

PADRE TOMAS TYN

TEOLOGIA MORALE

9^a Lezione - 2 dicembre 1986

La beatitudine dell'uomo consiste in un bene creato o invece è Dio stesso? Ovviamente è solo Dio increato, perchè solo a Dio spetta l'aseità, cioè l'essere da sé è un attributo metafisicamente costitutivo di Dio, in quanto Egli primariamente si distingue dalle creature.

Mentre ciò che costituisce la creatura come creatura è il suo essere dall'Altro; il che poi implica ovviamente la causalità, ovvero l'essere causato. Ogni creatura ha l'essere causato; però non si riduce al suo essere causato. Quello che è importante per noi è che la distinzione che si impone è quella *ex parte subiecti*¹ ed *ex parte obiecti*².

Ex parte obiecti S.Tommaso ha già risolto il problema nella questione precedente (II), dove si trattava della costituzione metafisica della beatitudine oggettiva. La domanda era: qual è l'oggetto della beatitudine? Risposta: in ultima analisi solo Dio. Solo Dio può essere oggetto della beatitudine, l'oggetto formalmente beatificante non può essere che Dio. Finchè la mente umana non vede Dio, non ha realizzato pienamente la sua aspirazione finalistica.

Ex parte obiecti non c'è dubbio: la beatitudine è un qualche cosa di increato. Qui le cose cambiano: *ex parte subiecti* si tratta non di Dio in sé, ma di Dio presente nell'anima. Noi non sappiamo ancora come è presente; questo dovremo vederlo percorrendo gli articoli di questa questione; non sappiamo come Dio è presente, però sappiamo che la beatitudine soggettiva deve consistere non in Dio stesso. Infatti questo lo sappiamo perchè è cosa risaputa che il Signore Iddio onnipotente è essenzialmente beato.

Il problema è quello della beatitudine dell'uomo. L'uomo è beato in Dio in che modo? Partecipando di Dio. Questo aver parte in Dio, aver Dio presente in sé, è l'oggetto di questo articolo. Cioè la domanda è: questa partecipazione di Dio nell'anima umana è Dio stesso? E' un essere increato? O è una creatura?

Risposta: S.Tommaso dice che mentre Dio è increato in se stesso, non può che essere creato³ in tutte le sue partecipazioni e questo⁴ per definizione. Infatti, noi diciamo che non è un qualche cosa che si possa dimostrare, proprio perchè è un'evidenza immediata. Cioè Dio è solo in sé increato. Dio comunicato in qualunque modo a un qualche cosa che non è Dio, non può essere realizzato⁵ in questo soggetto se non in maniera non divina, cioè creata.

Si tratta di un tema molto importante, perchè c'è tutta una serie di negatori di questa sentenza. Questo mi pare che l'abbiamo già visto l'altra volta. Si può consultare Padre Ramirez. L'uomo vede Dio quasi con un atto che è Dio stesso.

Ora questo però da un lato esalterebbe ciò che è la visione beatifica, ma dall'altro abbasserebbe la partecipazione dell'uomo alla medesima. La questione è esattamente parallela a quella della carità. Pietro Lombardo conosce una sentenza che dice la carità è lo stesso Spirito Santo. S.Tommaso dice un po' ironicamente che ciò sembra esaltare il ruolo della carità, ma pensandoci bene uno si accorge che la carità viene quasi espropriata all'uomo, perchè è cosa risaputa che Dio ama, ma la questione non è se Dio ama; la questione è se l'uomo riesca ad amare soprannaturalmente.

¹ Dal punto di vista del soggetto.

² Dal punto di vista dell'oggetto.

³ L'espressione può sorprendere, però si può e si deve interpretare in un senso valido. Infatti l'essenza della grazia è un'essenza divina; ma d'altra parte la grazia è una creatura; da qui l'audacia dell'espressione secondo la grazia è una "divinità" creata.

⁴ Che Dio è increato.

⁵ Espressione audace per significare la presenza di grazia di Dio nella creatura. Ciò che propriamente si realizza non è Dio, ma questa presenza di grazia. Ma siccome la grazia è qualcosa di divino, P.Tomas parla di una "realizzazione" di Dio nella creatura.

Similmente qui la questione non è se Dio sia visione beatifica; questa è una soluzione che si risolve già in teodicea dimostrando che Dio è essenzialmente beatitudine e visione, perchè Dio possiede se stesso, cioè il suo essere divino è posseduto da Lui stesso al sommo grado di immaterialità, la quale vuol dire pensiero.

Dio è essenzialmente pensiero sussistente in atto secondo. E' il pensiero pensante se stesso. L'amico Tommaso dice che Dio è l'Essere per sè sussistente, come costitutivo metafisico di Dio, ed *ex aequo* è costituito dal pensiero pensante sè stesso. L'Essere per sè sussistente è sinonimo del pensiero pensante se stesso. Quindi sappiamo che Dio è visione beatifica, ma solo in Dio l'atto di visione è increato, è Dio stesso. In qualsiasi intelletto creato l'atto di visione è ovviamente un atto creato.

Per quanto riguarda la dottrina della Chiesa, ci sono numerose prese di posizione. Il P.Ramirez ne elenca le principali, come per esempio, il Sinodo Toletano I (Denzinger, n. 201), il quale dice: "Sia scomunicato chiunque osasse pensare che l'anima umana sia una porzione di Dio o addirittura la stessa sostanza di Dio". Quindi l'anima è distinta da Dio; l'anima è creatura e Dio è Creatore.

Per quanto l'anima sia partecipe di Dio ed abbia questa similitudinaria partecipazione di Dio, tuttavia l'anima non è Dio. Esiste una parentela dell'anima con Dio, ma non identità. Il Concilio di Braga I⁶ (Denzinger, n. 455) condanna la dottrina dei manichei, i quali dicono che la materia è cattiva, mentre gli spiriti⁷ sono buoni ed in fondo sono Dio.

Il manicheismo dirime così la questione dicendo che tutto ciò che è spirito è già Dio, mentre tutto quello che non è Dio, è materia, è abietto ed è opera del maligno. Il dualismo manicheo spinge in qualche modo ad abbassare Dio a qualche cosa di immanente al mondo dello spirito.

C'è anche la professione di fede inviata da S.Leone IX a Pietro Patriarca di Antiochia nel 1053, (Denzinger, n.685): "Credo che l'anima non è una parte di Dio, ma che è stata creata dal nulla". Il Concilio Ecumenico Lateranense V dell'anno 1513, celebrato in pieno luteranesimo, intende dare delle risposte a Lutero, ma ha dato delle risposte interessanti anche sul piano dell'antropologia e delle questioni sull'anima.

La Bolla "*Apostolici regiminis*" del Concilio Lateranense V del 1513 (Denzinger, n.1440) afferma che l'anima è immortale e che è immortale individualmente; però non è Dio, ma creatura di Dio. Anche qui c'è la distinzione tra l'anima e Dio, però nel contempo insegna la moltitudine delle anime e l'immortalità dell'anima individuale. Infatti l'anima si moltiplica secondo i corpi.

Questa dottrina (Denzinger, n.1440) si oppone chiaramente alla famosa metempsicosi. Un buon cristiano cattolico non può credere al Concilio Lateranense V e nel contempo ai vari sostenitori della reincarnazione e l'opzione dovrebbe andare a favore del Concilio.

L'argomento teologico del P.Ramirez, dopo aver premesso tutta questa serie di autorità e di controautorità, cioè le eresie, e poi la dottrina della Chiesa che si oppone a queste dottrine ereticali, approfondisce il discorso dal punto di vista della teologia sistematica. Egli dice delle cose molto importanti, innanzitutto che Dio non può entrare a far parte di una creatura. S.Tommaso stesso si pone la domanda se Dio possa essere forma di una creatura. Egli risponde: evidentemente, no!

E' chiaro, perchè ogni forma che entra in composizione con una altra realtà, è una forma imperfetta. Anche il sinolo, composto di una materia e forma è un qualche cosa di imperfetto. La perfezione di Dio, che in termini tomistici significa la pienezza dell'attualità di essere, esclude assolutamente la comunicabilità di Dio come atto di qualche cosa o di una creatura.

Quindi non è Dio stesso che possa diventare atto dell'anima. Per di più non è possibile che Dio sia l'atto primo della vita dell'anima, perchè l'atto primo vitale dell'anima è la stessa essenza dell'anima, l'esistenza in qualche modo data all'essenza. Ora questa esistenza data all'essenza non può essere Dio, perchè è un'esistenza proporzionata all'essenza che è definita.

Tanto meno può essere Iddio l'atto secondo dell'anima; non può essere l'atto secondo, perchè questo atto secondo procede causalmente dall'anima stessa. E' l'anima che produce i suoi

⁶ Documento di condanna dei Priscilliani del 561, n.5.

⁷ Le anime umane e gli angeli.

atti; ora evidentemente ripugna anche pensare che Iddio possa procedere dall'anima e che Egli, che è un essere increato, sia causato dall'anima.

Poi, da parte dell'unione dell'anima e del corpo, è impensabile che ci sia un'unione sostanziale tra un'anima ipoteticamente ed ereticamente increata e il corpo; non è possibile, perchè se questa unione avvenisse in una sostanza si avrebbe praticamente l'incarnazione, il che è privilegio unico di Cristo⁸.

Mi premuro subito di aggiungere, non c'è nè bisogno perchè voi siete cattolici che anche l'anima di Cristo è creata. Ovviamente non siamo degli apollinaristi, che credono che la anima di Cristo sia lo stesso Spirito Santo. Quindi in Cristo avviene questa unione ipostatica tra l'umanità tutta intera e la natura divina nella Persona increata, ovviamente del Verbo.

Poi, se il rapporto tra il corpo e un'anima ipoteticamente increata, ammesso per assurdo che lo sia, fosse accidentale, non sarebbe più l'unione tra una creatura e un qualcosa di increato, perchè interverrebbe un accidente, che sarebbe quello appunto del legame tra creatura e l'ente increato. Praticamente il legame immediato sarebbe tra il corpo e quel famoso accidente creato che lega l'increato al creato. Poi di fatto avviene così: la grazia e tanto più la gloria, che è grazia consumata, lega l'anima creata con Dio increato, però tramite un accidente creato, un *accidens* in anima.

Dopo questa prima questione, che è stata molto discussa nella storia del dogma, S.Tommaso si pone la domanda se la beatitudine soggettiva, ovvero formale *ex parte subiecti* consista in una operazione dell'anima. Si chiede se ciò che rende l'uomo beato sia un'operazione dell'anima; potrebbe anche essere un atto primo.

Voi sapete qual è la distinzione tra l'atto primo e l'atto secondo: l'atto secondo è proprio l'agire in atto; l'atto primo è l'ultima disposizione del soggetto all'agire, ma non è ancora l'agire, il soggetto non è ancora sottoposto all'agire, non è ancora attuato da questo predicamento dell'azione.

Ora S.Tommaso dimostra questa tesi che ovviamente la beatitudine soggettiva non è un atto primo ma bensì è un atto ultimo, un atto secondo e lo dimostra partendo dalla perfezione della beatitudine soggettiva. La fa brevemente però con una breve citazione di Aristotele dall'*Etica a Nicomaco*: "La felicità è l'operazione secondo la virtù perfetta".

Aristotele qui ha ovviamente in mente la sua dottrina di come si raggiunge il fine. La beatitudine consiste non solo nel raggiungere il fine obbiettivo, ma anche nel pieno sviluppo finalistico del soggetto. Il raggiungimento è la beatitudine soggettiva; mentre la beatitudine oggettiva è Dio stesso in quanto diventa oggetto per l'uomo, della sua conoscenza e del suo amore.

La beatitudine soggettiva è la piena realizzazione dell'uomo; non può essere altrimenti. Ora questa perfezione ultima di una creatura consiste nell'ultima attualità consentita appunto ad una creatura. Ora in Dio non si distingue ovviamente l'atto secondo dall'atto primo, perchè tutto è attualità in Dio. La distinzione tra l'atto secondo e l'atto primo è possibile solo perchè la creatura è in potenza rispetto all'essere.

Essendo in potenza rispetto all'essere, la sostanza creata è in potenza anche rispetto al suo agire. Questa è una tesi importantissima. Qui c'entra solo marginalmente. Padre Galli se la prende molto giustamente con coloro che possono negare la distinzione reale dell'essenza dell'anima dalle facoltà e delle facoltà dell'anima tra loro.

E' importante questa tesi secondo cui, come l'atto di essere è aggiunto all'essenza, così l'atto di agire è aggiunto alle facoltà operative, le quali fanno parte della natura del soggetto. S.Tommaso in una perfetta analogia, che è esattamente di proporzionalità propria, spiega come l'atto d'essere si pone al di là dell'essenza, così l'azione si pone al di là della facoltà.

Come la essenza è potenza rispetto all'essere, così l'agire che è distinto dall'essere nelle creature deve avere una potenza distinta dall'essenza. Se l'essere ha come potenza entitativa

⁸ Padre Tomas esclude che la sostanza umana possa risultare dall'unione di un'anima increata – il che equivarrebbe alla stessa natura divina – con un corpo. Ma – egli dice – l'unione della divinità con un corpo corrisponde alla concezione eretica dell'incarnazione propria di Apollinare, il quale pensava che la divinità sostituisse l'anima. Viceversa, dice Padre Tomas, l'unione "in una sostanza", ossia l'unione "ipostatica" della divinità con un corpo (ed anima) avviene solo nel mistero dell'Incarnazione.

l'essenza, l'agire o atto operativo deve avere come potenza un'altra potenza non più entitativa, ma operativa. Ora come l'esistenza dell'agire si aggiunge all'esistenza dell'essenza, così la potenzialità delle facoltà operative si aggiunge alla potenzialità dell'essenza. Le facoltà operative sono quasi al di là dell'essenza.

Nelle creature si distingue l'atto primo che è l'anima dotata di tutte le sue facoltà operative, dall'atto secondo che è appunto l'agire stesso. Ora evidentemente la perfezione ultima del soggetto è raggiunta non nell'agire potenziale, ma nell'agire effettivo. Poco servirebbe ai beati se solo potessero contemplare il Volto del Signore se non lo contemplassero effettivamente. Una beatitudine del genere sarebbe una beatitudine in potenza; mentre qui la beatitudine attuale è proprio un atto attuale o un agire attuale.

Ovviamente la beatitudine formale, come è detto nell'*ad primum*, non dà vita all'atto primo che è l'essere, perchè solo Dio è beato in virtù del suo essere. Non è atto primo, ossia non è l'essere dell'essenza. Non è l'essere che costituisce il soggetto esistente secondo ciò che spetta per sè al soggetto, cioè secondo la misura della sua essenza costitutiva.

Questo vale solo in Dio. In Lui non c'è luogo per aggiunte di attuazioni accidentali. In Dio non ci sono accidenti propri, non ci sono accidenti predicamento. Sapete che si distinguono gli accidenti predicati propri e impropri e poi accidenti predicamento⁹.

Ora Dio è sommamente sostanza, ma non è sostanza in quanto sottostà a degli accidenti; questo in Dio non può verificarsi. Perchè? Per un ovvio motivo: perchè Dio, essendo la pienezza dell'essere, non dà né spazio né luogo ad altre aggiunte attuanti.

Quindi solo in Dio la beatitudine coincide con l'essere; in tutte le creature la beatitudine è un'attuazione aggiunta all'essere. E' curioso, voi potreste dire che mi contraddico: ma anche il nostro linguaggio tomistico, per quanto si sforzi di essere lucido, balbetta un pochino.

Qui tuttavia bisogna adoperare la distinzione tra essere ed esistenza, in contrapposizione a Padre Fabro. A lui non piace la parola esistenza, per lui tutto è essere¹⁰. Qui bisogna tuttavia distinguere tra l'essere che è l'atto ultimo di ogni ente e l'esistenza che è l'atto primo in quanto è l'essere partecipato dall'essenza del soggetto.

Per esempio proprio recentemente ho letto nel *Contra Gentes* questo esempio di S. Tommaso: la sostanza di Socrate e l'essere bianco di Socrate. Socrate è bianco, però, per essere bianco, prima deve esistere come Socrate.

Certamente l'esistenza di Socrate non coincide con l'essere stesso, perchè essere Socrate è essere tale; non è essere *simpliciter*. Quindi Socrate riceve anzitutto, tramite la sua essenza specifica uomo e individuale (Socrate), la socrateità, cioè riceve l'atto di essere.

Questo atto d'essere partecipato nell'essenza o sostanza di Socrate non è più l'essere stesso, l'*ipsum esse*, ma è l'esistenza della sostanza. A questa esistenza della sostanza si aggiungono le esistenze accidentali. A Socrate può anche capitare di essere di pelle chiara, ma se si abbronzia diventa di pelle scura; tanto per dirvi che un accidente è così variabile nella sostanza.

Quindi abbiamo anzitutto l'essere, che partecipato alla sostanza, la pone in un primo atto al quale primo atto si aggiungono tante altre attuazioni, però tutte queste attuazioni aggiunte all'esistenza *simpliciter* della sostanza sono contenute nei limiti dell'essere stesso, dell'*ipsum esse*. Infatti anche la bianchezza di Socrate, che esiste in Socrate, esiste ed è partecipe dell'*actus essendi*, ma al di là di quella partecipazione rudimentale che è l'essere *sic et simpliciter* di Socrate.

Quindi voi avete l'essenza di Socrate posta nella sua esistenza e questo è molto rudimentale, è un essere molto semplice; a questo essere rudimentale di Socrate si aggiungono tutte le sue

⁹ Accidente proprio è una proprietà dell'essenza; accidente improprio è una qualità estrinseca all'essenza; accidente predicamento è un'esistenza che si aggiunge alla sostanza. Esempio del primo: la razionalità nell'uomo; esempio del secondo: Socrate sta a sedere; esempio del terzo: il colore della pelle.

¹⁰ Giudizio forse troppo severo: Vero è che il Padre Fabro vede facilmente nell'interesse per l'essenza una tendenza "formalistica", che porta al cosiddetto "essenzialismo". Ma anche Padre Fabro distingue chiaramente l'*esse* dall'*essentia*. Padre Fabro nutre antipatia per l'*existentia*, in quanto in una certa tradizione tomistica essa ha in qualche modo sostituito l'*esse*. Infatti il Padre Fabro distingue l'esistenza come *esse in actu*, dall'essere come *esse ut actus*.

qualifiche contingenti (il suo essere bianco, il suo essere erudito, il suo andare per le vie di Atene, per chiacchierare e per stuzzicare i cittadini di Atene, ecc.).

Però tutto questo avviene nella partecipazione dell'essere. Bisogna distinguere tra l'esistenza e l'essere nelle creature. In Dio l'esistenza è lo stesso essere¹¹, perchè non c'è partecipazione di essere, è l'essere per essenza. Solo in Dio la beatitudine non si distingue in atto primo e atto secondo. In ogni creatura, invece, la beatitudine è un atto aggiunto all'esistenza della sostanza.

Cioè non si è beati in virtù della semplice esistenza; l'essere non basta per costituire l'uomo beato e neanche l'angelo. Neanche l'angelo è beato per il fatto stesso della sua esistenza. Su questa terra noi non siamo in grado di concentrare la nostra mente, in modo tale da attuare sempre la nostra facoltà operativa in atto secondo.

Non è possibile, non è proporzionato allo stato della vita terrena; per gli angeli il discorso è diverso; la mente angelica è in grado di attuare sempre questa concentrazione; anzi, questo corrisponde al modo d'agire degli angeli, che, una volta attuata, permane nel suo atto. E quindi in qualche modo è suscettibile di eternità¹². Nell'uomo invece tale concentrazione si verificherà soltanto nello stato di anima separata e poi nello stato di Resurrezione futura.

Dunque la beatitudine formale non è un'operazione transitiva; questo è evidente; non è un'operazione che modifichi una materia esterna, ma è eminentemente immanente. Cioè rimane nel soggetto, perfeziona perfettamente il soggetto. Non è che l'uomo contemplando Dio modifichi Dio; semplicemente contempla. Qui S.Tommaso anticipa la natura puramente contemplativa della beatitudine formale.

I gradi diversi di beatitudine sono questi: leggete l'*ad quintum* e l'*ad sextum*. Anzitutto c'è Dio che è beatitudine per essenza, perchè l'agire di Dio è il suo essere e nell'agire gode di sè e non di altre creature, di altri enti. Dio è beato per essenza, della pura presenza dell'*actus essendi* a se stesso.

Negli angeli beati l'ultima perfezione è un'operazione che li congiunge al bene increato, che è un'operazione unica e sempre eterna, che congiunge l'intelletto angelico al bene beatificante, cioè a Dio. Importante è poi la differenza tra l'angelo e l'uomo: mentre l'angelo consegue questa beatitudine con un unico atto meritorio, l'uomo la raggiunge con tanti, tanti atti meritori; non ne basta uno solo.

Negli uomini in questa vita la beatitudine imperfetta consiste nell'agire unificante con Dio, che tuttavia non può che essere interrotto e moltiplicato; si tratta di atti successivi e molteplici. Invece la gloria futura, la beatitudine perfetta consisterà nell'unica e sempre eterna operazione che unisce la mente a Dio, ragion per cui la vita contemplativa è più perfetta di quella attiva su questa terra.

La beatitudine imperfetta di questa terra è più contemplativa che attiva, in quanto la vera e perfetta beatitudine, la causa esemplare di ogni beatitudine sarà un puro atto di contemplazione. Pensate! E' una beatitudine poco confacente all'*homo faber* e poco marxistica. Ma non sarà che il nostro mondo è triste perchè troppo marxistico? Si insiste troppo sull'*homo faber* e poco sull'uomo contemplativo; invece in sostanza il primato spetta alla contemplazione, ad un atto unico di contemplazione sempiterna.

D'altronde è quello che ci permette di chiamare soprannaturale la beatitudine perfetta. Ora parliamo da teologi, e diciamo che è possibile chiamare perfetta questa beatitudine futura. E' la vita eterna, proprio perchè è una *participatio aeternitatis Dei*. L'eternità è una proprietà della durata divina; non si può dire misura perchè il buon Dio non è misurabile. L'essere di Dio dura, ma bisogna spogliare questo "dura" dell'idea di successione, perchè l'eternità è proprio mancanza, privazione di successione.

¹¹ Padre Tomas per "esistenza" intende il semplice essere come attuazione della possibilità (*esse in actu*); invece per "essere" intende l'esser tale, per esempio l'essere Socrate (*esse ut actus*). Qui P.Tomas si avvicina molto alle posizioni di P.Fabro.

¹² L'eternità, secondo la filosofia scolastica, è la durata delle sostanze spirituali (anime dei defunti e angeli).

Quindi in Dio non c'è né inizio né fine dell'esistenza e non ci sono nemmeno stati successivi; mentre negli spiriti anche separati, come le intelligenze angeliche e l'anima umana, c'è in qualche modo l'eviternità. C'è l'immortalità, però con il succedersi degli stati. Quando Dio afferra la mente angelica e umana e la eleva ad un unico atto eviterno, allora la rende partecipe della sua stessa eternità.

C'è un qualche cosa di divino che si rende presente, un modo di essere divino, l'eternità appunto che si rende presente nella creatura ovviamente a modo creaturale. Il nostro caro P. Ramirez insiste sull'accidentalità della beatitudine soggettiva. Essa, ovvero l'atto beatifico dell'anima, in quanto è atto secondo o azione distinta dall'atto primo è un *accidens* dell'anima.

A Rahner a questo punto viene un accidente, perchè i teologi come lui che pretendono così di esaltare la visione beatifica, lo fanno un tantino a scapito della trascendenza di Dio. Costoro infatti dicono in qualche modo che non è possibile che una cosa così grande come quella della visione beatifica sia soltanto un *accidens in anima*.

Essi ci dicono: come sono meschini questi scolastici, questi eterni seguaci, i quali hanno osato dichiarare che questo atto esaltante della visione beatifica sia un *accidens in anima*. Bisogna dire invece che costoro non hanno capito che cosa sia un *accidens*. Padre Ramirez invece, con tutte le sue distinzioni fa capire che l'atto beatificante non può essere che un *accidens in anima*, nel senso che la sostanza soprannaturale¹³ esiste, ma è una sola ed è la sostanza divina.

Tutte le partecipazioni di Dio nelle creature non sono sostanziali ma accidentali, non possono essere che degli *accidens*. Bisogna pensare la soprannatura non riducendola alla natura, perchè la soprannatura sarebbe poco soprannatura se fosse corrispondente alle esigenze della natura.

Qui c'è tutto il rahnerismo con il suo cristianesimo anonimo e via dicendo. Il fatto è che la soprannatura proprio per definizione deve essere al di là, sia della natura sussistente, cioè della sostanza, sia delle sue esigenze, ovvero le potenzialità connaturali anche passive, esigenze connaturali di una sostanza creata.

Proprio per definizione la soprannatura deve essere al di là della natura e delle sue esigenze connaturali. Ora non è pensabile che la soprannatura si mescoli con la sostanza creata, sia essa natura sia essa supposito. Non si mescola con la natura perchè allora ci sarebbe una mescolanza di essenza creata e di essenza increata. Ciò è infatti impossibile perchè l'essenza è sempre un qualcosa di determinato, semplice e non mescolabile; in essa non può entrare nè l'essenza di Dio, nè la visione beatifica nè qualsiasi altra cosa.

Un'essenza non entra in un'altra, non è possibile. Perchè l'essenza è ciò per mezzo di cui una cosa è ciò che è. E, se avesse tre essenze, sarebbe tre cose; invece Dio si compiace di far sì che ogni cosa fosse se stessa. D'altra parte nemmeno *de potentia Dei absoluta*¹⁴ sarebbe possibile, perchè Dio non può creare una cosa sia una e tre nel contempo¹⁵. Ogni cosa è solamente se stessa determinata dalla sua essenza che non è suscettibile di mescolanza.

Poi, se per ipotesi assurda, ci fosse un ordine soprannaturale di grazia e di gloria che entrasse non nell'essenza, il che come abbiamo già detto è impossibile, ma nella sostanza, allora ci sarebbero due sostanze unite in una persona. Saremmo nel nestorianesimo. Nestorio infatti diceva che ci sono due sostanze unite in un'unica persona. A questo punto si avrebbe di nuovo una cosa che sarebbe nel contempo una e due; si avrebbe una persona e due sostanze¹⁶.

L'ultima ipotesi, più attendibile metafisicamente, è quella di due realtà, una naturale e una soprannaturale, una divina e una umana, che si congiungono nell'unica persona o sostanza o

¹³ Per "sostanza soprannaturale" P.Tomas intende il soprannaturale sussistente, che si distingue dal soprannaturale inerente che è la grazia creata. Invece il soprannaturale sussistente è la grazia increata, cioè Dio.

¹⁴ Espressione scolastica per riferirsi a ciò che rientra nella potenza divina in maniera del tutto generale.

¹⁵ Qui non dobbiamo pensare al mistero trinitario, perché Dio certamente è Trino ed Uno, ma è Trino nella Persone e uno nella natura; quindi non sotto il medesimo aspetto. Per questo il mistero trinitario non viola il principio di non contraddizione.

¹⁶ Qui per sostanza P.Tomas intende "persona", perché l'ipotesi in questione è l'eventualità peraltro assurda che la grazia sia una persona che si unisce alla persona umana per formare un'unica persona.

supposito, avendo due nature, delle quali una sarebbe priva del proprio supposito. Ma questo avviene unicamente nell'Incarnazione del Verbo.

P. Ramirez fa della cristologia una disciplina a sé; ma la teologia è una scienza una, come abbiamo detto. Egli spiega molto bene come l'essere supposito di una natura non sua è proprio della persona divina. Cioè solo una persona divina che è il suo essere, che non partecipa dell'essere ma che è l'essere, è suscettibile di ricevere un'altra natura creata, ovviamente limitata priva del proprio supposito. Cosa che avviene solamente in Cristo.

Infatti la natura e il supposito sono sempre proporzionati l'uno all'altro; il supposito è una modalità o un modo d'essere espresso dall'essenza. Ora è chiaro che un'essenza può esprimere la supposizionalità riguardo a se stessa, ma non riguardo a un'altra cosa. Solo quell'essenza che è il suo essere ottiene in sé tutte le differenze dell'essere; solo essa è in grado di supplire alla mancanza di un supposito di una altra natura.

P. Ramirez accenna a questo e ha ragione. E' possibile solo da parte di una persona divina essere supposito di una natura non sua; solo in un'unica istanza si verificò questa unione sostanziale di natura e di soprannatura: in Cristo la grazia dell'unione ipostatica e tutte le altre grazia sono decisamente accidentali.

Tranne che nella natura umana di Cristo con Dio, tutte le altre congiunzioni di nature umane e di intelletti creati con Dio sono sempre congiunzioni meramente accidentali. Padre Ramirez fa questa distinzione, cioè dice che evidentemente si danno due casi: il caso di una accidentalità che scaturisce dalla sostanza del soggetto e di un'accidentalità che non è dovuta al soggetto, ma deriva al soggetto contingentemente per l'agire di una causa superiore.

Allora, nel primo caso evidentemente l'accidente nel soggetto è meno dell'essenza, mentre nel secondo l'accidente nel soggetto può essere infinitamente di più dell'essenza stessa. Bisognerebbe dire questo, che nell'accidente predicamento si devono distinguere due aspetti: l'aspetto del suo contenuto essenziale e l'aspetto del suo essere o del suo esistere, del suo modo di esistere.

Quanto al modo di essere non c'è nessun dubbio che l'accidente è meno perfetto della sostanza. Quindi è chiaro che ogni accidente in quanto dipendente dalla sostanza, dal soggetto di iniezione, è imperfetto quanto al *modus essendi*.

Però quanto al contenuto essenziale dell'accidente, bisogna distinguere: se l'accidente deriva dalla sostanza stessa è inferiore alla sostanza; ma se le è conferito da un agente superiore allora, è superiore alla sostanza stessa. Così ovviamente avviene per la grazia divina.

Notate che l'apparente paradosso è che più alta è la realtà partecipata, più tenue è il modo della sua realizzazione in un soggetto di partecipazione imperfetta. Più alta, più sublime è la realtà partecipata, più precaria è quanto al modo di essere nel soggetto che la riceve, se tale soggetto è imperfetto, come ovviamente quello umano.

E' curioso, ma si potrebbe ancora dire che la grazia e la gloria sono un *accidens in subiecto* e che addirittura sono un *accidens* predicabile improprio¹⁷, perchè non solo sono un qualche cosa di aggiunto alla sostanza, ma anche qualche cosa di aggiunto all'essenza. Non scaturiscono dall'essenza dell'uomo.

Meno male che la grazia non scaturisce dall'essenza dell'uomo! Se scaturisse dall'essenza dell'uomo, sarebbe meno perfetta dell'essenza dell'uomo; invece proprio perchè è un *accidens* improprio derivante da una causa infinitamente superiore all'uomo, cioè da Dio beatificante, proprio per questo può essere espressione in qualche modo di Dio stesso.

E' molto importante questo tema. Lo rivedremo poi nel trattato sulla grazia appunto perchè la grazia e la gloria si connettono tra loro. Questo tema è molto delicato perchè in qualche modo la

¹⁷ L'accidente predicabile improprio è un'essenza accidentale che si aggiunge in modo contingente e passeggero all'essenza sostanziale, quindi non come sua proprietà essenziale e permanente, così da far parte dell'essenza: per esempio la razionalità nella natura umana. Questo è l'accidente proprio. La grazia non può considerarsi un accidente in tal senso, perché, come dice poi Padre Tomas, non scaturisce dall'essenza dell'uomo, ma gli giunge dal di fuori, da Dio, e può essere assente o persa col peccato, e non per questo l'essenza dell'uomo viene distrutta o menomata.

grazia, ovvero l'ordine soprannaturale è una creatura accidentale nel soggetto, ha un essere fisico¹⁸ limitato; però quanto a quella natura che essa esprime e di cui gode la partecipazione nel soggetto, è un qualche cosa di increato.

Non è facile da afferrare questo: bisogna considerare come Dio increato tramite la grazia è partecipato Egli stesso, proprio in quanto increato, in maniera creata nel soggetto. Questo è possibile solo tramite l'intenzionalità¹⁹: cioè l'essenza accidentale²⁰, e tanto più l'essere accidentale della sovranatura, nel soggetto creato è un qualche cosa di creato a sua volta, un qualche cosa di finito.

Però, per quanto riguarda l'essenza intenzionale della grazia e della gloria, essa esprime un qualche cosa di infinito, di superiore a ogni natura creata o creabile. Tramite la grazia e la gloria non ci è dato solo un modo di essere fisico,²¹ ma ci è dato un modo di pensare la pienezza dell'essere, di amare la pienezza del bene, l'essere increato e il bene increato.

Dopo questa questione dell'attualità dell'atto beatificante, che abbiamo visto che è un qualche cosa di creato nell'anima e che consiste in un atto secondo, adesso si tratta di determinare se è un qualche cosa che entra nella divisione delle potenze dell'anima, cioè se fa parte dello strato spirituale dell'anima o dello strato sensitivo.

Dividiamo l'anima nella parte razionale e nella parte sensitiva e poi orizzontalmente nella parte cognitiva e nella parte appetitiva. La prima divisione è quella verticale: cioè la divisione dello strato razionale e di quello strato sensitivo. A quale dei due strati corrisponde la beatitudine?

S.Tommaso farà poi un'altra divisione che riguarda la cognizione e l'appetito. Procederà così. Egli sostiene che la beatitudine formale consiste in un atto della parte razionale. Dopodiché egli si chiede in quale potenza della parte razionale? Quella appetitiva, cioè la volontà o quella intellettuale, cioè l'intelletto? Ovviamente risponderà: l'intelletto.

S.Tommaso poi si chiede se la beatitudine consiste in un'operazione della parte sensitiva o di quella intellettuale. Risposta: è evidente che la beatitudine è un bene divino. Ora, dato che abbiamo dimostrato che l'oggetto beatificante è Dio e dato che Dio non è oggetto di sensi, è evidente che l'atto beatificante non può essere essenzialmente sensitivo, ma potrà essere solo un atto della parte razionale dell'uomo.

Tuttavia, S.Tommaso non ci facilita il compito; egli dice che è possibile che l'operazione sensitiva completi anche la beatitudine perfetta in due modi: antecedentemente e conseguentemente. Antecedentemente in quanto l'uomo si guadagna il Paradiso con la vita su questa terra e quindi in attesa della gloriosa visione del Cielo. Noi infatti, proprio rivestiti di carne con una intellettualità che si rifà ai sensi, viviamo questa vita, nella quale ci procuriamo il merito di quel premio, che è poi la visione beatifica. Antecedentemente il senso c'entra.

E poi, - ovviamente qui si può parlare solo da teologici -, c'entra la parte sensitiva nella risurrezione dei corpi. S.Tommaso non è certamente un razionalista modernista, ma ha in realtà una visione molto fisica²² e concreta della resurrezione. Non però banale ovviamente. Infatti nella risurrezione l'anima è purificata dal corpo tramite la morte²³. Certamente invece non sarà di nuovo appesantita dal corpo, quando se lo riprenderà nella gloria della risurrezione.

E' chiaro che la conoscenza dell'anima nel corpo risorto non è una conoscenza mediata dai sensi, perchè altrimenti l'anima di nuovo ci perderebbe dal punto di vista cognitivo²⁴. Quindi

¹⁸ Ontologico.

¹⁹ L'intenzionalità o essere intenzionale o ideale è l'atto dell'intelletto e della volontà, in quanto distinto dall'essere reale che ne è l'oggetto, la regola e il fine.

²⁰ Qui P.Tomas concepisce la grazia come accidente predicabile, nel senso detto sopra.

²¹ Ontologico.

²² Materiale.

²³ L'anima sarà purificata dal corpo non in quanto è corpo, ma in quanto tendente al peccato. E' ciò che S.Paolo chiama "corpo di morte".

²⁴ Certamente il senso è un mezzo per raggiungere la conoscenza intellettuale in questa vita. Tuttavia la perfezione della conoscenza escatologica sembra richiedere che le stesse percezioni sensibili siano infuse da Dio. Il che vuol dire che l'attività dei sensi giungerà al massimo della sua perfezione dovuta al fatto che alla risurrezione non dovremmo più

l'anima mantiene questa sua pura spiritualità, non fa più ricorso al fantasma²⁵ sensibile nel suo conoscere.

Però, nella risurrezione l'anima è congiunta al corpo e la parte sensitiva e gli stessi organi sensoriali certamente non sono privi di un'attuazione. Per questo S.Tommaso dice che i corpi dei beati avranno gli organi sensoriali perfettamente attuati da un oggetto sensibile perfettamente beatificante. Ossia possiamo pensare che il Signore ci farà sentire qualche bella celestiale armonia, udremo forse quella armonia delle sfere che voleva sentire Pitagora.

Naturalmente noi non sappiamo perchè la Scrittura dice che ciò oltrepassa il senso dell'uomo. Tuttavia non è pensabile che il corpo dei risorti sia in qualche modo ozioso nei suoi organi sensoriali. In questo senso è giusto aggiungere che anche nella beatitudine perfetta c'entrerà questa attuazione.

Domanda di Fra Risposta: occorre l'attività sensitiva antecedentemente per avviarsi alla beatitudine secondo la condizione umana; ovviamente gli angeli non si avviano alla beatitudine²⁶, perchè se ne impossessano in unico atto meritevole e sicuramente spirituale e non hanno questa condizione; per gli uomini invece antecedentemente ci vuole l'esercizio del senso. Così anche conseguentemente, perchè noi riceveremo il nostro corpo nella gloriosa risurrezione. Naturalmente non un corpo astrale, ma bensì un corpo spirituale nel senso di un corpo perfettamente dominato dall'anima.

Ora c'è una questione che separa S.Tommaso da S.Bonaventura, i Francescani dai Domenicani. La domanda è, dopo aver chiarito l'appartenenza della beatitudine non alla parte sensitiva ma ovviamente a quella razionale, se la beatitudine formale, cioè l'atto beatifico, appartenga alla parte volitiva appetitiva, perchè ovviamente questo appetito è legato alla sfera razionale spirituale; se appartenga alla volontà o se invece è un atto dell'intelletto.

S.Tommaso non ha dubbi : è un atto dell'intelletto. Infatti cita la Scrittura. Il suo luogo preferito è il Vangelo di S.Giovanni (3,17): "Questa è la vita eterna...". Ovviamente la vita eterna è il fine ultimo. Dice infatti il Signore: "Questa è la vita eterna: che conoscano Te, l'unico vero Dio, e Colui che hai mandato Gesù Cristo". Vedete dunque che contemplare l'essenza di Dio è quel mistero nascosto dai secoli eterni, del quale parla S.Paolo, ossia avere la visione essenziale di Dio, dell'essenza appunto di Dio, non di Dio in quanto appare autore della natura, ma di Dio in quanto è nascosto in Sè nel mistero della sua essenza.

Ora S.Tommaso distingue l'essenza della beatitudine formale e ciò che segue, ossia le conseguenze e le proprietà della beatitudine. Quanto all'essenza, dice che la volontà non fa parte della beatitudine, nè la beatitudine consiste nella volontà o in un atto della volontà. La beatitudine formale consiste nell'atto dell'intelligenza, che è un atto di visione e non già un atto di amore o di godimento di Dio.

A questo punto, c'è da distinguere l'essenza metafisica da quella fisica. L'essenza metafisica è il costitutivo o proprietà costitutiva della cosa, per esempio la razionalità rispetto all'uomo. L'essenza fisica è l'insieme di tutte le proprietà che appartengono all'essenza di una cosa: per esempio nell'uomo non solo la razionalità ma anche la sensibilità. Si tratta di un esempio degli scolastici.

Ora, per quanto riguarda la proprietà costitutiva della beatitudine formale, questa proprietà è l'atto dell'intelligenza, non un atto di volontà, ma un atto dell'intelletto. Quindi S.Tommaso dice chiaramente che la beatitudine non consiste primariamente in un atto di volontà. intendendo per "consistere" il costitutivo metafisico.

procurarci noi stessi le nostre sensazioni con tutti i difetti che ciò comporta, ma esse giungeranno al massimo della loro perfezione in quanto ci saranno donate direttamente da Dio. Il nostro corpo quindi godrà della presenza di altri corpi al massimo del piacere.

²⁵ Immagine.

²⁶ P.Tomas ricorda la dottrina secondo la quale gli angeli che hanno obbedito a Dio hanno raggiunto la beatitudine con un solo atto; mentre noi esseri umani la possiamo raggiungere soltanto con una successione di atti.

Intatti la beatitudine formale consiste in un atto di conseguimento del fine ultimo, il che non può essere un atto di volontà per una duplice ragione: perchè la volontà si porta al fine ancora assente desiderandolo, oppure si quietava nel fine già presente godendolo e fruendolo; al di là del desiderio c'è infatti la fruizione.

Voi mi direte che c'è anche l'amore. S. Bonaventura direbbe che non c'è solo il desiderio e il godimento, ma c'è anche l'amare. S. Tommaso invece distingue la volontà in due atti soli; non ce ne sono tre: amore, desiderio e godimento. Proprio perchè l'amore è al di sopra di entrambi questi due atti, li congloba entrambi. Perché? Perchè voi sapete che il semplice amare un bene costituisce una affinità elettiva tra l'anima che ama e il bene che è amato.

L'amore è un adattamento della facoltà volitiva o appetitiva ed è il suo adattamento al bene che essa ama. Quindi in qualche modo il bene diviene bene per l'anima tramite l'amore. Per la facoltà volitiva appetitiva il bene diventa un bene consono, proporzionato, tramite l'amore.

La metafisica dell'amore è veramente profondissima; c'è chi addirittura parla di un *verbum amoris*. E' interessante come S. Tommaso accenni brevemente a ciò nel trattato della SS. Trinità. Non c'è dubbio che tutti questi tre atti non fanno entrare nel possesso del bene, rendono l'anima tendente al bene o godente del bene ma non rendono l'anima avente il bene.

In tal senso l'amore è un atteggiamento della facoltà appetitiva che astrae dalla presenza e dall'assenza del bene amato. Non so se esiste in italiano quel proverbio che dice "lontano dagli occhi, lontano dal cuore". S. Tommaso non ci crede. Il bene, anche se lontano dagli occhi, non necessariamente è lontano dal cuore. L'imperfezione affettiva si manifesta proprio quando non c'è la presenza; il godimento non c'è, e neanche l'amore. Invece l'amore di benevolenza astrae dalla presenza o assenza del bene amato.

Invece il desiderio nasce da una certa imperfezione²⁷, cioè bisogna che ci sia l'amore ovviamente perchè ciò che non si ama non si desidera, ma nel contempo che il bene amato sia assente, quindi il desiderio esplicita l'aspetto dell'assenza. L'amore²⁸ è al di sopra della presenza o dell'assenza, fa come se non gli interessasse niente questa differenza: vedete come l'amore non tiene conto della presenza, perchè non gli interessa niente che il bene sia presente o meno; lo rende presente in qualche modo solo intenzionalmente, disponendo il soggetto a tendere al bene, ma non gli dà il bene. Astrae proprio da questa donazione del bene.

Il desiderio si verifica là dove c'è amore, ma nel contempo assenza del bene amato. Platone ha una bellissima meditazione sull'Eros, questa divinità che nasce dall'abbondanza e dalla povertà; dall'abbondanza, perchè c'è la ricchezza dell'amore nel cuore. Se non ci fosse questo non ci si muoverebbe a volere il bene; ma nel contempo c'è la povertà, perchè non c'è ancora il bene.

Questa dualità Platone l'ha vista molto bene, ossia l'aver presente il bene considerandolo come bene per noi ma senza averlo presente fisicamente. Allora si tende verso questo bene desiderandolo. Invece la gioia, il *gaudium*, la *fruitio* consistono nell'acquietarsi dell'appetito nel bene già posseduto. Quindi ovviamente il godimento esclude il desiderio. Il desiderio è ancora uno struggimento; il godimento esclude tale struggimento proprio del desiderare.

Però anche il godimento dipende dal bene in quanto il bene deve essere presente. Ogni godimento infatti richiede il bene presente, cosicché il godimento possa poi riposare in esso. Ma non è che il godimento lo renda presente, ma lo suppone presente. Non è che godendo il bene si rende presente, ma proprio in quanto il bene è presente si gode.

S. Tommaso dice che anche nella visione beatifica bisogna che il godimento derivi dalla presenza del bene, il quale bene deve essere presente tramite un altro atto che non sia nè atto di amore nè di desiderio nè di godimento: quindi non può essere un atto di volontà. Fa l'esempio dell'uomo che ama il danaro. L'avarico di Molière si impossessa del danaro, lo tiene in mano. Prima che possa afferrarlo per goderne lo desidera con cuore bramato, poi, quando lo afferra ne gode, è contento. Però la volontà non rende presente il sacchettino con il danaro.

²⁷ Si tratta di una imperfezione dell'amore, in quanto esso comporta la presenza e l'unione degli amanti. Ma nel desiderio mancano appunto questa presenza e questa unione.

²⁸ Si intende l'amore-desiderio.

Dio non si afferra con la mano, ma con l'intelligenza. Quindi evidentemente si tratta di un atto dell'intelletto. Non è la volontà che rende presente Dio all'anima. Quanto poi consegue alla beatitudine formale, ossia all'essenza fisica della beatitudine, non c'è dubbio che il godimento supremo sia parte anch'esso dell'amore; mentre non lo è il desiderio, perchè il desiderio è imperfetto; però sia l'amore che il godimento fanno parte del bene posseduto, cioè della beatitudine formale, ma non la costituiscono.

Bisogna distinguere chiaramente la questione dell'atto costitutivo della beatitudine formale e quella delle proprietà degli atti che appartengono inscindibilmente alla beatitudine formale. Forse S.Bonaventura ha ri accolto S.Tommaso dopo che quest'ultimo gli ha detto che è l'intelligenza che si impossessa di Dio; tuttavia S.Tommaso dice che una volta che l'intelligenza rende presente Dio, o meglio Dio si rende presente all'intelligenza, ovviamente nella volontà c'è un mare di quiete, ossia una somma gioia.

Qui S.Tommaso, (nell'*ad secundum*) nei corollari spiega come il primo oggetto della volontà non è il suo atto. Lo abbiamo già visto in precedenza: l'oggetto della volontà non può essere l'atto della stessa volontà, così come l'oggetto della visione è il colore, non l'atto di vedere.

Io vedendo mi rendo sì conto di vedere, ma non vedo il mio vedere, vedo il colore. Così la volontà non vuole il volere; lo vuole solo secondariamente, in dipendenza da un altro atto che rende presente il bene alla volontà.

La volontà ha bisogno dell'intelletto che le presenti il bene, dopodichè la volontà vuole sia il bene che la presenza del bene all'uomo tramite l'intelletto. Ma non vuole il suo proprio volere, almeno non lo vuole come il bene ultimo, lo vuole come un bene intermedio. Il discorso è questo: c'è il bene oggettivo; in questo caso è Dio fine ultimo oggettivo.

Poi c'è il fine ultimo soggettivo, cioè l'atto beatifico. Primariamente l'intelligenza è dotata della visione beatifica e primariamente si impossessa di Dio e poi c'è la volontà. Ovviamente la volontà ama sia Dio in Sè, sia Dio presente all'uomo non tramite la volontà ma tramite l'altra facoltà, ossia l'intelligenza.

S.Tommaso lo spiega metafisicamente e psicologicamente facendo vedere come la volontà proprio perché è la facoltà del bene, proprio per questo essa non può avere per oggetto un suo atto, ma un altro bene diverso anche soggettivamente dallo stesso atto della volontà, cioè un atto che non è della facoltà volitiva, ma atto dell'intelletto.

Poi c'è un'altra domanda molto interessante. Nell'*ad tertium* S.Tommaso si fa delle obiezioni molto serie. Egli dice a se stesso: se io in tante circostanze ho detto che l'ordine delle cause efficienti corrisponde all'ordine dei fini, non bisogna forse dire che alla volontà, la quale è il primo movente di tutte le facoltà dell'anima, corrisponda l'ultimo fine?

Risposta: anche la prima volizione della volontà dipende dalla presentazione dell'intelletto. Tuttavia la cosa si fa molto misteriosa. Infatti, mentre riguardo la specificazione l'intelletto precede la volontà, quanto alla volontà nel suo esercizio, non sempre la volontà come facoltà riguarda il fine del volere, ma c'è una certa tendenza finalistica insita anche nell'intelletto stesso²⁹. Per questo un certo finalismo spinge l'intelletto a conoscere.

S.Tommaso dice che c'è anche quella finalità, ma che ad essa corrisponde qualche cosa. C'è anche un inizio dell'*intelligere* in una specie di volere. Non si tratta del volere esplicito della volontà, ma di un certo volere insito nella stessa natura dell'intelletto, quello che si potrebbe chiamare in termini spinoziani *amor Dei intellectualis* o comunque *amor intellectualis veritatis*.

S.Tommaso dice che questo fatto non ci deve scandalizzare, perchè anche nell'ordine dei fini c'è il *gaudium de veritate* di cui parla S.Agostino, che tanto piace a S.Bonaventura. Il *gaudium Ilde veritate* è quasi un complemento dell'essenza fisica della beatitudine soggettiva; è quasi un complemento della stessa visione beatifica.

Qui S.Tommaso non svaluta affatto l'aspetto volitivo, anzi ne fa una perfezione, perchè il costitutivo metafisico determina l'essenza, ma la perfezione dell'essenza è l'essenza con tutte le sue

²⁹ Quanto alla specificazione del fine, l'intelletto precede la volontà, in quanto specifica il fine a cui poi la volontà tende; ma quanto all'esercizio del volere, il volere spinge l'intelletto al conseguimento del suo fine, che è la verità.

proprietà, anche con quelle aggiunte³⁰. Sotto un certo aspetto c'è poi un secondario primato della volontà, nel senso che, come dice S.Tommaso, il *gaudium* è il complemento della visione beatifica.

Nell'art.5 S.Tommaso insegna che la beatitudine formale consiste principalmente nell'atto dell'intelletto speculativo e secondariamente nell'atto dell'intelletto pratico. Questo lo prova con due argomenti. Anzitutto la perfezione della beatitudine formale, la quale è l'atto più perfetto dell'uomo, è l'atto della sua facoltà più perfetta riguardo all'oggetto più perfetto possibile immaginabile.

Già Aristotele lo diceva: la beatitudine è l'atto più perfetto della facoltà più perfetta riguardo all'oggetto più perfetto. Ora abbiamo visto che l'oggetto più perfetto è Dio e l'atto più perfetto è quello dell'intelligenza. Ora l'atto dell'intelligenza entra nella visione dell'essenza, nella conoscenza quidditativa di ciò che Dio è; non è un atto di intelligenza pratica (chechè ne dicano i marxisti, i quali sostengono il primato della prassi).

Tanto meno è un atto dell'intelligenza poetica, perchè Dio non è fattibile, nè agibile, nè costruibile dall'uomo. Dio non è un atto umano. Quindi Iddio, essendo sommamente una verità in sè immutabile, non può che essere oggetto di quell'intelligenza che non modifica la verità, ma che si limita a contemplarla come già esistente in se stessa, immutabile in se stessa. Ebbene, questo è il compito dell'intelligenza speculativa.

Poi c'è un altro argomento, che oggi piace un pochino meno, ma che S.Tommaso mette sempre in rilievo quando parla del primato della vita contemplativa. Dice che noi nella prassi o nell'agire comunichiamo con le bestie, anche se nell'uomo questo agire è illuminato dall'intelligenza e dipende da una certa arte, cosa che ovviamente non c'è nelle bestie.

Anche le bestie agiscono, tutto il loro agire è radicalmente immanente ma formalmente transitivo; non è una vita spirituale, ma agiscono esteriormente. Dunque nell'agire pratico l'uomo comunica con gli esseri inferiori. Però ciò non è la dimensione suprema dell'uomo; l'antropologia tomistica non è quella dell'*homo faber*. Su questo punto, in sostanza comunichiamo con gli esseri inferiori.

Invece nella dimensione speculativa o contemplativa comunichiamo con le intelligenze separate. Infatti gli angeli non agiscono *ad extra*, non hanno neanche le facoltà esecutive per farlo³¹. In qualche modo il fatto che la speculazione e la contemplazione ci facciano assomigliare alle sostanze superiori, depone chiaramente a favore del primato della speculazione.

Quindi l'atto perfetto dell'uomo, quello beatificante, non può che essere l'atto dell'intelligenza speculativa. Tuttavia per la beatitudine imperfetta, anche S.Tommaso fa una deroga; dice che nella beatitudine possibile nella vita presente ovviamente si rende necessaria anche la prassi; non si può vivere come se già fossimo in paradiso su questa terra; bisogna realizzare anche quello che ci si richiede sul piano pratico.

Vedete dunque che S.Tommaso non era un così bieco sostenitore reazionario dell'ozio. Tutti i filosofi sono dei grandi oziosi, nel senso buono della parola³². S.Tommaso ammette che c'è bisogno della prassi o del fare; tuttavia dice che il fatto che la beatitudine eterna si compia nell'atto dell'intelligenza speculativa, ci rivela che nella vita presente la beatitudine imperfetta principale è quella contemplativa e solo secondariamente quella pratica.

Quanto è difficile spiegare agli uomini di oggi che dovranno contemplare Iddio per tutta l'eternità! Io dico invece che non sarà noioso, perchè contemplare l'Essere che ha in sè tutte le sfumature dell'essere è un qualche cosa di indicibilmente bello. Noi in questo stadio di pellegrinaggio sulla terra non ci possediamo nella verità del nostro essere umano; è un guaio ma è

³⁰ Il costitutivo metafisico o essenza metafisica della beatitudine è un atto dell'intelletto; ma la perfezione dell'essenza o essenza fisica comprende anche l'atto del volere.

³¹ L'angelo può indubbiamente influire sul mondo esterno, tuttavia non lo fa come noi servendoci di facoltà che agiscono nello spazio, ma direttamente con la forza del suo spirito. In questo senso P.Tomas dice che l'angelo non agisce *ad extra*.

³² P.Tomas non possedendo appieno il vocabolario della lingua italiana, crede che il termine "ozioso" possa avere una valenza positiva.

così; solo per analogia possiamo eludere³³ quello che veramente siamo, ciò a cui siamo ultimamente destinati. Questo per quanto riguarda la beatitudine formale che principalmente consiste nella visione speculativa e non già in una prassi.

La beatitudine per S.Tommaso non consiste nella considerazione delle scienze speculative. Qui egli si interroga riguardo agli abiti in particolare. Abbiamo già visto che la beatitudine è un atto dell'intelletto speculativo, della sua funzione speculativa. Ora si tratta di vedere di quale abito dell'intelletto speculativo si tratta.

Nell'intelletto speculativo ci sono molti abiti e molte scienze. Ora S.Tommaso dice che la beatitudine non è né la scienza umana, così alla portata dell'uomo, né la scienza delle sostanze separate, ma è solo la scienza o conoscenza quidditativa di Dio.

Anzitutto la beatitudine non consiste nella considerazione delle scienze speculative. S.Tommaso dopo aver intellettualmente citato S.Giovanni: "Questa è la vita eterna: che conoscano Te e Colui che hai mandato", adesso cita un'autorità che sarebbe piaciuta all'antintellettualista S.Bonaventura: "Non si vanti il saggio della sua saggezza" (Ger.9,23). La scienza umana non è proprio beatificante; certamente ha delle tracce di beatitudine e questo S.Tommaso lo ammetterà nel *corpus articuli* (II parte).

Qui dice che di per sé la beatitudine formale non è la considerazione delle scienze umane, però nella beatitudine imperfetta di questa vita le scienze pure realizzano una dimensione beatificante, ma imperfettamente. Questo mi pare molto importante anche per l'*ethos* dello scienziato, cioè che sappia valorizzare gli aspetti tecnici della sua scienza, ma che sappia anche mettere in rilievo l'aspetto contemplativo; scoprire la vera equazione che descrive in maniera sintetica una legge di natura è proprio anche un piacere contemplativo; e questo la scienza moderna non lo mette sufficientemente in rilievo. E' per questo che è così triste. Essa sbaglia! Sarebbe più allegra se mettesse in rilievo questa vera beatitudine che non può essere che contemplativa.

Invece per quanto riguarda l'istanza stessa della beatitudine formale, la considerazione delle scienze umane, cioè acquisibili dall'uomo, non è in grado nemmeno essa di determinare l'essenza fisica della beatitudine perfetta.

Infatti quell'articolo merita molto di essere letto. Adesso io posso solo sintetizzarlo. Cioè S.Tommaso ci spiega come la stessa metafisica umana che è la scienza suprema, ci dà una conoscenza dell'ente in quanto ente, dell'essere e dello stesso *actus essendi*, solo così come è conoscibile alla luce dei sensi, per astrazione dai sensi.

Vedete dunque come è imperfetta la nostra metafisica; è quello che abbiamo di più grande e di più bello; tuttavia è sempre collegata alla conoscenza delle cose sensibili. La nostra intelligenza vuole come oggetto ultimo pensare quidditivamente l'atto di essere. Ma in quanto si appoggia alla conoscenza delle cose sensibili, non può conoscere se non l'essere astrabile dalle cose sensibili; cioè lo conosce non quidditivamente, non per essenza, ma ancora e solo analogicamente.

Per questo la scienza non ci dà quella notizia soddisfacente dell'essere che potrebbe essere beatificante. Per di più dice S.Tommaso che gli oggetti della nostra intelligenza, che poi sono le quiddità delle cose sensibili, materiali, queste quiddità materiali sono in grado di perfezionare l'intelligenza non per se stesse, perchè così sono infinitamente inferiori all'uomo rispetto all'intelligenza come facoltà spirituale, ma sono semmai suscettibili di perfezionare l'intelligenza in quanto a loro volta sono partecipi di una intellettualità superiore.

Molto curiosa questa affermazione, ma è vera. Guardate che quando noi conosciamo delle cose inferiori rispetto a noi, per esempio il legno, se io conosco una cosa di questo tipo, chiaramente io conferisco a questa cosa un essere più nobile nella mia intelligenza di quanto non ne abbia in sé stessa nella sua fisicità.

Quindi la mia intelligenza non si arricchisce³⁴ nel conoscere l'inferiore rispetto a sé. Si arricchirebbe però nel caso che io non conoscessi la forma del legno in quanto si realizza nella

³³ Termine raro antico per significare: "ricavare per deduzione".

³⁴ P.Tomas intende dire che nel conoscere le realtà materiali la nostra intelligenza non si arricchisce nella sua spiritualità; ma ciò non vuol dire che non si arricchisca nel senso che non acquisisca nuove conoscenze.

materia, ma se io conoscessi l'essenza del legno, la legnità quasi platonica, quell'essenza che solo Dio può creare³⁵.

Qui c'è un tema metafisico molto importante: cioè in qualche modo voi sapete che le forme inerenti alla materia sono come dice S. Alberto Magno "fluttuanti nella materia", per cui un albero genera un altro albero e la materia prima assume diverse forme. Consideriamo la forma dell'albero in quanto tale, non nella materia. L'albero generante che cosa genera? L'alberità non genera se non la forma dell'albero in quell'altro individuo albero, una forma nella materia, non la forma in sè.

Chi genera la forma? Nessuno la genera, perchè non è generabile, ma è creata da Dio. Anche le forme materiali in sè sono create da Dio. Quello che è generabile non è nè la materia nè la forma, ma solo la forma nella materia: il sinolo.

In fondo, se ci pensate bene ovviamente le sostanze angeliche o sostanze separate e l'anima umana sono solo creabili, non generabili. Ma persino la forma di un albero è solo creabile, non certo forma in quanto inerisce la materia, ma la forma in se stessa. Penso che S. Tommaso avesse in mente questo quando diceva che anche la cosa materiale può arricchire l'intelligenza purchè sia partecipe di qualche cosa di più alto rispetto a sè.

Il detto tomistico a questo riguardo è *opus naturae est opus intelligentiae*³⁶, cioè la natura materiale è meno dell'intelligenza umana, ma l'intelletto che ha creato la natura è superiore infinitamente alla nostra intelligenza. Sicchè c'è un duplice aspetto: uno, sotto il quale l'intelligenza decade dalla sua dignità conoscendo le cose materiali, e un altro sotto il quale l'intelligenza si arricchisce delle cose materiali solo in quanto esse sono partecipi di qualche cosa che le supera, il che in ultima analisi è ancora Dio.

S. Tommaso dice che per quanto riguarda le cose materiali in sè, quelle che sono accessibili alla conoscenza delle scienze acquisibili dall'uomo, non possono costituire la scienza beatificante. La beatitudine formale non consiste nemmeno nella contemplazione e nella conoscenza delle sostanze separate. Se tale conoscenza ci fosse, in qualche modo sarebbe la conoscenza proporzionata non allo stato naturale del composto anima e corpo, ma allo stato sempre naturale dell'anima separata.

Se non ci fosse il fine soprannaturale, questa sarebbe la beatitudine, cioè il trovarsi nello stato di anima separata, vedere l'essenza dell'anima e tramite essa vedere in qualche modo analogicamente Dio e le sostanze separate.

Ma nemmeno in questo consiste l'ultima beatitudine, perchè noi vogliamo la visione quidditativa di quella quiddità che è l'essere, cioè l'ente in quanto ente; il che, in ultima analisi è l'essere stesso³⁷. Pag. L'ente in quanto è ente è ciò che ha l'essere; ora l'ente particolare è l'ente ristretto dalle differenze potenziali; l'ente in quanto è ente, al limite, è l'ente puramente naturale³⁸.

L'ente in quanto ente è lo stesso essere³⁹, però l'essere comunicabile. Quindi bisogna distinguere tra l'essere comune che coincide al limite con l'ente in quanto è ente e l'ente per sè sussistente, che è l'atto d'essere per sè sussistente che è Dio.

Ora noi vogliamo contemplare l'essere nella quiddità dell'essere. Questo ci è dato solo nel vero, che a sua volta è il vero fontale, il vero infinito, il vero che coincide con la pienezza dell'infinito atto di essere, in base al fatto che la disposizione delle cose nella verità è uguale a quella dell'essere.

Quindi, siccome gli angeli hanno una essenza potenziale rispetto all'essere, la loro essenza non è il loro essere, per cui hanno un essere partecipato e limitato. Perciò nemmeno vedere gli

³⁵ P. Tomas dice che la mia intelligenza si arricchirebbe nella sua spiritualità, se io potessi contemplare le idee divine delle cose.

³⁶ L'opera della natura è opera dell'intelligenza.

³⁷ L'ente perfettissimo è lo stesso essere sussistente, che è Dio.

³⁸ Qui P. Tomas si riferisce all'ente che ha l'essere, e quindi all'ente naturale creato.

³⁹ Qui non si tratta di Dio, ma dell'essere come atto dell'ente. In quanto tale esso è comunicabile, mentre Dio non è comunicabile.

angeli è per l'uomo l'oggetto della beatitudine ultima. E' certo poi che nella beatitudine imperfetta ci accontenteremmo molto volentieri anche di questo.

Per quanto riguarda l'ultimo articolo, S.Tommaso riassume un po' tutto e annuncia la sua tesi che cioè la beatitudine formale non può consistere in nessun altro atto di visione, se non nella visione della stessa divina essenza. Lo spiega tramite la *vexata quaestio* del desiderio naturale degli uomini di vedere l'essenza di Dio.

L'uomo ha la conoscenza dell'esistenza di Dio. S.Tommaso, prima ancora del Concilio Vaticano I, crede a quelle verità che con la ragione naturale si possono conoscere rispetto a Dio. Quindi noi conosciamo apoditticamente e dimostrativamente l'esistenza di Dio. Noi conosciamo l'esistenza di Dio ma senza conoscerne l'essenza.

Questo si vede in teodicea: la dimostrazione dell'esistenza di Dio si basa su di una definizione, ma non su di una definizione quidditativa reale. Si basa invece su di una definizione nominale, che è tanto quanto basta per affermare l'esistenza di un oggetto, ma non basta per spiegare a priori le sue proprietà.

Quindi S.Tommaso dice che là dove c'è la conoscenza delle cause partendo dall'effetto, cioè si sa che, dato l'effetto, la causa deve esistere proprio apoditticamente, si ha la certezza dell'esistenza della causa, sorge il desiderio di conoscere che cosa è, cioè la quiddità o l'essenza della causa stessa. Questo in tutte le cose scientifiche.

S.Tommaso parla con Aristotele di questo incentivo della scienza, questa *admiratio*, questo meravigliarsi. Gli Antichi, quando vedevano le eclissi del sole, vedevano il sole sparire dal cielo; era una cosa orrenda, la notte in pieno giorno. Ma un po' alla volta si accorsero che ci doveva essere una causa. Non è infatti pensabile che il Dio Elios sia scomparso.

Bisognava naturalmente spiegare perchè il sole si oscurava. Ci sarà pure una causa e allora gli astronomi furono mossi ad indagare supponendo che qualche causa pure ci doveva essere. Si sono mossi ad indagare quale sia quella causa. Anche il nostro intelletto, finchè non conosce ciò che Dio è, sapendo tuttavia che Dio deve esserci, rimane inquieto, come dice S.Agostino, finchè il suo cuore non riposi in Dio.

Ora, questo desiderio naturale va spiegato in maniera molto ortodossa; basta che vi dica che oggi effettivamente questa tesi non è gradita. Scusate, ma adesso bisogna che me la prenda con Rahner e anche con i Padri ascritti al Sacro Collegio dei Cardinali. Mi riferisco al card.De Lubac.

E' la spina del mio cuore di teologo tomista. Penso a quel suo *Mistero del soprannaturale*. Conoscete quel libro edito qui a Bologna. Da vero esistenzialista, dice che in sostanza la beatitudine connaturalmente desiderata dall'uomo non è realizzabile se non soprannaturalmente. Quindi la natura esige la soprannatura. Allora la grazia non è più grazia, ma diventa una esigenza della natura e quindi bisogna scomodare le antipatiche distinzioni scolastiche, le quali però sono scientificamente le uniche attendibili al di là dei patemi esistenzialistici.

Quindi bisogna dire che nell'uomo c'è un desiderio naturale, però è un desiderio che, per quanto radicato nella natura umana, tuttavia non obbliga Dio a donare all'uomo un appagamento di quel desiderio come se fosse dovuto alla natura dell'uomo. Bisogna mettere d'accordo queste due esigenze.

Io sono del parere del confratello Domingo Bañez, che dice che questo desiderio naturale ovviamente è un desiderio condizionato. L'uomo desidera con forza e veemenza vedere l'essenza di Dio, ma solo Dio potrà dargli questa grazia. Nel contempo io desidero, ma desidero a condizione che il Signore voglia darmela; sennò, io vorrei impossessarmi della conoscenza di Dio al di là della volontà di Dio, per rapina, dice S.Anselmo. Invece noi dobbiamo riceverla per grazia!