

## PADRE TOMAS TYN

### TEOLOGIA MORALE

8<sup>a</sup> Lezione - 2 dicembre 1986

Siamo giunti ormai all'art.6 della questione della *Prima Secundae*, nella quale si tratta dell'essenza metafisica della beatitudine oggettiva e in particolare si chiede se la beatitudine dell'uomo consista nella *voluptas*, ossia nel piacere.

Abbiamo visto come Aristotele intendeva il piacere, un termine che, in qualche modo, è stato accaparrato dai piaceri di infimo grado e questo perchè il volgo apprezza massimamente simili piaceri. Ovviamente ce ne sono di ben altra specie, esistono piaceri ben più alti. Il piacere non è necessariamente un qualche cosa di deteriore o di volgare; ci sono dei piaceri estremamente elevati, ma proprio per distinguere le due cose, il nome "piacere" generalmente si riferisce ai diletti della parte sensitiva, mentre al contrario il nome "gioia", *gaudium*, è riservato piuttosto al piacere di ordine spirituale.

Comunque sia, in nessuna delle due accezioni, sia nel senso più elevato del piacere dell'anima, della gioia dell'anima, sia tanto meno nell'accezione della voluttà sensitiva, il piacere non può costituire in nessuna di queste due accezioni il fine ultimo oggettivo dell'uomo.

C'è già un'assurdità in questa pretesa della ricerca del piacere in qualunque modo, in qualsiasi sua accezione; c'è un'assurdità perchè il piacere è sempre qualche cosa di soggettivo, che si verifica nell'anima umana, mentre la beatitudine oggettiva è un oggetto, è qualche cosa di esterno all'anima<sup>1</sup>.

Ad ogni modo l'argomento vero e proprio è questo: che, se prendiamo anzitutto in esame il piacere come gioia spirituale, ossia il *gaudium*, questo consiste in un certo quietarsi dell'appetito intellettuale, ovvero della volontà nel bene.

Ora, questo quietarsi della volontà nel bene suppone la presenza del bene nella volontà. Se il bene non è presente, la volontà non si quietava. Il piacere della parte intellettuale, e in generale ogni modo ogni tipo di piacere, è sempre una quiete dell'appetito nel bene e questa quiete può verificarsi solo se il bene è presente.

S.Tommaso fa sempre una analogia con il movimento fisico. Il movimento giunge alla quiete quando ovviamente il mobile raggiunge il suo termine. Similmente il nostro appetito si placa o si quietava non in ogni tappa del suo desiderare; finchè desidera il bene come assente è in movimento. Si placa solo là dove cessa il desiderio. Il desiderio cessa quando il bene si rende presente.

Quindi in qualche modo possiamo dire che il piacere non può essere il fine ultimo oggettivo dell'uomo per il semplice fatto che il piacere presuppone il bene, suppone la presenza del bene, risulta essere dalla presenza del bene e quindi non può essere esso stesso quel bene in cui dovrebbe quietarsi.

Essendo quiete nel bene, suppone un bene distinto da esso. Certo poi secondariamente anch'esso è un bene, però non può essere un bene ultimo, ma un bene derivato. Un bene derivato che consiste in un atto dell'anima che si quietava nel bene conseguito. Il piacere non è originario; è derivato proprio perchè ordinato a un bene in cui si quietava. Più che essere un bene esso stesso è quiete in un bene distinto da esso e risulta un bene secondario perchè in dipendenza da quel bene oggettivo in cui l'appetito trova la sua quiete, il suo appagamento.

S.Tommaso concede che ci sia anche della beatitudine perfetta soprannaturale; c'è il *gaudium*. Non c'è nessun dubbio. Non però come fine ultimo oggettivo<sup>2</sup>, bensì come fine ultimo soggettivo<sup>3</sup>. Il fine soggettivo non è primario bensì secondario, come risultanza da quell'atto in cui l'uomo si impossessa del fine ultimo perfetto.

---

<sup>1</sup> Qui per "soggettivo" P.Tomas intende evidentemente "falso", mentre per "oggettivo" intende "vero".

<sup>2</sup> E' il fine in se stesso che sta di fronte al soggetto.

<sup>3</sup> E' il fine in quanto riflesso nel soggetto.

Il regno di Dio non è mangiare e bere, ma è proprio la gioia dello spirito in Dio. S.Tommaso verrà a parlare di questo quando tratteremo della beatitudine soggettiva, cioè di quell'atto dell'anima con cui ci impossessiamo del fine ultimo; e allora dirà che si tratta di un atto dell'intelletto speculativo e non già pratico. Solo in questa vita è un atto sia dell'intelletto speculativo che di quello pratico.

Nella vita futura si tratterà solo di un atto dell'intelletto speculativo. S.Tommaso non poteva risparmiarsi questa osservazione. Da questo risulta con chiarezza il primato della vita contemplativa rispetto a quella pratica. S.Tommaso ha il coraggio della teoria; al giorno di oggi tutto è prassi, si teorizza anche sulla prassi.

Per S.Tommaso, no; per lui l'oggetto e il fine di ogni prassi è la teoria. Anche in questa vita c'è un anticipo, un pregustare le cose future. Pregustare quanto è buono il Signore avviene in questo *simplex veritatis intuitus*<sup>4</sup>, che avviene soprattutto negli stati mistici, cioè nell'attuazione dei doni dello Spirito Santo; il che è una conoscenza sperimentale di Dio, però non è ancora la visione faccia a faccia.

Anche questo non può ancora essere il fine ultimo; però è un qualche cosa che notevolmente partecipa, una somiglianza del fine ultimo soprannaturale. Per quanto è possibile su questa terra all'uomo avvicinarsi alle cose future, questo massimo avvicinamento alle cose future avviene nella vita contemplativa.

S.Tommaso poi su questo argomento scrisse moltissimo per quanto riguarda la teologia della vita religiosa. Fondandosi proprio su questo dice che l'uomo deve imitare questo stato di contemplazione dei Beati; però proprio per imitarlo, almeno in minima parte, deve evitare tutto ciò che lo separa da Dio, quindi il peccato.

Ma se vuole imitarlo più perfettamente, deve non solo non permettere che venga meno quella carità che è il fondamento dei doni dello Spirito Santo e quindi che venga meno la vita mistica nell'uomo, ma deve anzi portare quella carità alla perfezione imitando appunto i Beati e questo avviene con la rinuncia tramite i tre voti religiosi, seguendo quindi i consigli evangelici del Signore.

Ciò avviene tramite una rinuncia particolare, anche nell'ambito del lecito, a quello che si riferisce un po' alla tre concupiscenze del mondo che passa, ossia la concupiscenza della carne, degli occhi e la superbia della vita.

S.Tommaso vede sempre questa vita spirituale che tende ed aspira alla perfezione; la vede sempre come un certo anticipo rispetto alla contemplazione della visione beatifica. Io mi permetto di dissentire da S.Tommaso quando egli concede che in alcuni casi assolutamente straordinari ci siano stati degli uomini che abbiano avuto una visione beatifica transitoria.

Io concedo volentieri che uno che ha contemplato il volto di Dio e poi ridiscende di nuovo su questa terra, debba provare uno *choc* tremendo. S.Tommaso cita il caso di Mosè e di S.Paolo. Questi parla delicatamente, dice: "Io parlo di quell'uomo che è stato rapito al cielo, ecc. ".

S.Tommaso dice che S.Paolo deve aver avuto una specie di visione beatifica transeunte; così come anche Mosè che discendeva dal Monte Sinai con il volto splendente. Allora S.Tommaso dice che anche lui ha intravisto l'essenza di Dio.

Comunque sia di per sè su questa terra la visione beatifica è del tutto irraggiungibile; però è raggiungibile una certa similitudinaria partecipazione<sup>5</sup>, che avviene tramite la vita contemplativa, che è questa *simplex veritates intuitus*, che è l'attuazione dei doni dello Spirito Santo. E' per questo che le anime sante sono sempre delle anime mistiche; queste anime non passano attraverso il Purgatorio, perchè ormai praticamente sono nell'ultima disposizione raggiungibile su questa terra a vedere il Volto del Signore.

Allora, per quanto riguarda i piaceri, anche quelli più elevati, non sono il bene in cui si quietava l'appetito, ma suppongono il bene proprio come quiete dell'appetito. Siccome la loro essenza

---

<sup>4</sup> Semplice intuito della verità.

<sup>5</sup> Qui P.Tomas avanza un concetto in certo senso analogico di "visione beatifica", un po' come avviene nel linguaggio dei mistici, anche se P.Tomas sa benissimo che la visione vera e propria è esclusivamente riservata al Paradiso.

è quella di quietare l'appetito, essi stessi non possono costituire il bene quietante, ma suppongono un bene diverso da loro che è causa di quiete e da cui essi risultano.

Non c'è dubbio che il *gaudium* esista nella patria celeste come un che di risultante dalla visione beatifica. Però è un fine ultimo soggettivo e secondario. Se volete, la visione beatifica è la essenza metafisica del fine ultimo soggettivo; questa essenza metafisica poi risulta come facente parte dell'essenza fisica<sup>6</sup>, ossia come proprietà assolutamente e necessariamente connessa con la visione beatifica. Si tratta della gioia<sup>7</sup>.

A questo punto S.Tommaso si fa la domanda, solo per assurdo, se l'uomo possa essere beato anche se avesse solo la visione beatifica e per assurdo non avesse il *gaudium*. E' proprio è un'ipotesi per assurdo; infatti di per sè dalla visione beatifica deve poi risultare la gioia nell'appetito.

Tanto più dicasi del piacere. S.Tommaso non ha dubbi, e si riferisce al piacere corporeo o psicosomatico, ossia proprio ai piaceri sensitivi. Notate bene, leggete bene l'articolo, come S.Tommaso parla di una certa infinita sproporzione che esiste tra la parte sensitiva e la parte intellettuale.

E' ovvia la conclusione, ma il modo con cui giunge alla conclusione è estremamente profondo. S.Tommaso dice che non c'è paragone, ma c'è una incommensurabilità tra quella che è la vita sensitiva e la vita intellettuale, tra quello che è il piacere sensitivo e il piacere intellettuale, se di piacere si può parlare.

Perchè? Qui bisogna che affrontiamo un po' di epistemologia. Il perché è dato dal semplice fatto che l'intelligenza è tale perchè afferra l'universale. Noi non abbiamo il dono della concettualizzazione, ma della visualizzazione<sup>8</sup>. La concettualizzazione è in sostanza la capacità di afferrare l'universale e nell'universale il singolo.

La specie impressa ed espressa<sup>9</sup> che è sempre una *similitudo* della cosa stessa, ma non della cosa in tutte le sue dimensioni, è una *similitudo* della cosa nella sua dimensione universale, nella sua essenza, nella sua quiddità.

Ecco perchè si dice che l'oggetto dell'intelligenza umana è la quiddità<sup>10</sup> delle cose materiali. Invece voi sapete già che il senso ci mostra che la radice di ogni conoscenza è immateriale, quindi anche la presenza del sensibile nel senso è una presenza radicalmente immateriale, però non formalmente immateriale<sup>11</sup>, perchè ciò che è presente è presente con la connotazione della sua materialità.

Ci dev'essere una minima emancipazione della vita psichica anche negli animali. E' cosa misteriosa e poco esplorata; la filosofia può stabilire il fatto, ma poi è difficile dire in che cosa consiste e fin dove arriva. E' certo comunque che non ci sarebbe conoscenza negli animali, se non ci fosse un minimo di emancipazione della facoltà conoscitiva sensitiva dalla materialità.

C'è una leggera emergenza, tuttavia questa emergenza non è il segno di un'anima immortale, di un'anima sussistente o intellettuale. Perchè? Perchè proprio l'oggetto presentato è

---

<sup>6</sup> L'essenza metafisica è la caratteristica specificante di un ente; mentre l'essenza fisica è la costituzione essenziale di un ente nella sua totalità. Padre Tomas applica questa distinzione

<sup>7</sup> Padre Tomas qui distingue all'interno del fine ultimo soggettivo l'essenza metafisica dall'essenza fisica. L'essenza metafisica è la visione beatifica; l'essenza fisica è la visione beatifica con la gioia che ne consegue.

<sup>8</sup> Qui P.Tomas si riferisce alla visione beatifica, la quale non comporta un concetto, ma una semplice visione.

<sup>9</sup> La specie impressa è la forma intenzionale della cosa ricevuta dall'intelletto; la specie espressa, invece, è la forma della cosa prodotta dalla mente - ossia il concetto -, con la quale la mente esprime ciò che essa ha inteso della cosa stessa.

<sup>10</sup> Da: *quidditas*, termine scolastico ricavato dal pronome interrogativo neutro *quid* = che cosa? La quiddità, dunque, è la risposta alla domanda: che cosa è? La quiddità pertanto è la definizione della cosa, perché, quando diamo una definizione, rispondiamo alla domanda: che cosa è? Il termine quiddità corrisponde pertanto al termine "essenza", in quanto una definizione è definizione dell'essenza.

<sup>11</sup> Bisogna distinguere l'immaterialità della rappresentazione sensibile, dall'immaterialità del concetto materiale. Il primo tipo di immaterialità, come dice P.Tomas, non trascende gli oggetti materiali; invece il concetto è capace di conoscere anche la realtà spirituale.

presentato con le connotazioni di materialità; non è un vero e proprio concetto formale; voi sapete infatti che la materialità è sorgente di individualità e di particolarità, checchè ne dica Duns Scoto<sup>12</sup>.

Noi tomisti, invece, con Aristotele, affermiamo che sorgente di individualità e di particolarità è la materia; quindi in sostanza conoscere il particolare significa conoscere il materiale. Vedete allora come il senso non si eleva al di sopra del materiale.

Interessantissima è la vita psichica degli animali, perchè in essi c'è un minimo di emancipazione dalla materia, che però non arriva in qualche modo alla sussistenza indipendente dalla materia. Questo va detto per dirimere la questione circa l'incommensurabilità totale tra l'anima sensitiva con le sue gioie e i suoi piaceri e le gioie dell'anima spirituale.

E' evidente che i piaceri sensitivi sono del tutto strumentali e semmai ordinati ai piaceri dell'altra specie infinitamente più elevata. Notate appunto che tra il particolare e l'universale non c'è proporzione; così come non c'è proporzione tra un angelo e un uomo. Questo ha anche a che fare con l'angelologia: non c'è proporzione.

Noi umanizziamo gli angeli in una maniera paurosa, non ci rendiamo conto che mentre noi siamo fatti di anima e di corpo, loro sono pure forme<sup>13</sup>. Abbiamo una certa familiarità con gli angeli che è giusta; mi riferisco alla pietà che occorre avere nei confronti dell'Angelo Custode. Tuttavia non bisogna prendersi quella familiarità, che in qualche modo lo abbassa alle condizioni uniane.

E' una cosa spaventosa pensare che ci sia una forma che non è moltiplicabile negli individui. Tutta la specie appare in un unico individuo; è una cosa infinitamente diversa da quella che è la condizione umana; bisogna proprio tenere presente questa infinita sproporzione, che esiste tra il materiale e lo spirituale.

Come c'è infinita sproporzione tra il senso e l'intelletto così c'è una infinita sproporzione tra una sostanza, un sinolo, una sostanza materiale e una sostanza separata e così infinita sproporzione tra ogni sostanza immateriale creata e il sussistente divino cioè l'essenza, l'ente per sè sussistente.

S. Tommaso nell'*ad primum* dice una cosa molto interessante. Si tratta di vedere che cosa significa l'essere desiderato per sé. Il fine ultimo è desiderato per sé; invece gli altri fini si desiderano per qualcos'altro (art. 6 della II questione).

Se il per sè ha il senso finalistico del fine, allora non si distingue il bene amato desiderato e il bene di cui si gode con il godimento stesso. Questo è interessantissimo: dalla parte del fine coincidono il bene di cui si gode e il godimento stesso. Il godimento in qualche modo è un qualche cosa che fa parte del nostro entrare in possesso del fine.

Se invece il per sè, l'amare per sè, anziché per qualcos'altro; il desiderare per sè e via dicendo; se questo per sè non significa più il fine, ma significa il motivo per cui si ama, si desidera e si gode, per cui c'è una distinzione tra il bene di cui si gode è il godimento stesso, in tal caso il godimento è ordinato al bene e non viceversa, ossia non il bene al godimento, ma il godimento è subordinato al bene<sup>14</sup>.

Cioè il motivo per cui ci si porta al godimento è il bene in cui il godimento si placa. Cioè il motivo superiore del piacere è ciò di cui ci si compiace. Questo deve essere nell'obiettività delle cose. Solo l'uomo con l'emancipazione della sua intelligenza, arriva anche a liberarsi dalla schiavitù del piacere.

Negli animali invece c'è una specie di pio inganno del Creatore. Il Signore Iddio Onnipotente sa benissimo che il bene non è per il piacere, ma il piacere per il bene. Pensate ad un piacere così veemente come quello della procreazione nella natura; la sessualità è legata ad un piacere estremamente forte, proprio perchè si adempia con meno egoismo possibile.

---

<sup>12</sup> Infatti Duns Scoto elaborò la famosa nozione della *haecceitas*, con la quale egli pensava fosse possibile una conoscenza intellettuale dell'individualità materiale.

<sup>13</sup> La "pura forma" è una struttura ontologica semplice, spirituale e sussistente. Essa può costituire o un'essenza completa, e allora abbiamo l'angelo, oppure può costituire parte di una natura - in tal caso la natura umana -, e allora abbiamo l'anima spirituale sussistente separatamente dal corpo, ossia l'anima dei defunti.

<sup>14</sup> Qui P. Tomas condanna l'edonismo, ossia la tendenza a porre il fine ultimo non nel bene, ma nel godimento del bene.

Allora questo è un pio inganno del Padre Eterno, che fa sì che gli animali tendano quasi più al piacere che al bene. Invece il Padre Eterno, che ha ordinato le cose, non ha ordinato il bene al piacere, ma il piacere al bene; vuole che gli animali, nella ricerca del piacere, che per loro è tutto, giungano però al bene con quell'intelletto ordinatore che è l'intelletto creatore, insito nella natura delle cose.

Lo stesso dicasi per il mangiare e per tutti gli istinti. L'uomo ha questa capacità di riconoscere di nuovo<sup>15</sup> lo stato obiettivo delle cose, cioè di riconoscere quello che l'intelligenza creatrice divina conosce e cioè che il bene non è per il piacere, ma il piacere è ordinato al bene.

Il motivo per cui noi desideriamo il piacere è<sup>16</sup> il bene da cui il piacere deriva. La dottrina di S. Tommaso è ottimistica; non esclude il piacere. S. Tommaso dice molto spesso che in sostanza una vita senza la *delectatio sensibilis* non è vivibile. Egli non è un asceta formalistico, che vede in ogni piacere in quanto piacere un male; per lui la vita moralmente corretta è una vita gioiosa.

Ovviamente è una vita gioiosa soprattutto sul piano dell'*amor intellectualis*, non sul piano della *delectatio sensibilis*, ma anche questa è necessaria. In sostanza, se uno mangia, bisogna che mangi con piacere, proporzionato al mangiare, però che lo faccia con piacere.

Anche l'atto coniugale deve compiersi con una certa *delectatio*; altrimenti sarebbe una cosa disumana e assurda. Se nella Chiesa c'erano uomini che insegnavano il contrario, ebbene sbagliavano e non insegnavano quello che insegnavano i più grandi dottori della Chiesa. Certo che il piacere deve essere proporzionato alla sua misura. Nel trattato sulla temperanza S. Tommaso dirà che la sua misura sono proprio le necessità di questa vita, necessità che però vanno prese in un senso largo.

Non si tratta di necessità in senso stretto, ma nel senso di una necessità che è convenienza. In questo senso, se c'è un piacere ordinato a questa necessità, è un piacere perfettamente temperato e guai se non ci fosse.

Come c'è un vizio di esagerazione nella ricerca dei piaceri, una specie di intemperanza per un aderire eccessivo a questa ricerca del piacere, così c'è anche un vizio innominato che è un non godere di ciò di cui si deve godere. Non c'è nessun dubbio che la *delectatio* va senz'altro cercata, ma in dipendenza dal bene ordinato.

Si può fare un esempio nell'etica sessuale. Pensiamo a quella tematica tanto discussa al giorno d'oggi e a tutti quei perversi che vogliono sempre di più staccare la vita sessuale dalla finalità procreativa.

E' il sogno di Huxley, il quale scrisse quel romanzo sulla "città futura", in cui queste due cose sono perfettamente sganciate. Pensiero infernale, perchè lì veramente il piacere è staccato dalla sua finalità.

Notate poi tutte queste cose di cui si parla al giorno d'oggi. Al di là del disordine a livello dei mezzi, bisogna tener presente che l'atto umano, per essere buono, deve essere buono, oltre che dalla parte del fine, anche dalla parte dei mezzi con i quali si ottiene. Ma al di là di ciò, c'è anche qualcosa di peggio di questo scacciare la procreazione dalla *delectatio*.

Infatti un concepimento senza *delectatio* è *delectatio* senza apertura al concepimento. Ma questo è un modo innaturale e immorale di vivere. In qualche modo ci dev'essere senz'altro il piacere, che fa parte dell'uomo, e deve esserci, anche se dev'essere moderato. La sua moderazione sta nel fatto che è ordinato al fine del bene che si vuole ottenere. Non è in qualche modo sganciato e non è posto come un che di assoluto.

Poi c'è la risposta *ad secundum* di S. Tommaso che dice: la veemenza del piacere sensibile e la predilezione del volgo per esso sono dovuti al fatto che i sensi sono i principi del nostro conoscere e quindi il piacere sensibile è imprescindibile. Come per dire che la maggior parte degli uomini tende proprio ai piaceri sensibili. In questo c'è un rimprovero molto velato e delicato. S. Tommaso non lo dice apertamente, ma in qualche modo sottolinea che la maggior parte degli uomini è più portata ad una vita di animali che di uomini strettamente detti.

---

<sup>15</sup> Nel senso che la conoscenza intellettuale si aggiunge a quella sensibile.

<sup>16</sup> Deve essere.

Anche il nostro conoscere ha bisogno di ricorrere al senso, al fantasma sensibile da cui poi si astrae, e quindi evidentemente il piacere sensibile è più percettibile e perciò c'è questo fascino del piacere sensibile; solo poche anime veramente elevate riescono ad alterare il primato del piacere sensibile, anche sul piano affettivo, e ad affermare il primato del piacere spirituale. Coraggio! C'è un primato dello spirituale anche nel godere!

Il Ramirez in questa parte della sua teologia fa tutta una storia dell'edonismo di Democrito, di Aristippo, di Epicuro e dei sistemi dell'utilitarismo inglese, come Stuart Mill, ecc., cioè tutti quei sistemi che poi mettono assieme i piaceri volgari e i piaceri raffinati, oppure l'utilitarismo che insegna una specie di ricerca collettiva del piacere. La felicità dell'umanità è un curioso sistema, una specie di marxismo edonistico, una collettivistica ricerca del piacere.

Secondo questo sistema bisogna accrescere il piacere in un numero possibilmente il più elevato di individui. Più individui godono, meglio è. E tutta la società gode; però non si rendevano conto che i piaceri di tutte le specie anche quello più elevato, cioè il piacere della contemplazione intellettuale è sempre una azione immanente. Cioè riguarda il soggetto, rimane nel soggetto, non è comunicabile tale e quale agli altri.

Certo non è negabile che l'amicizia, e questo è molto bello, se è buona, è fondata soprattutto sulla virtù, che poi secondo Socrate è virtù intellettuale. Questo amore della verità è il migliore fondamento di ogni buona amicizia umana. Perciò questa gioia intellettuale può avere effettivamente un risvolto sociale, però non di massiccia portata.

Dice bene il Padre Ramirez che con un mucchio di infelici non si costruisce una società per incanto. E se anche tutti questi infelici poco alla volta diventassero felici, benchè questo non si verifici nel piacere, bensì in altre cose, non per questo tutta la società necessariamente come tale risulterebbe felice.

Potremmo dire alcune parole sulla confutazione dell'edonismo: soprattutto il piacere non può essere il sommo bene, perchè il solo analogato del bene è l'onesto e non il piacevole o il dilettevole. Già nell'analogia dei beni il piacere o il piacevole non può risultare il bene supremo. Non può essere fine perfetto perchè risulta dal possesso di un bene che non è il bene stesso, nè il possesso primario del bene.

E', come già vi dissi, un possesso secondario del bene, è solo parte del fine ultimo, sì, ma soggettivo non oggettivo. Non può essere fine oggettivo, perchè non è un oggetto ma è qualche cosa di soggettivo nell'uomo. Non è il fine formale interno ultimo, perchè il soggetto umano non coincide perfettamente con il suo bene. Non congiunge primariamente e definitivamente l'anima umana con il bene divino.

Risulta da questa congiunzione, ma non è opera della stessa congiunzione<sup>17</sup>. Il piacere corporale, che è di infima specie, in se stesso non può costituire la beatitudine, perchè il bene spirituale è infinitamente superiore a quello psico-somatico. Il piacere non è solamente corporale, perchè il soggetto che gode non è il cadavere, ma è sempre l'anima e il corpo, però dalla parte inferiore dell'anima, ossia quella legata al corpo, quindi è un godimento corporale o carnale come si diceva una volta. In questo senso riguarda l'anima unita al corpo, ossia quella parte dell'anima che richiede un organo sensoriale.

Nella sua modalità sfrenata il piacere non costituisce la beatitudine, perchè si verifica anche nei bruti, mentre la beatitudine è propria dell'uomo. S. Tommaso dice appunto che nella beatitudine siamo più apparentati con gli esseri superiori che con quelli inferiori. Vi leggo una citazione di Boezio. Egli dice che se esistesse la beatitudine nel piacere, non si vede perchè non potrebbero essere beate anche le bestie, perchè le bestie godono dal punto di vista psicosomatico anche più degli esseri umani.

*Tristes exitus esse voluptatum*, afferma Boezio: gli esiti dei piaceri sono tristi. *Quisquis reminisci libidinarum suarum volebit, intelliget* (=lo capirà chiunque vorrà ricordarsi delle sue libidini passate). Chiunque ricordi gli sbandamenti giovanili, può capire i tristi esiti del piacere.

---

<sup>17</sup> Qui mancano alcune parole.

*Quae, si beatos efficere possent, nihil causae est quin pecudes quoque beatae esse dicantur*” (= se questi piaceri potessero rendere beati gli uomini, non vedo nessuna causa per la quale non debbano essere beate anche le bestie).

Bisognerà proprio *agnoscere propriam dignitatem*. S.Leone Magno infatti esclamerà nella omelia del Natale: “Riconosci, o cristiano, la tua dignità!” Al giorno d’oggi riconoscere la propria dignità è alquanto messo in disparte, sotto lo specioso pretesto di un’apparente umiltà.

Diciamo: noi siamo umili, ci accontentiamo di poco, siamo degli animaletti. Non è umiltà, questa è la massima ipocrisia che ci possa essere. Perché nessuno è talmente mal ridotto da non rendersi conto che c’è una dimensione superiore nell’uomo.

Non è umiltà. Bisogna sempre considerare le cose alla luce di Dio, ossia proprio in quella parte dell’anima che è teofania, è portatrice della scintilla divina, come diceva già il grande Platone. Non è l’uomo che misura tutte le cose, ma è Dio che misura tutte le cose.

La vera umiltà si confronta sempre con Dio. Umiltà non significa non riconoscere quella dignità che ci è stata data da Dio. Il piacere sensitivo, dal canto suo, non solo non sazia ogni desiderio, ma procura fastidio e nausea. All’inizio si gode, ma poi gli effetti sono veramente tristi. Non solo non esclude i mali, ma addirittura li causa, sia i mali interni (le infermità), sia i mali esterni (la povertà procurata da una vita lussuosa), sia spirituali, il che ovviamente è il danno massimo, ossia in qualche modo la schiavitù della volontà nei confronti delle concupiscenze.

Se voi pensate alla punizione del peccato originale, essa è spaventosa, è la schiavitù di quell’uomo che pretendeva di essere arbitro del bene e del male e che invece è decaduto sotto il peso male e non può più fare il bene; è l’essere trascinato dalle proprie concupiscenze.

Concupiscenze nel senso agostiniano della parola, ossia l’inclinazione al male. La schiavitù di un’anima spirituale rispetto alla sua dimensione infima. Non è bello per l’uomo l’edonismo e per quanto riguarda l’epicureismo che insegna in un certo qual modo una certa atarassia e una certa serenità?

E’ bella e nobile la dottrina di Epicuro in questo: la serenità e l’imperturbabilità sono certamente un ideale valido. Tuttavia il Padre Ramirez dice che coloro che hanno negato l’onestà al piacere hanno creato un bene che si distrugge da sé, un bene contraddittorio, perché l’onesto non è mescolabile con il piacevole.

Anche l’onesto può essere nel contempo piacevole, però in quanto è onesto è distinto dal piacevole; in quanto piacevole non è ancora onesto. Questa è proprio la questione degli aspetti formali. Quindi l’edonismo ripugna in tutte le sue accezioni.

Un altro candidato, che potrebbe presentarsi come il bene oggettivo ultimo dell’uomo, e questo è il punto piuttosto serio, è la vita secondo le virtù intellettuali, ossia secondo i beni dell’anima spirituale. Potrebbe sembrare che l’ultimo fine dell’uomo consista nella suprema cultura dei beni spirituali della sua anima.

Invece nemmeno questo è il fine ultimo. Solo Dio è il fine ultimo. Nemmeno la nostra anima simile a Dio, la nostra anima piena di dignità creata ad immagine del Creatore, la nostra anima con tutta la sua spiritualità può costituirsi come fine ultimo oggettivo dell’uomo.

Per quale motivo? Ebbene S.Tommaso enuncia in questo articolo estremamente importante perché nella seconda parte della divisione prelude un po’ a quello che dirà dopo riguardo alla beatitudine soggettiva. Quindi distingue tra beatitudine oggettiva e soggettiva. Dalla parte dell’oggetto il fine oggettivo ultimo dell’uomo non può essere la sua anima né un qualche bene della sua anima.

Anzitutto non può esserlo l’anima in tutto il suo insieme, l’anima tutta intera in quanto l’anima nella sua essenza è un ente in potenza, cioè è in possibilità reale ma sempre in potenza, non in atto, sia rispetto al conoscere sia rispetto alle virtù. Quindi l’anima non nasce conoscente e virtuosa, ma acquista sia la conoscenza che la virtù, sia le virtù intellettuali che le virtù morali.

Così l’anima è ulteriormente ordinata all’atto che la perfeziona e perciò è impossibile che essa sia il fine ultimo. C’è questo fatto che il fine ultimo è in qualche modo non ordinabile ad un

altro fine, perchè se fosse ordinabile ad un altro, non potrebbe essere fine ultimo; sarebbe fine ma non ultimo.

Quindi basta dimostrare che l'anima è ordinabile a qualcos'altro al di fuori di sé per dimostrare che l'anima non può essere il fine ultimo. Ebbene l'anima è ordinata a un qualcosa al di fuori di sé. A che cosa? A tutte le sue perfezioni che essa acquisisce, perfezioni sia cognitive sia morali, sia di ordine conoscitivo intellettuale, sia di ordine volitivo appetitivo.

Entrambi i tipi di virtù procurano perfezione all'anima. Quanto poi alle parti dell'anima – potenze, abiti ed atti – c'è la volontà del bene universale, sicchè il bene beatificante, che riempie completamente l'appetito appagandolo, deve essere universale.

Invece ogni bene dell'anima, ogni virtù che possiamo avere nell'anima, ogni conoscenza, ogni perfezione dell'anima sono sempre e solo un bene limitato, finito e partecipato. Un *ens* per partecipazione non è un *ens* per essenza. Mi riferisco sia all'anima nel suo insieme, e per anima nel suo insieme ci si può riferire al suo essere ordinata all'attuazione ulteriore, e sia anche alle attuazioni dell'anima, perchè le si potrebbe considerare solo come atti.

Ma che tipo di atto sono queste attuazioni? Sono l'*actus purus essendi*? Risposta: no! Non lo sono, perchè sono come accidenti nel soggetto. Evidentemente un accidente nel soggetto non può essere l'*actus purus essendi*, perchè implica composizione con la sostanza, quindi implica potenzialità.

E' una attualità, ma un'attualità attuante una potenza. S.Tommaso ci anticipa un po' il corpo del prossimo articolo dicendo che, siccome la volontà è ordinata a un bene infinito, è tale solo quel bene che è essere per sé sussistente ed è essere senza ombra di potenzialità, in quanto essere in atto puro. Mentre le attuazioni e le facoltà dell'anima non sono un bene assoluto e perciò stesso tutte quelle perfezioni e quelle attuazioni, che l'anima può avere, non sono il fine ultimo oggettivo dell'uomo.

Voi sapete infatti che la bontà e il bene sono un trascendentale; quindi ogni cosa è buona in quanto è essere, perciò il bene assoluto è l'essere puro. Quindi, per quanto riguarda il fine ultimo oggettivo dell'uomo, non c'è dubbio che nè l'anima, nè le sue perfezioni sono il fine. Però il fine ultimo soggettivo è effettivamente qualcosa dell'anima.

Anche se fuori questione, perché la questione verte solo sul fine ultimo oggettivo, qui però S.Tommaso tiene a precisare che *sub parte obiecti*, c'è come il *finis quo*, c'è il fine tramite il quale ci si impossessa dell'oggetto beatificante. Ebbene il *finis quo* è un qualche cosa nell'anima; insomma è la beatitudine dell'anima.

Quindi è l'anima che entra nel possesso del fine ultimo oggettivo. A questo punto vedete cosa dice Padre Ramirez circa i sistemi morali formalistici, soprattutto riguardo alla Stoà e al kantismo. Ci mette anche il cosiddetto progressismo, che attribuisce a Leibniz, ossia questo accrescersi del bene onesto, che non raggiunge mai la sua pienezza, ma è sempre in continuo progresso.

Ecco perchè si parla di progressismo. Un po' progressista è anche Kant con il suo postulato della beatitudine eterna, nel senso che c'è una specie di inquietudine della volontà nel bene, per cui c'è un continuo progresso a cui asintoticamente tendono a coincidere, senza mai raggiungere quei due ordini di bene, che sono il bene onesto e il bene dilettevole.

C'è sempre una specie di approssimazione continua e progressiva alla felicità senza raggiungerla mai. La felicità consiste in questo progresso. La stessa cosa dice anche Rahner, il quale è un teologo, cosa ancor più grave che se se la permettesse un filosofo. Infatti, se se la permette un teologo, che conosce la rivelazione della Sacra Scrittura, è un guaio. Ebbene anche Rahner dice che è un'idea statica ed ellenistica quella di contemplare Dio<sup>18</sup>.

Non ci si annoierà mai nella contemplazione di Dio, non dà amarezza la coabitazione con la Sapienza ipostatizzata. Cioè, se la Sapienza coabita con l'uomo, e se l'uomo vive con la Sapienza,

---

<sup>18</sup> Rahner non ammette l'immutabilità di Dio. Per questo, secondo lui, la visione beatifica non comporta una stabilità perenne dell'anima in questa visione, ma un movimento indefinito di tipo asintotico.



non conosce amarezza, ma solo dolcezza. Dunque contro il progressismo, bisogna dire che ripugna alla stessa nozione del fine ultimo, perché di fatto non è ultimo, ma sempre penultimo.

Invece una più seria obiezione è quella di Kant, il quale non ammette che ci sia una realizzazione dell'anima in qualche cosa che non sia l'anima stessa. Se volete, in termini kantiani, è la questione dell'eteronomia e dell'autonomia morale.

Secondo Kant una morale eteronoma non è morale, ma esula dalla morale; non è che sia qualcosa di cattivo, ma semplicemente esula dalla morale. Se uno agisce per far piacere al buon Dio, questo è un agire interessato: secondo Kant è già fuori strada.

Invece, secondo lui, bisogna agire solo per realizzare pienamente la nostra anima, per realizzare i dettami del dovere pratico. Il dovere per il dovere. Cioè, secondo Kant non c'è un fine oggettivo al di là dell'anima umana; il fine oggettivo è nell'anima umana; è adempiere il proprio dovere, avvertito con necessità.

Quanto alla dottrina stoica c'è in essa un aspetto molto elevato, perché già gli stoici avevano questa etica del dovere per il dovere, della virtù che ricompensa se stessa. Anche in Kant c'è una dimensione molto elevata dell'etica.

Però non a caso Freud è una risposta a Kant. Freud doveva poi guarire i guasti causati dalla nevrosi kantiana. Non c'è dubbio che l'etica kantiana ha un suo aspetto elevato: il dovere per il dovere. E' chiaro che è meschina la ricerca a una ricompensa vista in maniera troppo terrena. Nella nostra vita teologale, delle virtù teologali, non bisogna avere solo un rapporto utilitaristico con Dio; bisogna anche avere la speranza, la quale non è un vizio, ma è una virtù.

Certo però che la carità è più della speranza. Essa è l'amore di Dio per Dio stesso e non per Dio in quanto è un qualche cosa per me. Nemmeno Dio che mi appagherà nella visione beatifica deve essere il mio fine ultimo<sup>19</sup>.

Il fine ultimo oggettivo dev'essere Dio in sé, più che le sue partecipazioni nella mia anima. In Kant la difficoltà è quella di concepire la possibilità di un finalismo e di un'etica di beatitudine che sia nel contempo disinteressata. In Kant ogni etica di beatitudine o di finalismo, cioè di un tendere a un qualche cosa, è già un interesse: io agisco con Dio da mercante; è deleterio anche nella vita cristiana questo mercanteggiare con Dio, a meno che non ci sia sempre l'ottavo sacramento della più grossolana ignoranza. Bisogna sempre purificare questa vita teologale con la precedenza della carità sulla speranza.

C'è un fatto, ossia che bisogna tener conto che nell'Antico Testamento c'è in qualche modo una preparazione e una pedagogia in vista di Cristo. La teologia dell'Antico Testamento, cioè lo stato in cui l'uomo si trovava nell'Antico Testamento, è stata ancora poco elaborata. Padre Alberto Galli mi fece vedere una volta uno scritto, mi pare di Padre Congar<sup>20</sup>, sull'uomo nell'Antico Testamento, che non mi ha convinto per nulla.

Cioè, secondo lui, l'uomo nell'Antico Testamento è ancora tutto in uno stato confuso. Solo nel cristianesimo l'uomo è in stato di grazia. Invece S.Tommaso parla chiaramente dell'istituzione soprannaturale dei sacramenti nell'Antico Testamento e dello stato di grazia degli uomini.

Il classico esempio è Geremia quando dice che dal grembo di sua madre Dio lo ha chiamato. Per questo S.Tommaso dice che effettivamente è stato santificato, come S.Giovanni nella visitazione<sup>21</sup> è stato già santificato nel grembo di sua Madre.

Non c'è dubbio che nell'Antico Testamento c'è la vita soprannaturale; però i suoi istituti sono un che di proteso verso quella pienezza che è il Cristo. Bisogna afferrare bene questo stato intermedio, già soprannaturale ma non ancora nella sua pienezza.

Anche nella prospettiva del Nuovo Testamento, S.Tommaso meraviglia quando si leggono i suoi trattati sulla preghiera. Infatti egli tratta quasi esclusivamente della preghiera in termini impetrativi. Cioè la preghiera è la richiesta a Dio di cose convenienti (S.Giovanni Damasceno).

---

<sup>19</sup> Qui P.Tomas si riferisce al fine ultimo soggettivo, che è appunto la visione beatifica e quindi arriva a dire che il vero fine ultimo, più che la visione beatifica, è Dio stesso.

<sup>20</sup> Mi sorge qualche dubbio che il ritratto che qui si fa di P. Congar corrisponda proprio alla verità.

<sup>21</sup> Si intende l'incontro di Maria con Santa Elisabetta.

Perchè? Non perchè i medioevali avrebbero escluso le tre dimensioni della preghiera, ma perchè la chiamavano con altro nome: la chiamavano *contemplatio*.

Oggi noi col termine “preghiera” intendiamo tutte le dimensioni della medesima: quella impetrativa, quella di ringraziamento e quella di adorazione. Invece gli Antichi tendevano a distinguere: “preghiera” in senso proprio è la richiesta a Dio, ossia ciò che oggi noi chiamiamo preghiera impetrativa; il resto è adorazione e ringraziamento.

Anche nell’Antica Alleanza c’è questo aspetto di preghiera impetrativa: cioè chiedo delle cose a Dio; quindi c’è anche l’aspetto dell’umiliazione. A questo proposito, nell’Antico Testamento mi viene in mente la preghiera di Ester; è bellissima questa preghiera; è impetrativa, perchè vuole che il Re si plachi e che in qualche modo faccia giustizia dei nemici di Israele.

Però, prima di accedere a questa preghiera impetrativa, si prostra davanti a Dio, c’è tutta questa umiliazione, questa preghiera che è tutto un aderire dell’anima a Dio; c’è una dimensione contemplativa notevolissima.

Così pure l’aspetto del Credo del Deuteronomio, quel brano del VI capitolo, dove Mosè comanda di avere in mezzo agli occhi la legge di Dio nel senso della visione spirituale (cf v.8), questa è una preghiera molto contemplativa. L’Antico Testamento non è completamente privo di questo aspetto. Però l’atteggiamento impetrativo prevale.

Pensate invece all’inno di lode della Vergine Maria; è tutta una lode ed è tutto un ringraziamento; non è un richiedere qualcosa da Dio. Se c’è una richiesta, è molto implicita; è un chiedere ringraziando per avere già ottenuto. Questa sistemazione escatologica non c’è ancora, i potenti non sono ancora sbalzati dai troni. Però la Madonna fa come se ciò fosse già avvenuto nella sua fede. Nel Nuovo Testamento prevale nettamente questo aspetto di pura contemplazione e di adorazione di Dio.

Nell’ultimo articolo che riassume un po’ tutti, S.Tommaso dice che in nessun bene creato - abbiamo visto tante cose, la fama, l’onore, ecc. - può consistere la beatitudine oggettiva dell’uomo. Ma, ecco che cosa lascia sottintendere: tale beatitudine consiste solo in Dio.

Questo perché? Anzitutto leggiamo questa citazione di S.Agostino dal *De Civitate Dei*: “Come l’anima è la vita della corpo, così Dio è la vita beata dell’uomo (*ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est*). Bellissima questa analogia di proporzionalità: come l’anima è la vita del corpo, così Dio è la vita beata dell’anima stessa.

Anche l’anima è un qualche cosa da vivificare; essa non è solo vivificante, ma è da vivificare. Certo S.Tommaso interpreterà quel luogo con molta prudenza, dicendo che Dio non si immette in qualche modo nell’anima, così da diventare forma dell’anima, ma dice che Dio è la causa efficiente della beatitudine dell’anima; è anche causa in qualche modo specificante obiettiva<sup>22</sup>. Ossia Dio è oggetto della visione beatifica.

Poi cita ancora S.Agostino il quale riporta questo versetto: *Beatus populus cuius Dominus Deus eius*: Beato il popolo del quale il Signore è il suo Dio. Il popolo della Gerusalemme celeste, il popolo dei beati è proprio quello che massimamente ha il Signore come suo Dio. Dio che diventa oggetto di contemplazione beatificante.

S.Tommaso dice che la beatitudine quietava l’appetito perchè consiste nel bene perfetto. Se infatti rimanesse ancora qualcosa da desiderare, non ci sarebbe il fine ultimo, non ci sarebbe la beatitudine. La nostra volontà è ordinata a un bene infinito; non si accontenta di nessun bene finito in quanto finito; ma tende al di là di ogni finitezza nel bene. Questo è curioso; potrà sembrare immodesto. Come è possibile che un’anima finita desideri un bene infinito? Ebbene è possibile, perchè c’è da distinguere tra l’essere fisico<sup>23</sup> e l’essere intenzionale.

---

<sup>22</sup> La “causa obiettiva” nel linguaggio scolastico è la realtà in quanto oggetto dell’intelletto; essa è causa dello stesso atto conoscitivo dell’intelletto. Questa causa è “specificante” perchè determina la specie dell’oggetto, che in tal caso è Dio stesso. Si tratta della rappresentazione intenzionale dell’oggetto.

<sup>23</sup> Ontologico. “Fisico” è un termine scolastico legato a *physis*, che significa “natura”. Vuole esprimere un qualcosa di realmente consistente, per cui non va inteso nel senso moderno di un qualcosa di empirico o materiale.

Cioè l'anima è fisicamente ovvero ontologicamente limitata, ma nell'intelletto e nella volontà l'anima è infinita intenzionalmente, rappresentativamente e tendenzialmente. E' divina, è terribile dirlo, ma, tra virgolette, "l'anima è divina", è infinita come Dio quanto alle sue aspirazioni.

Ecco perchè l'anima non può accontentarsi di null'altro se non di Dio. Pensate a S.Agostino che lo espresse in queste stupende parole dicendo che il nostro cuore è inquieto, finchè non si riposa in Dio. L'anima può essere appagata solo dal bene infinito che è Dio.

Perchè solo in Dio? Perchè solo il bene increato che è Dio, ossia l'Essere sussistente, è il bene infinito. Bene infinito significa essere infinito, essere infinito significa *actus purus essendi*: atto puro di essere sussistente, non l'ente comune. Si tratta dell'essere infinito sussistente nella sua infinità e questo non può essere che il bene increato, ossia Dio.

Per definizione Dio è l'Essere da sè. Cioè l'essere che ha ragione sufficiente del suo essere in sè. Questo è il motivo per cui nessun bene creato può appagare l'anima. Nel terzo articolo S.Tommaso precisa dicendo che l'uomo è capace del bene creato soltanto come di un qualcosa che gli è inerente. Ma è capace del bene divino e infinito come di un oggetto del conoscere e del volere.

Quindi due sono i beni dei quali l'uomo è capace: di un bene finito come di un Pag.16 bene inerente all'anima; e di un bene infinito come di un bene, che senza inerire all'anima, diventa oggetto delle facoltà dell'anima. Vedete come in questa risposta torna quella distinzione: cioè la distinzione dell'essere fisico<sup>24</sup> e dell'essere intenzionale.

Quanto all'essere fisico l'anima può recepire in sè solo dei beni finiti; non è suscettibile del bene infinito fisicamente<sup>25</sup> parlando. Vedremo subito nella prossima questione, al primo articolo, che la visione beatifica è un che di creato nell'anima, è una creatura nell'anima, è un bene finito. Infinito è Dio contemplato, ma l'atto di contemplazione è finito.

Quindi dal punto di vista fisico<sup>26</sup> l'anima è capace solo di un bene inerente e quindi finito a sua volta, ma dal punto di vista della rappresentazione oggettiva, cioè dell'avere presente nell'intelletto e nella volontà, Dio increato può e di fatto diviene oggetto beatificante dell'anima stessa.

Naturalmente nella visione beatifica, e questo dicasi appunto contro Kant, voi avete nel contempo la piena realizzazione del fine, il pieno appagamento dell'uomo e anche la realizzazione del sommo bene onesto, che è l'adesione all'oggetto ossia a Dio.

E' interessante questo fatto che la beatitudine dell'uomo consiste nel contatto beatifico che l'anima ha con Dio come oggetto<sup>27</sup>. Allora qual è la nostra concezione della beatitudine? Non è quella di ordinare Dio come oggetto all'anima che ne gode come soggetto, ma al contrario è l'anima che si subordina a Dio.

Non è che noi aspiriamo alla beatitudine come all'atto dell'anima; aspiriamo alla beatitudine come a Dio che è oggetto dell'atto dell'anima, a cui l'atto dell'anima si rapporta. Per noi non c'è un *l'aut aut*; c'è un *et et*: prima c'è Dio e poi in dipendenza da Dio c'è questo acquietarsi soggettivo dell'appetito in Dio.

Padre Ramirez dice giustamente che Kant ha sbagliato in quanto non ha considerato che nell'ordine del bene, il bene onesto e quello dilettevole non sono dei beni affiancati e messi uno accanto all'altro. Ciò significa che il bene è un analogo. Un analogo permane con tutte le sue differenze. In qualche modo il bene contiene le differenze in maniera tale, che una differenza non esclude l'altra; quindi il bene onesto è anche piacevole. Certo, l'onesto non è il piacevole, però di fatto l'onesto è anche piacevole e viceversa può succedere che lo stesso il bene piacevole sia anche onesto; non sempre lo è, ma può esserlo.

Non c'è esclusione tra il bene piacevole che appaga l'appetito e il bene onesto. Si potrebbe dire contro Kant che in fondo egli nega l'eudemonismo perchè ne ha una concezione troppo meschina? Non è cattivo l'eudemonismo; è cattiva la concezione kantiana del medesimo. Per lui

---

<sup>24</sup> Ontologico.

<sup>25</sup> Ontologicamente.

<sup>26</sup> Ontologico.

<sup>27</sup> Si intende oggetto dell'intelletto e della volontà.

beatitudine vuol dire interesse, utilità, piacere. Non è così. Bisogna affermare invece che il piacere non esclude l'onestà. Sarebbe una brutta vita, se l'onestà fosse sempre un dispiacere.

La grazia<sup>28</sup> è un qualcosa di creato nell'anima; però nella grazia, che è una creatura addirittura accidentale, si esprime un qualche cosa di divino. Cioè l'essenza della grazia è un essere similitudine creata dell'increato.

In qualche modo l'increato si trova similitudinariamente nell'anima; però l'anima non è suscettibile dell'increato fisicamente<sup>29</sup> parlando, anche se molti mistici e buoni mistici, come i Vittorini e lo stesso S. Bernardo, che ebbe un pochino la fama di panteista e poi tanti eretici scomunicati dalla Santa Madre Chiesa, nel loro eccessivo entusiasmo dicono che l'*apex mentis* in qualche modo è informato dalla stessa forma increata che è Dio.

Questo è panteismo puro e semplice: vuol dire che Dio sommamente incomunicabile si comunica fisicamente<sup>30</sup> all'anima. Ma, questa comunicazione non può avvenire se non a livello intenzionale. In qualche modo la grazia, pur essendo creatura, e lo è tanto più la gloria che è la grazia consumata, pur essendo creatura, è pur sempre una creatura al di sopra di ogni altra creatura creata o creabile, proprio in quanto dipende da questa unione intenzionale con Dio.

Dal punto di vista dell'intelletto e della volontà noi siamo collegati intenzionalmente con quell'Oggetto che è Dio Increato. Da questa unione deriva anche un'unione fisica<sup>31</sup> dell'anima con Dio, che si chiama la grazia<sup>32</sup> e poi la gloria<sup>33</sup>.

Sicché c'è nell'anima un derivato creato dal contatto con l'Increato; anzi lo stesso contatto è un che di creato nell'anima<sup>34</sup>, ma ha per oggetto e termine un che di Increato. Questa è tutta la difficoltà della teologia della vita soprannaturale; la teologia della grazia sta qui: spiegare com'è possibile che ci sia una creatura<sup>35</sup> che eleva l'anima a qualche cosa di Increato, a un contatto con l'Increato.

Certo la sproporzione è infinita. La grazia e la gloria, come creature, quanto al loro stato ontologico, sono infinitamente inferiori rispetto a Dio che è increato. Però il punto è stabilire in qualche modo la quiddità<sup>36</sup> della grazia. Infatti l'esistenza<sup>37</sup> è accidentale; quanto invece all'essenza della grazia, essa è imperfetta quanto al *modus essendi*: cioè è accidente creato nell'anima, però nella sua essenza esprime similitudine con Dio stesso, porta fisicamente<sup>38</sup> l'anima all'adesione intenzionale a Dio Increato.

Per di più questa sproporzione non è in qualche modo motivo di scandalo, se si pensa che questa duplice realtà, la realtà creata della visione dell'anima e la realtà increata di Dio che è oggetto della visione, sono sì entrambe fine ultimo, ma sotto aspetti radicalmente diversi. Cioè il *finis cuius gratia* è Dio oggettivamente parlando<sup>39</sup> e solo dal punto di vista del *finis quo* si può dire che anche la visione o la gloria siano fine ultimo; sono cioè solo fine ultimo soggettivo.

S. Tommaso dice che anche la minima grazia e la minima carità hanno sempre per oggetto Dio tutto intero, Dio increato. S. Tommaso poi ricorrerà alla Sacra Scrittura. Infatti non poteva mancare la parabola degli operai dell'ultima ora: tutti ricevono un danaro. Brontolano quelli di prima: "Noi abbiamo lavorato tutta la giornata e adesso riceviamo la stessa ricompensa!"

S. Tommaso dice che si riceve un danaro come ricompensa della giornata. Infatti, tutti i Santi, sia quelli che si sono santificati fin dall'inizio, come S. Luigi Gonzaga o come altri Santi che

---

<sup>28</sup> Qui P. Tomas risponde a una domanda.

<sup>29</sup> Ontologicamente.

<sup>30</sup> Ontologicamente

<sup>31</sup> Ontologica.

<sup>32</sup> Nella vita presente.

<sup>33</sup> Nella vita futura.

<sup>34</sup> Ossia la grazia.

<sup>35</sup> Cioè la grazia.

<sup>36</sup> Termine scolastico: l'essenza.

<sup>37</sup> Della grazia.

<sup>38</sup> Ontologicamente.

<sup>39</sup> Dio è anche *finis qui*.

si sono distinti fin dall'infanzia, sia un Santo del tipo di S.Agostino, che si diede ad una vita tanto gaudente nei primi anni della sua gioventù, ma poi a quarant'anni si convertì e diventò un grande Santo, ecco tutti ricevono un denaro, cioè tutti ricevono la stessa ricompensa.

Anche il buon ladrone ha ricevuto la paga come l'operaio dell'ultimo ora. Ebbene dicevo che tutti i Santi ricevono la stessa ricompensa da Dio, da parte dell'oggetto, perchè Dio solo è sempre l'oggetto della visione.

In questo non c'è differenza, ma c'è perfetta uguaglianza. La differenza sta dalla parte del soggetto, cioè nella radicazione di quella creatura<sup>40</sup>, che è *lumen gloriae*, nell'anima dell'uomo; e in ciò c'è ovviamente della diversità e quindi adesso bisogna scomodare un po' la parabola dei talenti. Ossia in proporzione si guadagna tanto in più<sup>41</sup>. Cioè quello dei cinque talenti ne guadagna altri cinque, quello dei due ne guadagna altri due, quello dell'uno non guadagna niente e allora il Signore glielo prende e lo dà a quello dei dieci.

Qui avviene una certa gerarchia: pensate all'anima beata del Salvatore, a quanto sia superiore la sua visione beatifica *ex parte subiecti* alla visione di tutti gli altri Santi. C'è una specie di grazia somma, di sommo analogato nell'ordine di analogia di attribuzione nella visione beatifica di Cristo.

Vi cito alcune cose di Padre Ramirez. Per quanto riguarda il fine naturale e per il fine soprannaturale vi consiglio molto di andate a vedere quello che dice il Concilio Vaticano I (Denzinger 3015). Ci sono quelli che non parlano mai del fine naturale e soprannaturale. Andate invece a leggere a questo riguardo quello che dice S.Tommaso nel "*De veritate*" Q.14, art.2.

Iniziamo subito con l'essenza metafisica della beatitudine formale o soggettiva. Abbiamo visto l'essenza metafisica di quel bene che oggettivamente costituisce la beatitudine. Adesso vedremo sempre l'essenza metafisica, cioè la proprietà costitutiva della beatitudine soggettiva. Essa è ovviamente l'atto beatificante dell'anima. Vi faccio una panoramica di tutte le otto questioni di S.Tommaso. Ognuna ha otto articoli. S.Tommaso ama una certa mistica dei numeri, che oggi noi non possiamo più avere.

La prima domanda è questa. Vedete come S.Tommaso procede anche pedagogicamente dall'universale al particolare. Cioè dice che la beatitudine è un ente creato nell'anima, è una creatura<sup>42</sup>. La beatitudine consiste in un'operazione, è un qualcosa di operativo. E' un'azione, un atto, è quello che si chiama atto secondo.

Quindi è una creatura e precisamente è una creatura che è atto secondo, ultima attuazione dell'anima. Quale atto? S.Tommaso specifica ulteriormente, dicendo che è atto non della parte sensitiva, bensì della parte intellettuale; ovviamente un atto spirituale, non sensitivo.

Di quale parte dell'anima spirituale? Quella cognitiva o quella volitiva? S.Tommaso dice che la beatitudine sta dalla parte dell'intelletto e non della volontà, non però nell'intelletto pratico, bensì nell'intelletto speculativo (art.5). Duns Scoto invece dice proprio il contrario.

L'atto dell'intelletto speculativo che è beatificante, non consiste in una contemplazione speculativa di oggetti finiti o addirittura sensibili, come nelle scienze speculative. S.Tommaso esclude le scienze, gli oggetti delle scienze. Poi esclude perfino gli oggetti creati puramente spirituali, cioè gli angeli.

Uno potrebbe avere la fortuna, come quella dei Santi, che vedevano l'angioletto custode. Beati loro! Però anche questa visione della sostanza separata non è beatificante, persino se potessimo vedere la sostanza separata in ciò che veramente è.

Generalmente i Santi che vedevano l'angelo, lo vedevano nella specie di uomo, cioè sempre tramite un fantasma<sup>43</sup>. Ma anche se lo vedessero nella sua pura essenza angelica, ciò non sarebbe ancora un atto beatifico. Quindi l'atto beatifico è atto dell'intelletto speculativo in atto secondo riguardo a quell'oggetto che è Dio e solo Dio.

---

<sup>40</sup> Si riferisce alla grazia creata.

<sup>41</sup> Vale a dire che più si lavora, più si guadagna.

<sup>42</sup> Qui mancano alcune parole.

<sup>43</sup> Termine scolastico per dire: immagine sensibile.

Notate bene le ultime questioni degli artt.6, 7 e 8. Qui S.Tommaso sembra un po' interferire con la beatitudine oggettiva, perché in qualche modo scomoda di nuovo l'oggetto, ma gli sta a cuore ancora precisare esattamente l'entità di questo atto dell'intelletto speculativo.

Speculativo di che cosa? Allora precisa: non dell'oggetto delle scienze, non dell'oggetto dell'anima separata. Infatti l'oggetto dell'anima separata, in fondo, è a livello di beatitudine naturale: sono l'essenza stessa dell'anima, le essenze separate e Dio in quanto Autore della natura. Nemmeno l'oggetto dell'anima separata è propriamente l'oggetto della beatitudine soprannaturale, ossia la visione quidditativa di Dio come bene increato. Questa è la struttura della questione.

Iniziamo con l'art.1, che è veramente fondamentale. C'è un collegamento preciso con l'ultimo articolo della precedente questione, dove S.Tommaso dice che oggettivamente la beatitudine sta solo in Dio; mentre soggettivamente è un qualche cosa dell'anima. E qui parte da quel qualcosa dell'anima in cui consiste la beatitudine soggettiva.

Che cosa è quel qualcosa dell'anima in cui consiste la beatitudine soggettiva? Prima domanda. E' un qualche cosa di increato? E' ancora Dio stesso? O è una creatura nell'anima, un ente finito nell'anima? Risposta: non può essere Dio, questa volta, ma è qualcosa di creato nell'anima.

S.Tommaso, come prima faceva la distinzione tra il fine soggettivo e oggettivo, così anche qui, dove tratta del fine soggettivo, di nuovo sdoppia la soluzione. Per cui premette quello che ha già svolto in precedenza e dice che quanto a quella cosa che è fine, cioè quanto al fine oggettivo, l'ultimo fine, cioè il *finis qui* dell'uomo è un bene increato, è Dio, che solo può appagare pienamente ogni aspirazione della volontà umana.

Invece, quanto al possesso, all'uso e al godimento del fine, che è appunto la beatitudine soggettiva, il *finis quo*, l'ultimo fine è qualcosa di creato esistente nell'uomo. Infatti il *finis quo* è il conseguimento e il godimento del fine ultimo *qui*, il che è qualcosa di creato nella nostra anima.

Perciò, quanto alla causa o all'oggetto, la beatitudine umana è un qualche cosa di increato, ma quanto al suo aspetto formale, a ciò che essenzialmente e formalmente è la beatitudine soggettiva, è una creatura nell'anima.

Infatti, come dice S.Tommaso, uno potrebbe domandarsi: il fine ultimo *quo* e il conseguimento del fine *qui*, non sono forse la stessa cosa? Dunque il fine *quo* non può essere un qualcosa di increato nell'anima.

S.Tommaso risponde dicendo che il *finis qui* è increato. Invece il possesso e il godimento del fine è qualche cosa di creato, perchè tutto ciò che è nell'anima non può che essere creato, come è creata l'anima stessa.

Ogni entità che si rende presente nell'anima, entra in qualche modo o nella natura dell'anima come sua proprietà o si aggiunge all'anima come un accidente. Ciò avviene in entrambi i casi, sia come proprietà sia come un accidente improprio: è sempre una creatura; non è possibile che ci sia una specie di irruzione<sup>44</sup> del divino nell'anima.

Ma d'altra parte, se per assurdo ciò dovesse avvenir, in tal caso il buon Dio ci annienterebbe. Ma poi ciò non è possibile neanche dalla parte di Dio: l'anima sarebbe annientata da questa presenza, sarebbe assorbita.

Mentre il fine oggettivo è Dio come bene increato, il goderne dalla parte dell'anima è un qualcosa nell'anima ed essendo nell'anima, essendo un atto dell'anima, dev'essere un qualcosa di creato. L'anima creata non può agire se non negli atti a sua volta creati. Quindi la beatitudine soggettiva è operare un atto finito, in una anima finita, riguardo però a un oggetto infinito. Vedete come si intreccia di nuovo l'intenzionalità e la fisicità<sup>45</sup>, l'entità fisica<sup>46</sup> e l'entità intenzionale.

Nell'*ad primum* abbiamo la posizione di Boezio, il quale dice che è necessario ammettere e professare che Dio è la stessa beatitudine. Sembrerebbe allora che Boezio voglia dire che Dio sia la beatitudine anche soggettiva dell'anima.

---

<sup>44</sup> Tale per cui Dio diventi o parte dell'anima o accidente dell'anima.

<sup>45</sup> L'ontologia.

<sup>46</sup> Ontologica.

S. Tommaso invece risolve questa questione dicendo che Dio è la beatitudine per la sua stessa essenza. In Dio non c'è una distinzione tra chi è beato e ciò di cui è beato. Come in Dio coincide l'atto d'essere con l'essenza, così coincide la beatitudine oggettiva con quella soggettiva. Quindi Dio è beato per essenza e non per il conseguimento o partecipazione di qualcos'altro.

Invece, gli uomini, gli angeli e le creature si dicono dèi per una beatitudine simile a quella di Dio, però non è più una beatitudine essenziale<sup>47</sup>, bensì partecipata, con la distinzione tra il soggetto partecipante e la realtà partecipata.

Come in Dio metafisicamente l'atto d'essere coincide con l'essenza, così Dio è beato per essenza; non acquisisce una beatitudine. L'oggetto beatificante e il soggetto beato in Dio coincidono. Com'è grande il nostro Dio che è tutta felicità e beatitudine; a quale ottimismo ci stimola il Cristianesimo!

Nell'uomo questa beatitudine non può verificarsi se non per partecipazione, acquisendo qualcosa di distinto da noi, rapportandoci ad un oggetto che ci supera. Per cui c'è questo sdoppiamento nella beatitudine oggettiva e soggettiva. Quella oggettiva è un qualcosa di increato; quella soggettiva è un qualche cosa di creato.

Si potrebbe quasi dire che avviene come con la composizione dell'essenza divina con l'*actus essendi*: l'atto di essere è sempre infinito<sup>48</sup>. Non è infinita la sua partecipazione, ma ciò che è partecipato è l'atto di essere stesso che è sempre infinito anche nelle creature<sup>49</sup>. Però l'essenza nella creatura è finita. Similmente l'oggetto beatificante per noi e per gli angeli è sempre Dio, ma la nostra parte a questo oggetto, l'atto con cui ci impossessiamo in qualche modo di questo oggetto è un bene finito dell'anima.

In metafisica e in teodicea avete senz'altro parlato di questa distinzione di Dio dal mondo. Ora Dio non è nè creato nè creabile per un semplice motivo: perchè la creazione consiste nel fatto di partecipare l'atto di essere in un'essenza finita; ora quell'essere che è l'essere da sé<sup>50</sup> e che è appunto l'ente per sé sussistente coincidente dell'essere con l'essenza; è un essere per definizione increato.

La sua proprietà essenziale che scaturisce dalla sua essenza è la sua non creabilità. Invece ogni altro ente o è creato se c'è, o è creabile se non c'è ma potrebbe esserci. E' creato o creabile proprio perchè il suo essere non gli compete in virtù della sua essenza, ma in virtù della partecipazione dell'essere.

L'oggetto della beatitudine è quell'essere, quell'oceano di essere, quella pienezza di essere che è Dio, il cui essere coincide con l'essenza. Invece quell'*accidens in anima*, che è l'atto beatifico come anche le virtù teologali, sono tutti atti che hanno per oggetto Dio, ma nella loro costituzione di ente reale, non intenzionale, hanno la composizione di essenza e di atto di essere.

Quindi sono entità create nel senso che l'atto beatifico, per quanto abbia per oggetto la pienezza di essere, esso stesso non è pienezza di essere. Ha un'essenza che non è solo essere ma un essere tale distinto dall'essere.

Questi atti soprannaturali (quello della grazia, della gloria, della carità, ecc.) hanno per oggetto un Infinito increato. Però, se uno mi chiede se sono creati, sì, sono creati, perchè hanno una natura distinta dall'essere e quindi una natura che ha ricevuto l'essere, che non ha da sé. Certamente la grazia non è generabile nell'anima, non è deducibile dalla potenza dell'anima, non è educibile<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> Per essenza.

<sup>48</sup> Qui P. Tomas si riferisce al fatto che la ragione di essere implica una infinità, in quanto essa si oppone al non-essere, il che vuol dire che non è delimitata dal non-essere. Questa infinità non è ancora quella divina, perché non è ancora reale ma semplicemente ideale.

<sup>49</sup> Questo non vuol dire che le creature siano infinite, il che non ha senso. Padre Tomas invece qui vuole evidenziare quella che è la somma perfezione dell'essere. Ricordiamoci però che dire "essere" non vuol dire ancora essere Dio.

<sup>50</sup> Questo essere è Dio.

<sup>51</sup> Termine della psicologia filosofica. Significa un atto che può provenire da una data potenza nella quale esiste una virtualità capace di produrre quell'atto. Per esempio l'anima dell'animale viene edotta dalla materia dell'animale. Il che vuol dire che nella materia dell'animale esiste una virtualità che ha la forza di produrre l'anima. L'atto edotto da questa potenza non supera la virtualità che si trova in questa potenza. Per questo l'anima degli animali è mortale e non è

Tuttavia S.Tommaso dice talvolta che la grazia è edotta dalla potenza dell'anima; tanto è vero che anche nel trattato sulla giustificazione dice proprio che l'anima è capace di Dio. La giusta interpretazione di questi luoghi di S.Tommaso è che in realtà la grazia non è mai edotta ma sempre solo infusa.

Ma in tal caso si può ancora usare l'analogia di proporzionalità, la quale consente una distanza infinita tra gli analoghi con una comunicazione relativa dell'analogo. Gli analogati di per sé sono infinitamente distanti, sicché si può dire che c'è una certa analogia di proporzionalità, in quanto è lecito parlare dell'anima come potenza rispetto a Dio e ovviamente a quegli abiti soprannaturali, che hanno per oggetto Dio, ma solo nel senso della cosiddetta potenza obbedienziale<sup>52</sup>.

E' una potenza che non è attuabile da nessuna creatura, ma unicamente dal Creatore. Quindi ogni grazia è in qualche modo infusa immediatamente da Dio; non è deducibile tramite un agente creato. In questo senso si può dire che nell'anima la grazia sia creata, però supponendo il soggetto della grazia.

E' per questo che S.Tommaso lotta con la parola "grazia creata", perchè propriamente si dicono create quelle creature che sussistono, cioè le sostanze; mentre gli accidenti come appunto la grazia non sussistono. Perciò S.Tommaso ha questa soluzione: egli dice che la grazia si dice creata non tanto perchè sia creata essa stessa, quanto piuttosto perchè è creata nell'uomo creato in conformità di essa.

Il che spiega molto bene in termini metafisici quella che si chiama "nuova creatura" in Cristo secondo lo Spirito. Quindi è molto importante notare questo: che la grazia è creata nel senso che un accidente può dirsi creato e non è mai edotta dalla potenza dell'anima, ma è infusa in essa, però con quella potenza obbedienziale, che permette a S.Tommaso di usare la parola "educazione" dalla potenza, anche perchè questo essere capace di Dio<sup>53</sup> in qualche modo consiste nel fatto che Iddio trova nell'anima una capacità di Sè obbedienziale semplice attuabile solo da Dio, ma senza avere bisogno di modificare miracolosamente la natura dell'anima.

In tal senso, un raffinato Confratello, di cui non ricordo con esattezza il nome, uno che scrisse molto sul desiderio naturale, diceva appunto che c'è un duplice tipo di potenza obbedienziale: la potenza obbedienziale generica e quella specifica. Quella generica c'è in tutte le creature, nel senso che ogni creatura può diventare *qualche cosa che è al sopra delle sue potenzialità*<sup>54</sup>.

Pensate l'esempio classico, quando Gesù dice che anche delle pietre possono diventare figli di Abramo. Prendiamo figli di Abramo nel senso vero della parola: figli di Abramo sono coloro che imitano Abramo nella sua fede, quindi anime dotate di vita soprannaturale. Allora, come è possibile che una pietra divenga un uomo dotato per giunta di vita soprannaturale?

La vita soprannaturale non può aderire alla pietra così come essa è. Quindi nella pietra c'è una potenza obbedienziale rispetto alla grazia, ma solo generica, non specifica. Cioè bisogna che il buon Dio, sempre servendosi della potenza obbedienziale insita nella pietra, prima faccia un uomo dalla pietra e poi dia a quell'uomo la grazia santificante.

Mentre con l'uomo già esistente come uomo non c'è bisogno di modificare la sua anima quanto all'essenza; basta infondergli la grazia. Non c'è bisogno che Iddio modifichi essenzialmente la nostra anima; si può dire che la grazia ci è data in maniera soprannaturale, ma non miracolosa, nel senso in cui per esempio avviene una guarigione miracolosa o una cosa del genere. Sia il miracolo che la vita soprannaturale si fondano sulla potenzialità solo obbedienziale, ma diversamente.

---

capace di sussistere da sé perché non supera quelle che sono le forze della materia. Per questo al momento della morte l'anima si estingue alla pari del corpo. Viceversa, come dice P.Tomas, la grazia non è educibile dall'anima, ma è dono di Dio che viene dal di sopra dell'anima.

<sup>52</sup> La potenza obbedienziale, in teologia morale, è la disponibilità dell'anima ad essere elevata alla vita divina.

<sup>53</sup> Qui P.Tomas echeggia la famosa espressione agostiniana *mens capax Dei*.

<sup>54</sup> Queste parole mancano nel testo.



Infatti la grazia trova già l'anima disposta, ma non disposta ad averla *ex propriis*<sup>55</sup>, bensì a riceverla da quell'unico soggetto gratificante nel senso soprannaturale della parola, che è Dio. Solo Dio può infondere la grazia. Leggete il Padre Ramirez. Egli riferisce di tutte le scuole mistiche, come quella di Ugo di S.Vittore, Riccardo di S.Vittore, Guglielmo di S.Teodorico, Pietro Lombardo, ecc. Egli infatti è andato a cercare tutte quelle sentenze dei teologi i quali dicono che in qualche modo Dio stesso si rende presente nell'anima.

Per quanto riguarda le religioni orientali, pensate allo stesso Yoga e anche lo Zen. Quest'ultimo parla in termini buddistici appunto del Nirvana; lo Yoga conosce il cosiddetto Samadi, che è sempre un'unione con Dio increato.

Il P. Ramirez cita alcuni autori del Sufismo, questa corrente mistica mussulmana, i quali sostengono la medesima cosa in chiave abbastanza panteistica, quindi un'unione dell'anima con Dio, in cui Dio diventa parte dell'anima, entra a far parte formalmente dell'anima.

Così anche Gregorio Palamàs, tanto caro ad alcuni nostri autori di vita spirituale occidentali, i quali hanno però scarse preoccupazioni di ordine dogmatico. Perché questo Gregorio Palamàs, per quanto canonizzato dagli Orientali, distrugge in realtà l'unità di Dio. Infatti egli distingue in Paradiso due tipi di increato, cioè l'increato della sostanza divina e l'increato dell'energia di vita.

Secondo lui, l'uomo possiede nell'anima non già l'*usia*<sup>56</sup> di Dio, che è inconoscibile, per cui in fondo Palamàs nega anche la visione beatifica, perché non si vedrà mai l'Essenza di Dio, quella non si vede proprio da nessuno, solo Dio la vede. Invece i beati vedono le energie di Dio, energie increate, che però entrano in qualche modo a far parte dell'anima.

---

<sup>55</sup> Qui P.Tomas vuol dire, come ha detto sopra, che la grazia non può essere edotta dall'anima, vale a dire che l'anima con le sue sole forze - *ex propriis* - non può elevare se stessa al livello della grazia.

<sup>56</sup> Termine greco per indicare l'Essenza divina.