dire che ciò che costituisce il fine ultimo come ultimo, ossia l'essere beati, il saziare l'appetito dell'uomo, il realizzare pienamente l'uomo, questa *ratio abstracta finis ultimi*, la ragione astratta di fine ultimo, questa tutti la vogliamo. Tutti siamo creati per la beatitudine, per la piena realizzazione di noi stessi. E' proprio una legge ontologica: tutte le creature, anche la creatura umana, perchè muove se stessa non è solo mossa da Dio, ma muove se stessa.

Ebbene, anche la creatura umana ha il suo fine ultimo nella piena realizzazione di sè e non può non volere questa piena realizzazione di sè. Quindi la beatitudine non è in questione: tutti vogliono essere beati. C'è l'atteggiamento dello scettico e degli esistenzialisti, anche questo oggi è di moda, i quali vogliono essere infelici. Queste cose di moda sono possibili, ma non sono sincere, come il principio di non contraddizione: è possibile negarlo a parole, ma non è possibile pensare il contrario. L'uomo è fatto per la felicità e non può pensare diversamente.

E' proprio un primo principio della ragion pratica: il bene è da perseguire, il bene da cercare, il male è da evitare. In questo c'è la *ratio finis ultimis*, il primo principio: si può dire il contrario, ma non si può pensare sinceramente il contrario. In questo tutti gli uomini comunicano gli uni con gli altri. Tutti abbiamo in comune il desiderio del fine ultimo in astratto. In questo non c'è distinzione

tra santi e peccatori: vedete, in questo senso e purtroppo solo in questo senso, si può dire che anche il peccatore nel peccato cerca Dio. Implicitamente è così: ciò che si può trovare solo in Dio lui lo cerca dove non potrà mai trovarlo.

Pensate ai travagli di S. Agostino, *Le Confessioni*, la ricerca della beatitudine che non trova mai finché non riposa in Dio. Appunto questa bella opera di S. Agostino ci spiega come l'uomo anche nel peccato è sempre alla ricerca della beatitudine. Certo non identificandola bene finché rimane nel peccato.

Questa è la seconda comprensione del fine ultimo, non più in astratto, ma nella sua identità concreta. Cioè è la questione di che cos'è il fine ultimo, ciò in cui oggettivamente consiste il fine ultimo, quel bene che è per l'uomo beatificante. Ora, dato che l'uomo su questa terra non ha l'evidenza di Dio, facciamo tanta fatica a percorrere le Cinque Vie di S. Tommaso per arrivare e anche arrivandoci, non ne abbiamo un'evidenza proprio pratica; abbiamo semmai un'evidenza speculativa.

In questa vita, non abbiamo l'evidenza immediata di Dio, mentre abbiamo l'evidenza del nostro essere fatti per la beatitudine, come abbiamo l'evidenza dei primi principi della ragione. Invece non abbiamo l'evidenza che in Dio consiste la nostra beatitudine; perciò è possibile scegliere un'identità del fine ultimo non in Dio, ma in qualche cos'altro. Sulla terra, quando uno è santo, può anche non esserlo più in un secondo momento. Invece i santi non possono più fare questa scelta in Cielo; per loro Dio non è più oggetto di scelta. Infatti, vedendo Dio, dato che per i santi la beatitudine in Dio è un'evidenza, è un primo principio per la loro ragione sollevata dalla gloria della beatifica visione, per loro non è più possibile allontanarsi da Dio, c'è l'impeccabilità.

Non dominano più per la libertà la scelta per Dio o contro Dio; noi invece per la titubanza e per l'imperfezione della nostra intelligenza, che non vede con chiarezza l'identità "beatitudine uguale Dio", a causa di questa incertezza razionale, la nostra volontà rimane libera. Può scegliere Dio o può scegliere qualche altro bene, in particolare le tre concupiscenze di giovannea memoria: la concupiscenza della carne e degli occhi e la superbia della vita, il mondo che passa con le sue concupiscenze, ma la Parola di Dio rimane in eterno.

C'è la possibilità di identificare male il fine ultimo. S. Tommaso dice che si può fare leva su una certa analogia con il gusto: c'è chi ha il palato ben disposto e allora giudica bene delle cose piacevoli quanto all'arte gastronomica; c'è invece chi non ha il palato ben disposto e allora giudicherà male. Dice S. Tommaso che, se uno è ammalato di febbre, ha il palato talmente mal disposto, che il dolce lo percepisce come amaro. Non è che il cibo in sé sia cattivo; è perché lui ha il palato maldisposto. Quindi implicitamente S. Tommaso trae da quel grande empirico che è Aristotele il detto che per vedere quale sia la sorte dell'uomo, l'ultima destinazione dell'uomo, non bisogna interrogare gli stolti, gli sciocchi, coloro che hanno cattivo gusto; bisogna interrogare i sapienti, bisogna interrogare gli uomini che impostano con saggezza la loro vita morale.

Tutti convengono con il dire che il dolce sia un qualche cosa di gradevole, l'amaro invece qualche cosa di meno gradevole, però a uno piace il dolce del miele, a un altro dello zucchero, a un altro del vino e via dicendo. Ci sono diverse sfumature del dolce e dell'amaro. Per quanto in astratto tutti gli uomini desiderino essere beati, in concreto però qualcuno può fare una scelta di cattivo gusto, nel senso morale della parola. Può identificare il suo bene ultimo con un bene che ultimo metafisicamente, secondo la verità, non può essere.

Vediamo adesso l'unità del fine ultimo, questa volta non più tra tutti gli uomini, ma tra tutte le creature. Vedete come S. Tommaso allarga la prospettiva alla fine di questa questione; non identifica ancora il fine ultimo con Dio, ma lo farà nella questione seguente; però si chiede se il fine ultimo sia tale solo per gli uomini o anche per le altre creature. Cioè se c'è l'unità del fine ultimo per l'uomo e per le altre creature. Se uno solo è quel fine ultimo al quale tendono gli uomini e le altre creature. Di nuovo abbiamo un'altra distinzione, che è il fondamento della soluzione dell'ardua domanda, cioè la distinzione tra il fine *quo* e il fine *qui* o il fine *cuis gratia*, il fine soggettivo e il fine oggettivo. Il fine oggettivo è quel bene in cui oggettivamente si placa o si quietava il nostro *appetitus*. Il fine soggettivo è quell'atto con cui si entra nel possesso del fine oggettivo.

S. Tommaso abbonda qui di esempi: l'avaro che vuole impossessarsi del denaro. Per l'avaro, non solo il fine intermedio, ma il fine ultimo è il danaro, possedere del danaro. Ora in questo fine ultimo c'è da considerare il bene che costituisce la beatitudine dell'avaro, cioè il danaro in sé e l'atto con cui se ne impossessa, possederlo in qualsiasi modo; per l'avaro si tratta sempre di avere per fine il denaro in entrambi questi modi: come il fine oggettivo e come il fine soggettivo, cioè non solo il danaro come tale, ma il danaro in quanto posseduto, perchè se il danaro non è suo, non è contento. Bisogna che ci sia il denaro e che il denaro sia suo, per il possesso del medesimo.

Così anche per i santi: similmente si può dire che c'è Dio come fine ultimo e poi entrare in possesso di Dio, la visione beatifica. Dio visto faccia a faccia, Dio visto con evidenza, la visione quidditativa di Dio, entrare in possesso di Dio. Ebbene, per quanto riguarda l'identità del fine ultimo, tutte le creature convengono nell'unità del fine ultimo. Sia l'uomo che tutte le altre creature tendono all'unico fine ultimo, che poi di fatto sarà Dio; fine ultimo oggettivo è Dio, secondo la verità e non secondo le scelte perverse dei peccatori.

C'è una certa comunicazione tra l'uomo e tutte le altre creature nell'oggettività del fine ultimo. Il fine ultimo oggettivo è comune, non è comune invece il fine ultimo soggettivo. Non è comune per un motivo evidente, perchè ogni creatura entra in qualche "possesso" di Dio in modo diverso, proporzionato alle sue facoltà, alla sua perfezione ultima. Così le cose solamente esistenti come i minerali lodano Dio con la loro esistenza. Le cose che sono anche viventi come le piante lodano Dio con la loro vita. Gli animali con la loro conoscenza sensitiva; gli uomini, solo gli uomini con la conoscenza intellettuale. Solo l'uomo è in grado di entrare in possesso di Dio con un atto dell'intelletto e di volontà deliberata.

Nel modo in cui ci impossessiamo del fine ultimo, in questo modo soggettivo di entrare in possesso del fine ultimo non comunichiamo con le altre creature. E' un discorso che si connette con quello della gloria estrinseca di Dio. Dio in qualche modo appare nelle sue perfezioni create, appare la grandezza di Dio Creatore. Si può dire che i cieli narrano la gloria di Dio. C'è la gloria oggettiva e la gloria soggettiva e formale. La gloria oggettiva o materiale c'è in tutte le creature, perchè tutte le creature di fatto sono partecipazioni di Dio, ma una sola creatura lo sa, cioè l'uomo.

L'uomo non solo è partecipazione, è creatura di Dio, ma sa anche di essere partecipazione e creatura di Dio. Con quell'atto di riflessa cognizione del suo essere un qualche cosa di Dio, l'uomo dà gloria a Dio, ciò in sostanza è la preghiera. La memoria formale rivolta a Dio, soprattutto la preghiera di adorazione. Questo per quanto riguarda la prima questione, abbiamo fatto fatica, ma ci siamo arrivati lo stesso.

Adesso sarà più facile e più veloce, abbiamo finito la prima questione. La prima questione era assolutamente fondamentale e l'abbiamo svolta con una certa lentezza; ora cercheremo di vedere solo i temi fondamentali e poi li approfondiremo eventualmente uno per uno. La seconda questione infatti identifica il fine oggettivo: cioè si chiede in che cosa consiste la beatitudine dell'uomo. Quale è quel bene in cui consiste l'umana beatitudine? E' la questione sull'essenza metafisica della beatitudine oggettiva. In che cosa consiste? Non in quale proprietà, questa è l'essenza fisica, ma in che cosa primariamente consiste la beatitudine oggettiva. Quale è quella realtà che primariamente fa l'uomo beato, costituisce l'uomo beato?

S. Tommaso in questa questione procede in maniera molto semplice, ossia partendo dai beni più remoti, più banali, più fondamentali ma anche meno beni tra tutti. Comincia dai beni esterni, per arrivare fino ai beni della virtù e dell'intelligenza; virtù intellettuali e virtù morali e scarta un bene particolare dopo l'altro, dalle ricchezze fino ai beni spirituali, per dire che nulla di tutto questo è quel bene che obiettivamente quietava l'appetito umano. Nulla di tutto questo costituisce l'umana beatitudine. Il procedimento sarà quello di eliminare uno dopo l'altro i diversi beni particolari che potrebbero avere una pretesa di costituirsi come fine ultimo.

Anzitutto S. Tommaso scarta le ricchezze, il bene in qualche modo materiale, puramente corporeo, poi quei beni in un certo ordine esterno, ma un po' più spirituali, tipo gli onori e la fama, poi la potere, che è un bene misto di elementi corporei e di elementi spirituali. Poi c'è il bene interno, un bene che consiste in un qualche cosa di interno materiale corporeo, come può essere la salute

del corpo e la stessa vita. S.Tommaso si chiederà esplicitamente se la salute e la vita dell'uomo siano fine ultimo. Dirà certamente no. L'uomo vive non per sopravvivere, ma vive per qualche cosa altro. Poi il bene un po' psichico che è il bene del piacere, non un bene puramente somatico, un bene in cui si mescolano aspetti somatici e aspetti di tipo psichico: quindi il bene del piacere, l'edonismo è in questione. L'uomo ha il suo fine ultimo nella ricerca del piacere?

Poi esamina il bene spirituale, la virtù e la sapienza: cioè se nella ricerca della virtù intellettuale e morale consiste appunto il fine ultimo dell'uomo. Questo era il fine ultimo per Aristotele. Per Aristotele il fine ultimo dell'uomo consiste nella cultura, tanto più per gli *Stoici* e via dicendo. S.Tommaso dice no, neanche in questo consiste il fine ultimo dell'uomo. Per far giustizia ad Aristotele, bisogna dire che egli non si ferma alla virtù intellettuale in quanto è un abito soggettivo dell'uomo, ma tramite la virtù intellettuale l'uomo contempla ciò che è certo. In ultima analisi anche Aristotele arriverà a dire che, essendo le virtù intellettuali abiti ben ordinati l'uno rispetto all'altro al vertice della virtù intellettuale, c'è chiaramente l'abito della sapienza.

L'abito della sapienza ha per oggetto ovviamente Dio, il Pensiero pensante Se stesso. L'uomo pensa non il pensiero umano, ma pensa a Dio, che è il Pensiero del Pensiero. Anche per Aristotele Dio è l'ultima destinazione dell'uomo. Poi S.Tommaso nell'ottavo articolo riassume un po' tutto, cioè si chiede se l'insieme di tutti i beni creati dalle ricchezze fino alle virtù, se tutto quell'insieme costituisca il fine ultimo e dice che in nulla di creato consiste il fine ultimo e lascia in qualche modo capire che il fine ultimo consiste obiettivamente solo in un bene increato che è Dio.

Iniziamo l'art. 1: la beatitudine dell'uomo non consiste nelle ricchezze. Boezio osserva che è meglio spenderlo il denaro che possederlo. E' verissimo questo. Boezio non pensava a questa utilità dell'uomo, perchè certamente il possesso del denaro è una piaga; è meglio spenderlo, perchè il danaro così spesso fa piacere a chi lo spende. Infatti il denaro posseduto causa solo delle preoccupazioni. Ma lui non la pensava in questo modo, ma nel senso della virtù della liberalità. C'è una virtù che regola l'uso del denaro, che si chiama virtù della liberalità ed è detta così perchè si pone a metà strada tra l'avarizia e la prodigalità.

Cioè l'avarò è colui che tiene troppo al danaro; il prodigo è quello che lo spende con troppa leggerezza. Invece il denaro va speso più che posseduto; però con un certo criterio. Pag.12 In questo senso Boezio dice che il denaro è meglio non tenerlo, ma piuttosto spenderlo. Invece la beatitudine è molto meglio tenerla che lasciarla e già in questo potete vedere che il denaro non può costituire il fine ultimo dell'uomo.

Qui S.Tommaso distingue com'era d'obbligo tra i due tipi di ricchezze: le ricchezze naturali e le ricchezze artificiali. Le ricchezze naturali sono quei beni di cui l'uomo ha bisogno per sopravvivere, soprattutto il nutrimento, la casa, i vestiti, insomma tanti beni di natura di cui l'uomo ha bisogno per la sua sopravvivenza. Poi ci sono i beni artificiali, ossia il denaro, cioè tutto ciò che in qualche modo rappresenta la merce in concreto, questa rappresentazione in astratto della merce che avviene tramite il denaro che sono appunto i beni artificiali. Naturalmente S.Tommaso aveva una concezione molto rudimentale dell'economia; per lui il denaro non produceva denaro; agevolava solo gli scambi. Però non è che il denaro in se stesso sia un bene; è bene secondo S.Tommaso solo in quanto rappresenta altri beni. Ecco perchè dice S.Tommaso che è assolutamente illecito percepire degli interessi, perchè prestare danaro non è una prestazione vera e propria. Se io presto del denaro ho diritto che mi venga restituito, ma non ho diritto di esigere più di quanto ho prestato.

II Parte

La beatitudine dell'uomo consista nelle ricchezze?

Risposta: evidentemente, no, nè le ricchezze naturali nè le ricchezze artificiali, perchè le ricchezze naturali non sono fine a se stesse. Il fine ultimo, in quanto ultimo, è un fine ulteriormente non finalizzato. La stessa essenza del fine ultimo è quella di essere ultimo, cioè di non essere ulteriormente rapportato ad un altro fine, non dipendere da un altro fine. Le ricchezze naturali dipendo-

no da un'altra finalità: sono quei beni che ci sono dati dal Creatore per il sostegno della nostra vita. Noi ce ne serviamo secondo le necessità della vita presente.

Questo riguarda il campo della temperanza, la questione della temperanza e la necessità della vita presente; quindi bisogna usare i beni temporali secondo questa necessità. Sono ordinati alla sopravvivenza. Quelli artificiali lo sono due volte, quindi ancora meno possono essere il fine ultimo, nel senso che sono rapportati a ciò che rappresentano, ossia alle ricchezze naturali e queste sono poi ulteriormente rapportate alla sopravvivenza dell'uomo. Si potrebbe quasi dire ciò che Platone diceva delle belle arti: la stessa cosa naturale (un cavallo) è un riflesso dell'idea del cavallo; se poi un pittore lo dipinge, è un'immagine dell'immagine.

Così le ricchezze artificiali sono immagine dell'immagine; sono rappresentanze delle ricchezze naturali che a loro volta non possono essere il fine ultimo, perchè si rapportano ulteriormente alla sopravvivenza dell'uomo. S.Tommaso cita con un po' di malizia l'immagine del Salmo 8 che parla della regalità di Dio, ma anche della regalità concessa all'uomo. Domenica abbiamo avuto modo di meditare la regalità del nostro Sovrano Gesù Cristo; notate che in questo Regno c'è una certa partecipazione alla regalità di Cristo, che il Salmo 8 esprime così: "tutto hai sottomesso ai suoi piedi".

S.Tommaso dice implicitamente che le ricchezze di questa terra sono sottomesse all'uomo, non possono essere il fine ultimo dal quale l'uomo dipende. Bisogna in qualche modo farle dipendere da noi e non far dipendere noi da queste cose. C'è nell'*ad tertium* un'interessante meditazione sulla sazietà riguardo alle ricchezze, nel senso che chi ne ha, ne vuole sempre di più. Diceva Hobbes, famoso filosofo inglese, che per un sovrano che è un po' troppo vorace, dategli tutto quello che vuole e così si placherà. No, non si placherà; questo è il dramma, perchè voi sapete bene che di questo passo si può andare all'infinito; chi ha un miliardo ne vuole due e così via in progressione geometrica. Il denaro in astratto consente di volerne sempre di più.

L'avarizia può non avere confini. Sono interessanti questa insaziabilità dell'avarico e l'insaziabilità rispetto alla vera beatitudine, che c'è nell'anima dei santi. La differenza in qualche modo è questa: i santi si abbeverano a quella fonte che è acqua viva, cosicché chi beve di quell'acqua non avrà mai più sete, non nel senso che non avranno più sete perchè si stancano di vedere Dio, ma nel senso che la visione di Dio in ogni momento sazia tutto il loro appetito. Quindi loro desiderano sempre infinitamente ciò che hanno, godono di ciò che già hanno per sempre.

Invece l'avarico vuole sempre il denaro, ma non vuole quel denaro che già possiede; ne vuole dell'altro; vedete la differenza tra questa sazietà dei beati e l'insaziabilità degli avari? Il beato si sazia continuamente dello stesso bene, che sempre ama e sempre vuole; anche l'avarico vuole sempre lo stesso bene, ma non lo stesso bene come bene individuale, ma vuole il bene sotto la specie del bene: vuole il denaro. Ma non quel denaro che già completamente possiede; ne vuole dell'altro.

La beatitudine non consiste negli onori. Che cosa è l'onore? L'onore è il riconoscimento dell'eccellenza di un individuo umano. Onorando un cittadino, lo Stato riconosce l'eccellenza di quel determinato individuo, eccellenza che appare nel merito riguardo al bene comune. Se il cittadino si è reso benemerito, vuol dire che ha delle qualità eccezionali. Per quelle qualità manifestatesi nel merito viene onorato. L'onore non è di per sè la ricompensa del merito, l'onore è piuttosto il riconoscimento di ciò che sottostà al merito.

Non è una ricompensa per ciò che uno ha fatto a favore di altri, ma è un riconoscere che facendo del bene agli altri ha una particolare eccellenza nel poterlo fare. Riconoscere la dignità intrinseca di un individuo, come ricevere un titolo da cavaliere, ecc. dallo Stato o dalla Santa Madre Chiesa, in tal caso che cosa fa il sovrano? Riconosce il merito di quel tale, ma sotto il merito riconosce anzitutto la sua dignità intrinseca; perciò lo eleva in dignità nell'ambito della società. C'è una certa costituzione di dignità estrinseca fondata sul riconoscimento di una dignità intrinseca.

Ora la beatitudine, certamente la somma eccellenza nell'uomo, merita certamente di essere onorata; la vera dignità per cui si merita un onore è la beatitudine. Chi onorare più dei Santi? Infatti essi sono onorati da Dio. Solo che l'onore non è costitutivo della beatitudine, ma scaturisce dalla beatitudine, suppone la beatitudine, quella medaglia d'onore che Dio dà ai Santi riconoscendo la lo-

ro dignità; come dice Gesù ai dodici Apostoli: voi siete re e su dodici seggi giudicherete tutte le tribù di Israele. Dio che costituisce i Santi nella loro dignità, certamente li onora e li onora a differenza delle onorificenze umane, che spesso sono molto inconsistenti.

Invece il Signore onora sempre secondo vere virtù. L'onore che Dio dà non è il costitutivo della beatitudine, ma il derivato della beatitudine. In qualche modo l'onore non è il costitutivo dell'eccellenza, ma un riconoscimento dell'eccellenza intrinseca all'uomo; quindi quell'eccellenza somma che è la beatitudine dell'uomo, il suo fine ultimo è il presupposto dell'onore; non ne è il costitutivo, anche quel vero onore che il Santo riceve da Dio. Pensate sempre ai Santi in termini di amici di Dio; i Santi che sono amici di Dio sono onorati come Dio vuole onorarli. S.Tommaso dice che l'onore non è esattamente quel premio della virtù per il quale agisce il virtuoso; guai se il virtuoso agisse per essere ricompensato con delle onorificenze; semmai i virtuosi ricevono l'onore in sostituzione, magra sostituzione di quel vero premio che nessun uomo può dare e che è la beatitudine.

Di per sé la vera virtù può essere ricompensata solo da Dio; se poi è ricompensata anche dagli uomini, il virtuoso non è che se ne abbia a male, però nel contempo non è per questo che fa il virtuoso. S.Tommaso ne farà poi oggetto della virtù della magnanimità. La magnanimità consiste proprio di una ricerca moderata degli onori, ma dei veri onori, non delle onorificenze, ma di quelle cose che onorano veramente l'uomo davanti a Dio: della virtù. Vedete la differenza dell'onore umano dall'onore dato da Dio, ma anche quel vero onore che deriva da Dio, quell'eccellenza che Dio dà all'uomo, non è costitutiva della beatitudine, ma semmai è in qualche modo fondata sulla beatitudine stessa.

La beatitudine non consiste nella fama o nella gloria. La gloria, come dice S.Ambrogio, è l'inneggiante notizia della bontà di qualcuno; non della sua eccellenza, questo è il fondamento dell'onore, quanto piuttosto della sua bontà. Se qualcuno è riconosciuto intrinsecamente buono, allora gode di buona fama. Si dice che è un uomo buono; questo fatto che si dice di lui, che è un uomo buono, costituisce la buona fama. La fama dipende strettamente da quello che gli uomini dicono di noi.

Per quanto riguarda la beatitudine oggettiva, certamente la fama non può costituire questa beatitudine, se è una fama che viene dagli uomini, perchè l'opinione umana non costituisce il bene, ma dipende dal bene. Se uno parla bene di me, non è che mi fa diventare buono; questa sua opinione dipende dal bene che vede essere in me; non è che lodandomi mi fa diventare buono; semplicemente riconosce che io sono buono presso gli altri. Invece è vero che un tipo di fama costituisce il bene sommo oggettivamente: cioè la fama che i Santi godono presso Dio.

Dio con la sua mente, riconoscendo la bontà di un Santo, lo fa Santo: bisogna pensare che Dio nella sua intelligenza pratica non dipende dal bene che conosce, ma conoscendo stabilisce il bene, crea quel bene che conosce. Ciò, in sostanza, si collega strettamente con il discorso della predestinazione della grazia efficace. Non è che l'uomo diventa buono, bontà sua, si dà da fare, diventa grande asceta e poi Dio riconosce dall'alto come è stato bravo: non è così. Gli uomini fanno così: prima uno si dà da fare e allora gli uomini giudicano secondo verità e allora diranno che è un uomo buono.

Ma Dio non fa così. Non è che Iddio conosce il bene dei suoi Santi in dipendenza dal bene che c'è nei suoi Santi, ma Dio preconoscendo il bene nell'anima dei Santi li santifica, come conoscendo la creatura la crea; non è che la conosce dopo averla creata. Però Dio non toglie tutta la mediazione della causa seconda. Siccome la fama consiste in una certa opinione riguardo al bene, per quanto riguarda il bene abbiamo detto che l'opinione umana non crea il bene; la scienza divina invece sì: questa crea quasi il bene, produce il bene. Per quanto riguarda poi l'aspetto opinione (ciò che si pensa, aspetto del pensiero), ebbene il pensiero umano è fragilissimo, perchè solo Dio intuisce quello che c'è nel cuore dell'uomo. Dio che guarda il cuore e i reni, come dice la Scrittura dell'Antico Testamento. Dio scruta quello che c'è all'interno dell'uomo.

Invece noi vediamo le apparenze esterne. Pensate a questo riguardo alla lezione del piccolo Davide, tutti i suoi fratelli che si presentano davanti a Samuele, Samuele passa in rivista uno dopo l'altro quei giovanotti e rimane poi solo quel giovanotto ultimo che non è il caso di chiamare. Sa-

muele dice: chiamalo subito, perchè gli uomini pensano vedendo le cose esterne, Dio invece ha dei pensieri riguardanti l'interiorità dell'uomo. In tal senso l'opinione umana che si compiace di lodarci per le nostre virtù è spesso fallace; così anche l'opinione umana che si compiace di maledirci per i nostri vizi può essere fallace. All'opinione umana sia nella buona che nella cattiva fama non bisogna fare affidamento. Chi invece ha un'opinione sicura è Dio. Come dice S. Paolo nella II Lettera ai Corinzi, non colui che si raccomanda da sè viene approvato, ma colui che il Signore raccomanda.

La beatitudine non consiste nel potere. Anche qui Boezio dice una cosa molto bella e giusta, fa vedere che il potere implica ogni sorta di preoccupazioni e spesso i potenti temono più i cittadini di quanto i cittadini o i sudditi non temano i loro capi. Più il governo è tirannico e più dev'essere in apprensione riguardo alla popolazione. Quindi vedete che il potere non dà la felicità, non dà la beatitudine, ma in sostanza è una spada di Damocle. Damocle era un cortigiano alla corte del tiranno Dionigi di Siracusa; ebbene, egli desiderava fare un'esperienza di un giorno da re e diceva al tiranno: un giorno solo mi può bastare per sperimentare questa dolcezza, questa beatitudine del sommo potere. Allora Dionigi acconsentì e lo rivestì del mantello regale dicendogli: tratterai con i dignitari della mia corte. Però per tutta la durata di quella giornata era appesa su di lui una spada attaccata ad un filo sottilissimo, tanto per rendergli l'idea di quale sia la "beatitudine" del tiranno, per dire che in mezzo a tanto lusso che appare agli occhi del volgo, il tiranno è continuamente in apprensione di essere rovesciato da un giorno all'altro.

Quindi, in sostanza, il potere non può dare la felicità. S. Tommaso approfondisce il motivo per cui il potere non può essere fine ultimo. Infatti il potere è una potenza attiva, poter disporre di qualcosa, cioè è un *principium mutationis in alio in quantum est aliud*, il principio di un mutamento nell'altro in quanto è altro. Se io ho il potere di spostare questo oggetto, questo potere risiede in me, ma è un potere che riguarda il mutamento di qualcos'altro. La mutazione avviene nell'oggetto; il principio della mutazione invece risiede in me, che sono altro rispetto all'oggetto.

La potenza attiva si definisce come *principium mutationis in alio in quantum est aliud*; ora invece la beatitudine non è un principio, bensì un termine. La beatitudine non c'è già in noi come principio, ma è il termine al quale noi arriviamo. Se così non fosse, la beatitudine non potrebbe essere appunto fine ultimo, perchè il fine ultimo nell'esecuzione si pone solo dalla parte del termine, mai dalla parte del principio. Il principio è ciò che è finalizzato al termine; se la beatitudine fosse il principio, non potrebbe essere il fine ultimo. Il potere in quanto principio dell'agire e non termine dell'agire proprio metafisicamente non può essere l'oggetto della beatitudine.

Per di più il potere non è una perfezione semplice. S. Anselmo dice appunto che la perfezione semplice è quella perfezione che è sempre meglio avere che non avere. E' una perfezione che rende buono chi la possiede; la beatitudine rende buono chi la possiede. Infatti i Santi che sono Beati sono tutti buoni in virtù della beatitudine. Invece il potere non è detto che renda buono l'uomo, anzi in molti casi il potere serve a rendere ancora più deterioro moralmente l'uomo. Pensate al *Principe* di Machiavelli ... Il potere è una grande ebbrezza che seduce l'uomo e lo conduce spesso ad abbandonarsi ad eccessi di crudeltà e soprattutto di immoralità.

E' molto raro che ci sia un governante che non subisca il fascino del potere; si può ovviare a questo con una attenta educazione, quando ci si abitua tramite delle generazioni a gestire il potere; quello che è tremendo sono i nuovi arrivati, come i nuovi ricchi. Nella beatitudine l'uomo viene reso buono e con la sua bontà non ha più la possibilità di abusare di quel bene beatificante. Cioè non è possibile che il Santo reso beato di Dio, abusi della beatitudine. Invece del potere che si possiede e che non rende necessariamente buoni, ebbene del potere si può anche abusare, può essere usato bene e può anche essere usato male. Per tutti questi motivi il potere non può costituire la beatitudine.

Interessante è l'*ad primum* di questa Questione di S. Tommaso: in Dio la potestà è sottratta all'abuso, evidentemente. Dio come Sovrano dell'universo è e sarà sempre un Sovrano giusto. Non così avviene negli uomini; negli uomini il potere non è proprio difeso da ogni possibilità di abuso. Sicchè l'uomo non è perfettamente simile a Dio, ossia beato, se gli assomiglia solo nel potere e non anche nella bontà. In Dio il potere e la bontà sono indistinti, tanto che noi sappiamo che in Dio gli

attributi coincidono realmente e s'identificano; la potestà di Dio è anche la bontà di Dio. Invece, nell'uomo non è detto che coincidano.

Ora, S. Tommaso dice che un uomo costituito nel potere imita Dio. Non c'è nessun dubbio, però lo imita *per accidens*, cioè sotto un aspetto che non è propriamente divino; è divino solo in quanto legato alla bontà di Dio. Nell'uomo il potere è disgiungibile benissimo da quella che è la bontà e la rettitudine morale. Se l'uomo imita Dio solo sotto l'aspetto del potere, non lo imita *simpliciter*, ma solo *secundum quid*. Solo nel caso in cui un uomo abbia potere imita Dio, per quanto riguarda la bontà, ma con l'esercizio delle virtù morali si imita Dio *simpliciter*. Allora non è tramite il potere, ma tramite la moralità che l'uomo imita *simpliciter*.

La beatitudine umana non consiste nei beni del corpo. I beni del corpo come la salute e la vita non costituiscono la beatitudine umana. Nei beni del corpo l'uomo è di gran lunga superato da animali inferiori rispetto a lui. Pensate, ci sono degli animali che sono decisamente più longevi di noi, animali che sono molto più veloci di noi, animali più forti di noi. Anzi Platone ha proprio questa bella considerazione dell'uomo indifeso, di quell'innocente in mezzo alla natura che lo schiaccia con la sua aggressività. In questo caso l'uomo è indifeso.

Tutti gli animali nascono dotati di tutti gli strumenti per procurarsi il cibo e per difendersi dai loro nemici naturali; l'uomo non ha nessuno di questi strumenti connaturali; avrà poi l'intelligenza per procurarseli, sia gli strumenti per procacciarsi da mangiare, sia gli strumenti per difendersi. Però di per sé, per quanto riguarda la corporeità, non ha strumenti né di sopravvivenza né di difesa. Quindi, se la beatitudine consistesse nei beni del corpo, tanti animali sarebbero più beati dell'uomo.

Quindi, vedete che il bene del corpo non è specificatamente umano, mentre la beatitudine dev'essere un qualche cosa di propriamente umano. Ora S. Tommaso divide in qualche modo questa trattazione dei beni del corpo in due parti: riguardo al bene nel suo insieme, tutto l'uomo corpo e anima; e l'uomo quanto al corpo separatamente dall'anima. Due tappe, una più radicale e più profonda, quella che riguarda l'uomo nella sua globalità, e la domanda è questa: se il fine ultimo è la sopravvivenza di tutto l'uomo anima e corpo e poi la seconda domanda, se il fine ultimo consiste nella buona disposizione del corpo, in quanto distinto dall'anima.

Quindi la prima domanda pone la questione della sopravvivenza dell'esistenza dell'uomo, ossia se il fine ultimo dell'uomo consista semplicemente in questa unione dell'anima al corpo. Unione dell'anima al corpo significa vita: se il fine ultimo dell'uomo s'identifica con il suo semplice sopravvivere, la morte è il distacco e la separazione dell'anima dal corpo. La risposta a questa domanda effettivamente è molto importante, perchè al giorno d'oggi c'è tanta gente che crede che l'ultimo fine dell'uomo sia la sopravvivenza, campare, sopravvivere in qualunque modo. Non è così certamente. La vita è un dono straordinario di Dio, è proprio quel dono che compendia in sé tutti gli altri beni particolari di cui l'uomo può godere in questa vita, perchè senza vita non si gode nessun bene della vita; tuttavia nemmeno l'esistenza dell'uomo anima e corpo è il fine ultimo dell'uomo.

Questo perchè? S. Tommaso parte dall'esempio della nave: la nave è uno strumento che si adopera in vista di qualcos'altro; la nave serve per trasportare merci e passeggeri, la nave è finalizzata a qualcos'altro. Data la strumentalità della nave e della sua finalità a qualcos'altro, sarebbe assurdo pensare che l'ultima destinazione della nave sia semplicemente la sua esistenza. Costruire una bella nave ed esporla al museo. No, le si fa attraversare il mare finchè ce la fa; dopo sarà semmai un reperto museale. Ciò che conta non è la sopravvivenza stessa dell'oggetto, ma il suo uso in vista di quel fine per il quale è fatto. Ora l'uomo è fine a se stesso? Se l'uomo fosse fine a se stesso, la sua sopravvivenza sarebbe il fine ultimo, come l'esistenza di Dio è il fine ultimo, dato che Dio è fine ultimo. L'esistenza di Dio, l'eterna esistenza di Dio immortale è fine ultimo, non c'è dubbio.

Quindi vedete la questione diventa questa: è l'uomo anima e corpo fine ultimo? Se lo è, la sua sopravvivenza diventa fine ultimo. Se non lo è, nemmeno la sua semplice sopravvivenza può esserlo. Ora, l'uomo evidentemente non è fine ultimo per la semplice ragione che è un bene limitato, è un bene ordinato ad altro, ha delle perfezioni al di fuori di sé, è finalizzato a delle perfezioni che lo trascendono. Pensate al nostro agire: noi con il nostro agire acquisiamo delle perfezioni nuo-

ve; questo vuol dire che siamo finalizzati a qualcos'altro che ci oltrepassa, che ancora non possediamo. Dio invece non è finalizzato; è solo fine, ma non è finalizzato ad altro; le sue azioni coincidono con la sua essenza. Se volete, questo filosofema ci vuol dire che in Dio l'agire e l'essenza coincidono; esso ci persuade che in Dio non c'è un essere finalizzato ad altro.

Mentre nell'uomo come anche nell'angelo l'agire è l'acquisto di una perfezione nuova che oltrepassa la sostanza, che si situa a livello di un'entità accidentale. In tal senso l'uomo non può essere fine ultimo e quindi anche la sua esistenza non è fine ultimo. In sostanza, in questo articolo, S.Tommaso vuol dire che in qualche modo la vita non va conservata ad ogni costo, ma la vita può anche essere ragionevolmente arrischiata ed esposta e talvolta deve anche esserlo. Non certo con temerarietà, ma la vita non ci è data per metterla semplicemente in ovatta; la vita va in qualche modo esposta per motivi sufficientemente seri.

Riguardo al corpo è molto più semplice dimostrare che non è fine ultimo, perchè il corpo in se stesso, compresa la sua buona disposizione (per es. la salute), il corpo è lo strumento dell'anima, ed è la materia dell'anima. Il corpo si connette con l'anima come la materia con la forma e si connette con l'anima come strumento con l'agente principale. Sono i due modi in cui Aristotele concepisce appunto l'unione dell'anima con il corpo. Se così è, data la strumentalità e materialità del corpo, il corpo non è fine ultimo, perchè l'anima è il fine del corpo come l'agente principale è finalizzatore rispetto allo strumento; lo strumento agisce non per un fine dello strumento stesso, ma per un fine che gli impone l'agente principale. Similmente la forma non è finalizzata alla materia, ma viceversa, la materia alla forma.

Quindi, dato che il corpo è finalizzato all'anima, il corpo non può essere il fine ultimo. Quindi non lo sono neanche la salute e la buona disposizione del corpo. Questo vuol dire che curarsi è un obbligo, ma guai se l'uomo ne facesse il fine ultimo, se guadagnando la salute del corpo dovesse soffrire nella sua anima. In qualche modo la salute del corpo agevola anche la virtù che c'è nell'anima. Il corpo serve alla virtù dell'anima, ma non al contrario, che l'anima debba mettersi al servizio del corpo.

Interessanti sono gli argomenti secondo l'*ad tertium* e le relative risposte. Qui S.Tommaso parla dei gradi delle perfezioni semplici. Ve lo leggo perchè esprime molto bene la differenza tra l'essere e l'esistere (*ipsum esse*). L'essere secondo la ragione formale dell'*actus essendi* comprende in sè tutte le perfezioni e le precede assiologicamente, in quanto l'attività precede tutte le perfezioni. Infatti ogni perfezione che io acquisisco è una perfezione che in quanto esiste in me, ha una partecipazione all'*ipsum esse*. L'esistenza è una partecipazione all'*ipsum esse*. Quindi senza partecipazione all'essere nulla esiste. Se una perfezione esiste in me, vuol dire che io ce l'ho tramite la partecipazione dell'*actus essendi*. Ogni perfezione è in qualche modo racchiusa nei limiti della partecipazione dell'*actus essendi*, è sottoposta all'*actus essendi*.

Invece l'*actus essendi* già partecipato, cioè l'essere già partecipato nei suppositi particolari, non esaurisce tutta la perfezione dell'essere, ma è partecipato secondo la misura dell'essenza. L'esistenza umana è proporzionata al modo di essere dell'uomo, però è una partecipazione a qualcosa che supera l'essenza umana, cioè all'*ipsum esse*. Mentre riguardo all'essere stesso, l'uomo e ogni sua perfezione sono sottomessi all'essere e finalizzati all'essere che poi in concreto è Dio, perchè Dio è l'essere per Sè sussistente. Al contrario l'essere partecipato nel supposito non può essere il fine ultimo, perchè non è nemmeno la perfezione ultima, anzi è la perfezione prima più fondamentale e perciò stesso la più povera tra tutte le perfezioni.

L'esistere è la prima perfezione, che è il presupposto di tutte le altre perfezioni, le quali però aggiungono un qualcosa di nuovo a quella perfezione fondamentale. Così è meglio vivere che esistere soltanto; è meglio conoscere che vivere; è meglio intendere che conoscere soltanto. Però tutto questo, sia il vivere che il conoscere che l'intendere, se c'è, c'è nell'ambito della partecipazione dell'atto di essere. Morale: tutte le perfezioni che ci sono nell'uomo non sono finalizzate alla loro finita esistenza, ma semmai sono finalizzate a quell'atto di essere che è l'*actus primus essendi* della cui partecipazione esiste tutto ciò che esiste. Come è bello quando S.Tommaso, in morale fa delle esplorazioni metafisiche, ci vuole!

La ragione per cui non è l'esistenza dell'uomo ad essere il fine ultimo? S. Tommaso fa una osservazione molto acuta e dice a se stesso: tu che sei tanto amico dell'essere e che afferri l'essere come la perfezione ultima di tutte le cose, come puoi dire che l'esserci dell'uomo non sia il suo fine ultimo? L'essere è l'ultima perfezione. E' un'obiezione molto forte. Distinzione: c'è l'*ipsum esse* e c'è l'esistenza, che è la partecipazione dell'*ipsum esse*. Quanto all'*ipsum esse* non c'è dubbio che è il fine ultimo; in concreto poi è Dio, perchè l'essere si trova pienamente realizzato solo in Dio; quanto all'essere partecipato non è la perfezione ultima, proprio perchè è la perfezione prima, cioè la più fondamentale tra tutte e quindi la perfezione più finalizzata ad altre tra tutte.

La beatitudine non consiste nemmeno nel piacere. Nel VII libro dell'*Etica Nicomachea* Aristotele osserva che i piaceri corporei più noti al volgo presero il nome generico di voluttà, anche se vi sono dei piaceri incommensurabilmente più grandi. Questo chiarifica un po' la parola voluttà (in greco *eidoné*). Il volgo ha identificato in genere il piacere con il piacere sensitivo. Oggi è difficile che uno dica che un mistico provi del piacere nelle sue meditazioni su Dio, si dice semmai che prova della gioia, ma non del piacere. In origine la parola *eidoné* è una parola innocente; significa ogni tipo di gioia, ogni tipo di piacere; però la tendenza del volgo imperito è quella in qualche modo di prendere la parola e di restringerla al significato più particolare, ma anche più ovvio. Il quale significato ristretto più ovvio è quello appunto dei piaceri in qualche modo sensitivi, dei piaceri del corpo. Praticamente bisogna proporre la domanda in questa duplice chiave: il piacere spirituale e poi il piacere sensitivo, il piacere del corpo.