

P.Tomas Tyn, OP
Corso sulla Carità
AA.1987-1988
Lezione n. 25-11
Prima e seconda parte

Bologna, 24 maggio 1988

Carità n. 11 (A-B)
(Rif.Archivio: R.a.3.25)

Prima parte (A)

Mp3: 25-11 lezione (A) – 24 maggio 1988

Registrazione di Amelia Monesi

Cf. Rumori e Pedna

... Mi raccomando soprattutto quelle che riguardano la gioia, la pace, le questioni immediatamente seguenti, poi quelle che riguardano la misericordia, la beneficenza e l'elemosina. Anche lì ci sono delle norme concrete su come comportarsi in questa elargizione di benefici esterni. Tutte cose che nell'insieme sono importanti anche per la prassi del confessionale, cose da sapersi sia dalla parte dei confessori che dei penitenti.

Noi adesso parleremo *de principali actu caritatis qui est dilectio*, ovvero del principale atto della carità, che è la *dilectio*, difficile da tradurre, perchè in italiano mi pare che esista la parola dilezione, o forse, sì, ma è un po' arcaica ed obsoleta. Comunque in questa parola *dilectio* è connotata la parola *electio*. Quindi è un amore con scelta, è un amore preferenziale, si potrebbe dire. Ad ogni modo, parliamo più semplicemente di amare, *diligere*.

Ora, San Tommaso anzitutto in questa questione insiste, cosa estremamente importante anche dal punto di vista morale, sulla prevalenza assiologia, oserei dire, dal punto di vista del valore, ossia il primato dell'amore attivo sull'amore passivo, sull'essere amati. E' meglio amare che essere amati.

Facciamo alcune premesse. Voi vi ricordate che Sant'Agostino esclamava nelle sue *Confessioni Amabam et amari amabam*, cioè "Amavo e amavo di essere amato". Effettivamente in ogni tipo di amore c'è sempre l'una e l'altra gioia, sia quella di amare, sia quella di essere amati. Ora, quello che ci insegna appunto non solo la teologia, ma direi prima ancora la sana filosofia, rispetto all'amore di benevolenza, è che è primario,

cioè prevalente dal punto di vista del valore, l'amare attivamente rispetto all'essere amati passivamente.

Notate bene che questa differenza è proprio essenziale per quanto concerne la divergenza tra l'amore di benevolenza e l'amore di concupiscenza. Nell'amore di concupiscenza è essenziale in qualche modo possedere il bene amato, mentre nell'amore di benevolenza, il bene amato è considerato disinteressatamente come buono in se stesso.

Nell'amore di concupiscenza, il bene amato è considerato buono solo in rapporto a noi, perchè ovviamente se riguarda delle persone, cioè se in qualche modo si ama con amore di concupiscenza non una cosa, come è normale, ma se si ama con amore di concupiscenza una persona, la si ama in vista del nostro essere amati a nostra volta.

Quindi c'è in qualche modo nell'amore di concupiscenza la tendenza al possesso, diciamo così, del bene amato, della persona amata. C'è questa componente di possesso, potremo dire, dell'amore di concupiscenza. Al contrario, l'amore di benevolenza non disdegna naturalmente di essere amato. Non è che chi ama con benevolenza si rifiuti di essere amato dalla persona che ama. Tuttavia dà la netta prevalenza all'amare attivo sull'essere amati passivamente. Quindi, anche se la persona da me amata non mi amasse, io comunque dovrei amarla.

Ovviamente questo atteggiamento, questo saper mantenere l'amore attivo anche là dove non c'è l'amore passivo, indica il tipo benevolo, cioè l'essenza benevola di questo tipo di amore. Pensate a quella bella preghiera di San Francesco, che purtroppo non so a memoria, ma che è molto bella, perchè chiede al Signore : "Che io sappia comprendere là dove non sono compreso, che io sappia amare là dove non sono amato".

Questo è proprio essenziale. L'amore di benevolenza - la carità è tale, è sommamente tale -, deve sapere amare anche là dove non si è amati. D'altra parte, l'amore dei nemici sottolinea proprio questo aspetto. Il nemico, tra virgolette, per essenza è colui che non ci ama e però, secondo l'insegnamento del Salvatore, deve essere amato; quindi l'amore attivo dev'esserci anche là dove non c'è l'essere amati passivamente. Questo sia detto come premessa a questo articolo. Inutile insistere nel dirvi che naturalmente oggi l'amore benevolo è quasi estinto.

Per fortuna, ma non sul piano pratico, c'è ancora qualche anima buona che nutre in sé questo nobile tipo di amore. Ma per quanto concerne la visione, la *wahlverwandtschaft*, come dicono i Tedeschi, presentata un po' dappertutto, propinata anche ai nostri giovani, poverini davvero; talvolta mi viene proprio una certa apprensione per quanto concerne la loro formazione mentale e soprattutto la formazione del carattere; ebbene l'ideale dell'amare è un certo ideale cinico, perchè effettivamente il mondo, a causa della sua debolezza, adora istericamente i prepotenti.

E' una cosa interessante, c'è una specie di adulazione. Nonostante tutte le chiacchiere pacifiste, eccetera, sotto sotto c'è una specie di adulazione della pura e nuda forza, cioè della violenza. Ora, sul piano sentimentale la violenza significa non amare nessuno, pur facendosi amare da tanti. Non so se rendo l'idea.

Soprattutto, ahimè, devo dire che ciò riguarda l'immagine del tutto distorta della donna, che per eccellenza in qualche modo è colei che pone il suo onore nella coerenza sentimentale e affettiva. Ora, l'immagine della donna, così come viene presentata attualmente, è qualche cosa di veramente, veramente allucinante. E' inutile, è meglio che non mi dilunghi perchè si cadrebbe nell'oscuro

E' proprio il caso di dirlo qui, una specie di mistura, pensando agli esempi dell'antichità, è una specie di mistura tra Valeria, Messalina e Lady Macbeth di shakespeariana memoria. Quindi, da un lato cinismo sentimentale; dall'altro, quella che in termini comuni, in sostanza, si chiama con un po' di volgarità, civetteria.

Questo è proprio agli antipodi di quello che ci insegna qui San Tommaso, e cioè che nell'amore, che veramente merita questo nome, l'amore di benevolenza, nell'*amor amicitiae*, la *dilectio* tende anzitutto ad essere attiva, cioè ad amare piuttosto che a farsi amare.

Orbene, San Tommaso dice che amare attivamente conviene alla carità, in quanto è formalmente carità, specificamente carità. Notate che i motivi sono proprio metafisici, cioè ontologici. Le conviene in virtù di se stessa, di per sé, in quanto la carità è un abito che inclina al suo atto, trattandosi di un abito operativo. Quindi la carità, nella sua essenza, come abito operativo divinamente infuso, ma comunque abito operativo, tende attivamente al suo atto. E' insomma una potenza attiva, anzi un abito operativo.

Invece essere amati, dice San Tommaso, conviene a ciascuno, non in quanto ha la carità, o è soggetto dotato di carità, ma secondo la ragione o natura comune del bene, in quanto l'altro, cioè colui che ama, è mosso verso il bene della persona amata. Qui "ragione" non significa ragione-intelletto, ma il motivo. Facciamo un esempio. Se io amo il mio amico attivamente, il mio amarlo attivamente scaturisce immediatamente dalla mia carità, in quanto è carità.

Invece il fatto che l'amico ami me, che io sia amato passivamente dall'amico, ciò non deriva dalla mia carità. Al limite, potrei essere amato anche senza che io abbia la carità. Questo deriva dalla carità dell'amico, ma non dalla mia. Se io sono amato, è per il fatto che il mio amico vede in me qualche cosa di buono. Che poi il bene ci sia veramente o no è un'altra questione.

Ma, se uno è amato, non lo è perchè lui stesso ha la carità, ma perchè l'altro vede in lui qualche cosa di buono; non perchè lui stesso è buono insomma, ma perchè l'altro vede in lui qualcosa di buono. Mentre per amare attivamente, bisogna avere in noi la facoltà di amare, il che sul piano soprannaturale vuol dire: bisogna avere in noi la carità.

Quindi, l'amore attivo conviene alla carità in virtù di essa stessa, cioè in quanto è carità. Essere amati, amore passivo, invece conviene a noi non in quanto abbiamo la carità, ma in quanto siamo buoni o comunque considerati come buoni dalla persona che ci ama.

Ora San Tommaso dice - e questo è un assioma universalmente valido - che a ciascuno conviene di più ciò che gli conviene per sé, che non ciò gli conviene per

mezzo di qualcos'altro. Pensateci bene. A ciascuno conviene di più o maggiormente ciò che gli conviene per sé essenzialmente, piuttosto che ciò che gli conviene per mezzo di qualcos'altro, ovvero *secundum quid* accidentalmente, *per accidens*, o anche *per participationem*. Vedete la differenza tra il *per essentiam* e il *per participationem*; tra il *per se* e il *per accidens*: in virtù di sé e in virtù di qualcos'altro.

San Tommaso, come vedete, non si limita a questa, alquanto astratta motivazione, ma scende anche a segni concreti di questo stato di cose. Non bisogna dare troppa importanza a questi segni concreti, però è bene tenerne conto. Anzitutto, dice San Tommaso che gli amici sono lodati di più perchè amano piuttosto che per il fatto di essere amati. Cioè generalmente, devo dire, che¹ sono là ovviamente dove gli affetti sono correttamente disposti.

Comunque, supponendo la *rectitudo appetitus* e la correttezza del sentimento, sono lodati gli amici più per il fatto che amano, piuttosto che per il fatto che sono amati. Una persona non è lodevole perchè le capita di essere amata; ma una persona è lodevole perchè sa amare.

Tanto è vero, dice San Tommaso, che se essendo amati, non amano, gli amici sono maggiormente rimproverati per questo fatto. Quasi come se non fossero abbastanza riconoscenti del fatto di essere amati. Questo fatto di non corrispondere all'amore è qualche cosa di riprovevole, si potrebbe dire. E da questo segno, San Tommaso deduce che la nostra immediata sensibilità ci suggerisce la prevalenza dell'amore attivo sull'amore passivo. Non è un gran ché di meritevole essere amati; è molto più meritevole sapere amare. E, se essendo amati, non amiamo a nostra volta, peggio per noi.

Questo è un po' un segno, su cui San Tommaso fa leva. Un altro segno è quello dell'amore materno. Dice San Tommaso che le madri amano con la massima intensità. Notate bene questo, dopo l'articolo poco femministico che abbiamo visto la volta scorsa. Dice San Tommaso che le madri che amano con la massima intensità, preferiscono amare piuttosto che essere amate, tanto è vero che sono in grado di affidare i loro figli, per il loro bene, anche alla cura di altre persone, se loro stesse non possono provvedere a loro, ben sapendo che forse con questo l'affetto dei figli si affievolirà; però l'affetto della madre non si affievolisce mai.

Ecco quindi come San Tommaso, anche da questo esempio di amore materno, trae la conclusione che in qualche modo la nostra natura spontaneamente ci porta più ad amare che ad essere amati, cioè cercare di essere amati. D'altra parte, non è che S. Tommaso si sia inventato questi esempi, ma li ha tratti da Aristotele, ossia dall'*L'etica a Nicomaco*, ottavo libro, nono capitolo. Quindi conviene alla carità amare piuttosto che essere amati passivamente.

Ora tra l'amore, atto di carità, la famosa *dilectio*, e la benevolenza, *benevolentia*, c'è una leggera differenza, c'è una piccola sfumatura. Anche qui San Tommaso si fonda molto su considerazioni psicologiche, già fatte da Aristotele, che però hanno una loro

¹ Sottinteso: gli amici o i segni concreti? Non è facile chiarire.

notevole fondazione nella realtà, direi, dell'essere umano. Anzitutto questo articolo considera il paragone tra benevolenza e amore su di un duplice piano: distintamente, piano dell'amore, passione dell'appetito sensitivo e piano della benevolenza nella volontà, l'appetito intellettuale, distinguendo le due parti dell'anima. E poi, nella stessa sfera dell'appetito intellettuale, ancora il paragone tra amore *dilectio* e benevolenza.

Quindi amore si può dire in due modi. Benevolenza si dice in un solo modo ovviamente, perché la benevolenza non può esserci se non nella volontà. Invece, l'amore c'è analogicamente, ripeto analogicamente, non è la stessa cosa, c'è sul piano passionale. In questo senso persino gli animali hanno un qualche cosa che si potrebbe chiamare amore tra virgolette, e poi c'è l'amore vero e proprio, che si colloca sul piano appunto, della volontà.

Il primo confronto è tra amore passione, della parte sensitiva, e benevolenza, che si colloca nella parte volitiva. Ora, San Tommaso dice questo, che la passione sensitiva d'amore, l'amore passione, ha queste due caratteristiche. E cioè, in quanto è passione inclina con un certo impeto al suo oggetto, trattandosi di una passione, cioè, come dire, una certa veemenza, impetuosità della adesione all'oggetto, una certa spinta, si potrebbe dire. E questo è essenziale.

Perché, tutto ciò che invece dipende dalla ragione è sereno e pacato. E lì c'è una differenza veramente fondamentale. Non è che la ragione non tenda, l'*appetitus intellectivus*, non è che l'appetito fondato sulla ragione non tenda al suo bene. Tende al suo bene, anche tenacemente, con perseveranza. Però è un tendere appunto tranquillo, pacifico. Mentre il tendere passionale è sempre impetuoso, veemente, quasi si potrebbe dire violento.

Quindi una prima differenza si trova su questo piano. E cioè l'amore passione è sempre un impeto. Anzi, come tutte le passioni, anche questa comporta un'alterazione. Per esempio il battito del cuore, eccetera. Poi, invece, d'altra parte c'è la benevolenza, che ovviamente non comporta questi impeti passionali, appunto, ma è un tendere pacato, sereno, tranquillo.

Un altro punto abbastanza interessante è questo. La passione dell'amore, considerata in quanto è amore, cioè non in quanto passione, nasce dalla assidua contemplazione e considerazione dell'oggetto amato. In qualche modo l'amore passione nasce dalla considerazione del bene sensibile, ovviamente perché siamo sul piano sensibile, del bene sensibile, che si trova nell'oggetto amato. Al contrario, dice San Tommaso, la benevolenza non nasce dalla consuetudine della assidua contemplazione dell'oggetto, ma può nascere, improvvisamente.

Questo è interessante perché il famoso innamoramento a prima vista, come si dice, secondo San Tommaso, nascerebbe non nella sfera passionale, ma in quella della benevolenza, cioè nella sfera razionale. Mentre la passione in qualche modo considera assiduamente il bene, esplora per così dire il bene sensibile del suo oggetto e solo in dipendenza da questa considerazione assume un atteggiamento affettivo, l'intelletto potrebbe essere quasi folgorato da un lieve segno anche di bontà nell'oggetto amato.

San Tommaso fa l'esempio, alquanto moderno per la verità, del tifo sportivo. San Tommaso fa l'esempio dei pugili, ma si potrebbe dire lo stesso delle squadre di calcio o qualcosa del genere. Se uno non è deciso in partenza da che parte stare o non ha dei pregiudizi, allora non sa per chi fare il tifo, appunto come si dice.

E allora succede che per un segno lievissimo, senza che ci sia un qualche cosa, come dire, di fortemente preponderante da l'una o dall'altra parte, uno concepisce simpatia piuttosto per una parte che per un'altra. Questa è una cosa curiosa. Comunque anche questo costituirebbe una differenza tra l'amore di benevolenza o amore razionale, se volete, e l'amore passione.

Molto più importante però è la differenza tra benevolenza e amore sul piano dello stesso appetito intellettuale. Quindi uno è l'atto di voler bene, l'altro è l'atto di amare. Infatti, l'amore porta con sé una certa unione affettiva dell'amante all'amato, in quanto l'amante considera l'amato come unito a sé e così si muove in esso. Si potrebbe dire che c'è una specie di connotazione della solidarietà, anche se è una brutta parola, e mi spiace perché è stata un po' compromessa sindacalmente.

Comunque diciamo che effettivamente c'è questa tendenza a considerare la persona amata unita a chi ama. Questa unione, ovviamente affettiva, questa unione intenzionale, è il motivo formale dell'amore strettamente detto. La benevolenza, invece, è un semplice atto di volontà con cui si vuole il bene all'altro, anche senza sentirsi affettivamente uniti a lui.

Quindi la benevolenza vuole solo il bene, il bene oggetto; senza metterlo in rapporto al soggetto. Notate bene però che si tratta sempre di un amore di benevolenza. L'amore aggiunge alla benevolenza questa unione dell'oggetto al soggetto. Quindi notate che, sia la benevolenza che l'amore, hanno la caratteristica di un affetto disinteressato. Quindi non siamo a livello dell'amore di concupiscenza, per questo non vorrei essere frainteso, cioè non si tratta di mettere l'oggetto, sin dalla partenza in relazione al soggetto. La differenza è questa, che si tratta sempre di amare l'oggetto per l'oggetto stesso, con due connotazioni diverse.

Mentre nella benevolenza c'è solo il portarsi all'oggetto, nell'amore c'è un qualche cosa di più, c'è il portarsi all'oggetto, ma considerandolo nel contempo anche come quasi per ridondanza un bene per noi. Mentre nella benevolenza c'è solo il bene altrui nella sua alterità, nell'amore c'è il bene altrui nella sua alterità, ma anche nella sua ridondanza in noi. Invece nell'amore di concupiscenza non c'è per nulla l'alterità, c'è solamente il rapportare il bene a noi.

Avete capito questa distinzione? Notate che è di capitale importanza. Purtroppo non ce la facciamo ad arrivare alla fine del programma. Comunque San Tommaso, nel seguito di questo trattato, proprio parlando specificamente della carità, anticiperà la famosa disputa tra Fénelon e Bossuet.

Voi vi ricordate che Fénelon tendeva a certi rigori un tantino giansenistici per la verità, cioè tendeva a dire che l'unico amore onesto e virtuoso, è l'amore di carità. L'amore di speranza è già un amore interessato, un amore per il quale poco ci manca che sia più vizio che virtù.

Invece il Bossuet, con molto buon senso, - e San Tommaso l'avrebbe molto lodato -, dice che effettivamente è vero che l'amore disinteressato è superiore, è più nobile, però anche l'amore interessato, tra virgolette, è qualche cosa di buono. Noi dobbiamo desiderare sì Dio in sé, ma non è un qualcosa di distorto e di malvagio desiderare anche Dio per noi.

In altre parole voler salvare la propria anima è una virtù e non un vizio. E desiderare di andare all'inferno è per lo meno, come minimo, una patologia. E addirittura può essere anche un peccato, checché ne dica Lutero.

Quindi il buon Bossuet, che naturalmente scrisse a Roma per avere risposta, ricevette un rescritto dalla Santa Sede che gli dava pienamente ragione. Cioè è vero che la carità è più nobile della speranza, però anche la speranza è pienamente virtù. E non solo. San Tommaso dirà che nell'ambito della stessa carità, c'è Dio in Sé, il Quale però per volontà sua, quindi indipendentemente da noi, vuole comunicarsi a noi e a altre creature razionali.

E quindi, notate, in qualche modo, il nostro stesso amare Dio disinteressatamente, torna sempre a nostro sommo vantaggio. E' una cosa curiosa, che, proprio quando si è sommamente disinteressati, si fa sommamente il proprio interesse. Sembra un paradosso, ma è così. L'avete afferrato pressappoco? Notate che qui si tocca un problema veramente di capitale importanza, che non ha capito Kant, per esempio.

Il fatto è che è possibile una morale eudemonistica, cioè finalistica, che però nel contempo è del tutto disinteressata. Invece secondo Kant appena, appena si fonda la morale sull'ordine dei fini, subito si cade nell'ordine dell'utilità. Non è vero, dice San Tommaso. C'è certo la finalità utile, cioè rapportare un fine a un altro. Ma c'è anche la finalità non più utile, che è appunto la finalità ultima.

Il *finis ultimus* proprio *in ratione finis*. E il fine ultimo, in quanto ultimo non ha altra ragione che quella di essere fine e in nessun modo è mezzo. Proprio il fine ultimo ci rivela che la finalità in se stessa nella sua più intima natura è oggetto di una benevolenza onesta, non di un amore di concupiscenza.

E però, nel contempo, proprio ordinando noi stessi al fine ultimo, ricaviamo la massima utilità per noi, cioè la massima elevazione del nostro spirito. E non è certo una cosa da ripudiare. Come per dire: io desidero di essere dannato, perchè se desiderassi di andare in paradiso sarei già interessato e peccatore.

Perciò, certamente, andando per assurdo, notate bene, che adesso ci muoviamo in acque pericolose, voi sapete che non tendo al luteranismo. Comunque si potrebbe dire che il discorso o il paradosso di Lutero può avere un valore come paradosso. Cioè la benevolenza dell'amore fa sì che uno dovrebbe amare Dio anche se sapesse che si condannerà per tutta l'eternità. Senza desiderarlo, questo mi pare che sia un po' eccessivo.

Allora, anche se io sapessi che non sono predestinato, e che Dio prevede per me la condanna eterna, dato che non c'è predestinazione alla riprovazione, nonostante ciò dovrei comunque amare Dio con amore disinteressato. Di fatto questo non si verifica, perché proprio perchè amo Dio, proprio per questo mi salvo.

Allora, la benevolenza è il semplice portarsi disinteressato all'oggetto benvenuto, mentre l'amore, la *dilectio*, aggiunge a questo portarsi all'oggetto quasi una ridondanza di unione dell'oggetto amato al soggetto amante. Dunque, nell'amore che è atto di carità, è implicita la benevolenza, ma l'amore aggiunge alla benevolenza l'unione affettiva.

Quindi in ogni amore c'è la benevolenza, ma non in ogni benevolenza c'è l'amore nel senso che abbiamo detto adesso. Così la benevolenza è a sua volta principio di amicizia. Questa unione affettiva diventa unione perfetta là dove l'amore è reciproco. C'è anche l'amore a senso unico, in qualche modo, perchè è possibile che uno ami senza essere riamato, e però che consideri il bene amato della persona amata come un qualche cosa di pertinente a sé.

Però questo spettare del bene altrui a me, è perfetto quando anche dalla parte altrui in qualche modo c'è l'affetto amicale per la persona che ama. Quindi, quando l'amore è reciproco, questa unione tipica appunto dell'amore al di là della semplice benevolenza, questa unione affettiva risulta a sua volta perfetta e completa.

E' interessante nell'*ad tertium* quel richiamo all'*Etica a Nicomaco*, nel nono libro, dove Aristotele dice che l'unione affettiva nell'amore di amicizia consiste nel volere per l'amico ciò che si vuole per noi stessi, il che vuol dire a livello cristiano, amare il prossimo come noi stessi, cioè volere per il prossimo tutto ciò che vogliamo anche per noi stessi. Notate che qui c'è la *communicatio beatitudinis*. Noi comunichiamo nella beatitudine con gli altri, in quanto desideriamo per noi le stesse cose che desideriamo per gli altri.

Anzitutto si desidera per il prossimo ogni suo bene in genere, qualsiasi bene, non bisogna escludere nessun bene, perchè anche per me non escludo nessun bene. Quindi, uno potrebbe dire: io per me voglio tutti i beni, per l'amico ne voglio la metà. Invece, no! Bisogna volere tutti i beni sia per me che per l'altro. Poi non solo il bene in astratto, in genere ogni bene, ma in particolare l'essere e la vita, ossia in particolare questi due beni fondamentali, cioè l'essere e vivere. Ovviamente per l'uomo l'essere vuol dire vivere, quindi in niccoincidono.

Notate bene che in questo bene pur finito e limitato, che è quello dell'essere partecipato a una creatura come siamo noi e come è il nostro prossimo, c'è quasi un mettersi dalla parte del fine ultimo. Quindi questi beni in qualche modo, senza diventare fine ultimo, come vaneggiano i nostri pacifisti: la vita biologica, la sopravvivenza è il fine *non plus ultra*.

Ci sono dei motivi per cui bisogna saper anche dare la vita, benchè sia un atto eroico. Tuttavia, data la fundamentalità di quel bene che è la vita, perchè nessun altro bene utile si può possedere senza la vita, proprio per questo la vita, senza costituirsi bene onesto, si riveste quasi di una certa onestà, e si potrebbe dire di una certa assolutezza.

Quindi bisogna desiderare per l'altro anzitutto l'essere e la vita, poi la convivenza, quindi il fatto di frequentarsi, sia che io sia vicino all'amico, sia che l'amico sia vicino a me. E' un desiderio reciproco. La convergenza delle scelte, ci si

auspica sempre di continuare nella concordia. Quindi si vuole la concordia per entrambe le parti, cioè che io vada d'accordo con lui e che lui vada d'accordo con me.

Infine c'è la simpatia, anche nell'ambito, diciamo così, che sconfinata nel passionale, cioè la simpatia, il provare gli stessi sentimenti sul piano del dolore, della tristezza e anche ovviamente della gioia, per fortuna, cioè condividere con gli amici tutte le loro vicende, insomma. Come dice San Paolo, rallegrarsi con chi è nella gioia e piangere con chi è nel pianto.

Abbiamo detto che l'amore ha anzitutto l'esigenza di essere più attivo che passivo, poi che l'amore aggiunge alla semplice benevolenza un'unione affettiva con il bene amato, quindi l'amore è essenzialmente unitivo e con ciò stesso in qualche modo anche riflessivo, cioè uno ama il prossimo, ma ama anche il suo amare il prossimo. Amando l'altro, io amo il fatto di amarlo, cioè di essergli unito nell'amore. Quindi San Tommaso mette in rilievo la prevalenza dell'aspetto attivo, e poi la caratteristica unitiva e riflessiva dell'amore.

Ora, San Tommaso mette in rilievo nel terzo articolo, la caratteristica di assolutezza dell'amore, cioè l'amore tende ad essere assoluto, incondizionato, ovviamente soprattutto in particolare l'amore al suo vertice, cioè l'amore di Dio, del Sommo Bene. L'amore di Dio dev'essere assoluto. Ovvero Dio deve essere amato *per se*, dice San Tommaso, non per qualcos'altro. Il *per se* qui si oppone ancora al *per accidens*, cioè di per sé e non per qualche altro motivo.

Ora, c'è molto interessante. Notate bene questa casistica che si premette a questo *corpus articuli*, e cioè i quattro tipi del *per se*, secondo i quattro tipi di causa. Si dice che una cosa è voluta *per se*, secondo i quattro tipi di causalità. Li vedremo adesso uno dopo l'altro e San Tommaso fortunatamente fa dei buoni esempi. E quindi le cose ci risulteranno abbastanza chiare.

Anzitutto, secondo la causa finale. Volere bene, cioè volere una cosa per un'altra secondo la causa finale, volere una cosa per un'altra secondo la causa finale. Così si vuole, per esempio, la medicina o l'intervento chirurgico per la salute. Cosa facile. Cioè nessuno ama l'intervento chirurgico come tale. Bisognerebbe che fosse proprio patologico, insomma, che uno ami di essere malato, le *malade imaginaire*, come direbbe Molière, Quindi, uno ama l'intervento chirurgico non per l'intervento stesso, lo ama per la salute, per recuperare la salute. E allora si ama una cosa per l'altra, in vista dell'altra, nel senso finalistico della parola.

Poi si ama una cosa per l'altra secondo la causalità formale. Così, per esempio, noi amiamo una persona per le sue virtù, per le sue qualità, per i suoi talenti, per le sue doti, e via dicendo. Quindi si ama certo la persona, però la persona in quanto dotata di queste precise qualità.

Poi si ama una cosa per un'altra, secondo la causalità efficiente. Si ama per esempio il figlio per il suo padre, cioè si ama in quanto è figlio di suo padre. Quindi si ama un bene per un altro nell'ordine di causalità efficiente, si ama un bene in quanto deriva da una causa. Si ama il figlio perchè è figlio dei suoi genitori.

Infine secondo la causa dispositiva, non dico materiale, perchè non c'è propriamente materia in queste vicende alquanto spirituali, ma diciamo secondo la causalità dispositiva si ama un bene per un altro, così come si può amare il benefattore per i benefici che ci elargisce. Cioè i benefici che abbiamo sperimentato da una persona, ci dispongono ad amare la persona in questione.

Questi sono i quattro modi, come vedete, molto semplici, secondo cui si ama una cosa per un'altra. Ora, Dio può essere amato solo per Se Stesso, esclusivamente per Se Stesso, cioè non per qualcos'altro, ma solo per Se Stesso. Ovvero la ragione della sua amabilità si trova in Dio stesso, non al di fuori di Lui, secondo tre cause, non secondo la quarta. Cioè secondo la causa finale, formale ed efficiente. Quindi secondo le tre cause più spirituali. Secondo la causalità finale, formale ed efficiente Dio è da amare per Se Stesso, non per qualcos'altro. Questo semplicemente perchè Dio è incausato.

Si può invece amare Dio per qualcos'altro nell'ordine della causa dispositiva, in quanto noi amiamo Dio indotti ad amarlo a causa dei benefici che Dio ci elargisce. C'è il passo della speranza. Io prima spero in Dio, cioè ho la speranza in Dio, poi sperimento la sua bontà e così consolido la speranza, perché, se io sperimento continuati benefici dal mio benefattore, mi faccio coraggio anche per il futuro. Dico: il mio benefattore non mi abbandonerà.

E così similmente rispetto a Dio si consolida la speranza, ma non solo, si passa dalla speranza all'amore benevolente. Sperimentando i benefici divini, ci accorgiamo che Dio non solo è largitore di benefici, ma che è buono in Se Stesso. Quindi è possibile essere indotti ad amare Dio da qualcosa che non è Dio. Questo è il quarto tipo dell'amare per qualcos'altro. Invece è escluso amare Dio per qualcos'altro nei primi tre modi di amare per qualcos'altro, cioè nel modo finale, formale ed efficiente.

Vediamo che cosa dice il nostro amico d'Aquino per spiegare le singole distinzioni. Anzitutto, secondo la causalità finale, Dio non può essere amato per qualcos'altro essendo Egli il fine ultimo, non ulteriormente rapportabile a un fine, ad un eventuale fine superiore. La medicina evidentemente si ama per la salute, e San Tommaso fa anche l'esempio, raro per la verità, di una medicina di dolce sapore.

Infatti generalmente le medicine sono di sapore tutt'altro che dolce. Strano questo fatto per cui quelle cose che fanno bene alla salute sono generalmente poco gustose. Ad ogni modo, dice San Tommaso, potrebbe anche capitare una medicina anche proprio come dire gustosa. In tal caso ha una sua bontà intrinseca più una bontà funzionale, cioè in quanto si rapporta alla salute da recuperare.

Comunque di per sé, questi beni finiti, ogni bene finito, anche se dotato di notevole consistenza propria di bene, data la sua finitezza, è rapportabile ad un bene ulteriore. Invece Dio, data l'infinità del suo bene, fondata a sua volta sulla pienezza dell'essere, non è ulteriormente rapportabile a un fine. Perciò Dio dev'essere amato per Se Stesso. Effettivamente sarebbe peccato amare Dio nell'ordine finalistico, per qualcos'altro.

E' quello che dice Sant'Agostino che il peccatore ama Dio in questo modo, cioè ama le creature per goderne e ama Dio per farne uso. L'uomo santo invece ama Dio per

goderne e le creature per usarne in vista di Dio. Il peccatore usa Dio per godersi le creature.

Ora, secondo la causalità formale, la stessa sostanza di Dio è la sua bontà. Cioè Dio non è un soggetto rivestito di qualità. Nei nostri amici noi giustamente distinguiamo il loro essere soggetto umano, dignitosissimo per carità, però rivestito di accidenti, che sono più o meno perfetti nell'uno e nell'altro. E quindi mentre è giusto, che nell'amicizia soprannaturale ci sia questa uguaglianza nell'amarci in Cristo o amarci in Dio, nelle amicizie umane è cosa giusta che noi preferiamo un amico ad un altro.

Perché? In virtù delle sue qualità. E questo è possibile perchè vediamo in lui una persona, cioè soggetto ontologico, rivestito di qualità. In Dio non c'è luogo per gli accidenti, perchè in Dio coincide il soggetto, la sostanza, il supposito e l'essere. Sono le tre dimensioni dell'ente. Notate come è metafisico il discorso dell'amico d'Aquino: le tre dimensioni dell'ente, cioè il supposito, l'essenza e l'essere, in Dio coincidono.

Perciò non c'è posto per accidenti aggiunti. Perchè gli accidenti sono aggiunti nello spazio che si apre tra l'esistenza, ovvero l'essere partecipato al supposito, e l'*Ipsum Esse*, che è l'Essere infinito. Quindi ad ogni sostanza finita con una esistenza molto finita, voi potete aggiungere tante perfezioni; a una sostanza che è già la pienezza dell'essere non potete aggiungere neanche un'ombra di perfezione. Perché? Perché ovviamente non c'è posto per una perfezione aggiunta all'*Actus Ipse Essendi*, essendo l'Atto di Essere Infinito. Avete capito quel motivo? Davvero? Bene.

Avete già fatto anche in metafisica ovviamente questi discorsi, no? Bene. Quindi Dio è da amare non perchè è una persona rapportabile a qualche qualità per la quale lo si ama. No! La stessa Persona di Dio, anzi le tre Persone divine, sono la pienezza dell'essere. E quindi Dio è da amare per Se stesso.

Notate bene come bisogna essere attenti a un certo personalismo che tende a divinizzare la persona umana. C'è ancora una bella differenza tra la persona umana e la persona divina. Vero è, bisogna pur dirlo, che la persona umana ovviamente è un riflesso dell'assolutezza di Dio. Sarà questo sempre il grande mistero, cioè da un lato la persona umana veramente è da amare anch'essa per sé, per similitudine con Dio. Questo proprio perchè è fatta *ad imaginem et similitudinem*.

Ma nel contempo non bisogna mai cadere nel grossolano errore di divinizzare l'uomo, cioè di dire che l'uomo come tale è il fine ultimo. Guai! Nessuna persona umana, nemmeno angelica, potrebbe essere il fine ultimo. Eppure rimane vero, in virtù del discorso dell'immagine, dell'*imago Dei*, ciò che diceva appunto Kant e cioè che bisogna sempre trattare la persona umana come se fosse fine e non mezzo ad un fine. Questo proprio in virtù di questa *similitudo*.

Infine, secondo la causalità efficiente ovviamente la bontà di Dio è bontà originaria, è l'*archè*, come direbbero i Greci; non è una bontà derivata da qualcos'altro. Quindi non è possibile amare Dio per un qualcosa da cui la sua bontà deriva. Per cui anche sotto questo aspetto si ama Dio per Se Stesso.

Sia aggiunto, tra parentesi, che ovviamente lo stesso vale anche per il discorso trinitario. Il Figlio si ama per se stesso, non per la sua derivazione dal Padre

ontologicamente ed assiologicamente parlando. Perché, se è vero che il Figlio e lo Spirito Santo sono Persone procedenti, quindi originate, sono tuttavia Persone incausate, altrimenti saremmo nell'arianesimo.

Quindi anche sul piano trinitario ogni Persona divina, che poi in quanto alla sussistenza è un'unica sostanza trinitaria, è amata di per Sé. Solo le cose causate, nel senso stretto della parola, ontologicamente causate, sono amabili per qualcos'altro in linea di causalità efficiente.

Bene, cari, scusate, ho fatto qualche minuto in più, adesso vi lascio riposare e poi dopo ci rivediamo.

Seconda parte (A)

Mp3: 25-11 lezione (B) – 24 maggio 1988

... Notate peraltro anche questo. E cioè abbiamo detto che l'uomo è *similitudo Dei*. Sul piano soprannaturale c'è quasi da dire che l'uomo *est ipse deus*, il Signore mi perdoni, bisogna naturalmente trascrivere il *deus* con una *d* minuscola, nel caso dell'uomo.

Però, proprio come dice Gesù anche nel Vangelo, citando il Salmo: “Perché vi meravigliate di questo fatto che vi dissi dei, perché lo stesso Salmo dice appunto ‘Io ho detto, voi siete dei e figli dell’Altissimo, tutti’”. Quindi in qualche modo già nell’Antica Alleanza è prefigurata questa divina figliolanza, questa divinizzazione dell’uomo, questo fatto che l’uomo sia veramente *theophoros*, cioè che sia portatore di Dio, in virtù appunto della vita di grazia e delle virtù teologali, specialmente della carità.

Perciò, notate bene che, se già nell’ordine naturale io devo avere un rispetto quasi, anzi senza quasi, sacro, della persona umana, già sul piano naturale, in quanto *imago Dei*, portatrice di razionalità, così devo ancora ben di più avere un rispetto sacro della persona del prossimo in quanto portatrice di Dio.

Quindi, si ama proprio sempre Dio, assolutamente in Sè, ma con la stessa assolutezza lo si ama anche nel prossimo. Bisogna distinguere questo, amare Dio nel prossimo e amare la partecipazione di Dio nel prossimo, che non è la stessa cosa. Cioè Dio è sempre assoluto, in Sè e nel prossimo, ma diverso è il modo di essere di Dio in Sè e diverso è il suo modo di essere nel prossimo.

Quindi Dio è infinito in Sè e nel prossimo, è infinitamente presente a Sè, finitamente presente al prossimo. Capite le differenze? E ovviamente è chiaro quali conseguenze affettive ne derivano. Comunque di per sè, c'è una esigenza di assolutezza dell'amore di Dio. Dio non si ama per qualche cos'altro, ma si ama di per Sè.

Ora nel quarto articolo San Tommaso allude ad un'altra caratteristica dell'amore caritativo, cioè la sua immediatezza. L'amore divino soprannaturale è immediato, cioè non si giunge all'amore di Dio tramite qualcos'altro, ma anzi si potrebbe dire che a ogni

altro amore si giunge tramite l'amore di Dio. Non è amando qualche cosa che si giunge poi a Dio come sommo bene. Anzi, se l'amore è corretto, ogni bene finito scaturisce dall'amore del bene infinito, cioè dall'amore per Dio.

Ora, la distinzione è questa, anzitutto tra conoscenza e amore, bisogna averla ben presente. La conoscenza, che è rappresentativa dell'oggetto, si svolge secondo le condizioni del soggetto. Perché questo? La conoscenza rappresenta l'oggetto, cioè lo rende presente nel soggetto. Il conoscere rende presente la cosa, l'oggetto nel soggetto. Ecco perché il conoscere, sotto questo aspetto è soggettivo, perché *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, tutto ciò che è ricevuto si riceve al modo del recipiente.

Quindi, siccome il conoscere rende la nostra mente quasi ricettacolo delle realtà rappresentate, il conoscere è essenzialmente soggettivo, sotto quest'aspetto. Non nel senso idealistico che il conoscere è soggettivo in quanto c'è una specie di *hiatus*, di cesura da una parte, tra la soggettività e le rappresentazioni soggettive e, dall'altra parte, le *res*, le cose, ma nel senso che la verità è anzitutto verità logica, cioè è la presenza della cosa nel soggetto conoscente, presenza ovviamente non reale, fisica, ma intenzionale, rappresentativa.

Quindi, in questo senso, il conoscere segue le condizioni del soggetto, perché è un rendere presente l'oggetto nel soggetto. Al contrario, in tutti i tipi di amore, dall'amore passionale fino al più sublime amore spirituale, c'è sempre un tendere al bene che è il fine. E questo tendere, anziché voler rendere presente il bene al soggetto, tende al bene così come è in se stesso; quindi, più che un far appartenere l'oggetto amato al soggetto amante, c'è un inerire del soggetto amante all'oggetto amato. C'è proprio un movimento contrario a quello della conoscenza.

Cioè, mentre la conoscenza, in poche parole, è introiettiva, tende a portare gli oggetti al soggetto, al contrario l'amore è sempre proiettivo, non nel senso stretto della psicologia, seppur talvolta succede anche quello. Basti pensare all'innamoramento, che è una grossa proiezione. Si carica l'oggetto amato di virtù che assolutamente non ha. Ad ogni modo, adesso parlo di proiezione nel senso non stretto, psicologico, ma nel senso che in qualche modo nell'amare, il soggetto tende a subordinare o a ordinare se stesso all'oggetto, anziché il contrario.

Ora, in se stesso, oggettivamente, le condizioni dell'oggetto sono quelle dell'amore, perché l'amore tende sempre all'oggetto in sé, non all'oggetto in noi. Quindi in Se stesso, oggettivamente, Dio è conoscibile ed amabile di per Sé, come la Verità e Bontà essenziale e causale di ogni conoscenza e di ogni amore.

Quindi oggettivamente, notate, per quello che Dio è in Se stesso, Egli è sia conoscibile che amabile di per Sé, non in virtù di qualcosa d'altro. Notate, non solo amabile, ma anche conoscibile. Dio conosce Se stesso non perché conosce qualcos'altro da Sé e poi arriva a Sé. No! Immediatamente conosce Sè e mediante Sè conosce tutte le altre cose.

Quindi, in sé Dio è conoscibile ed amabile di per Sé. Un po' come dice Platone. Avete presente questa, la suprema idea, l'Idea del Bene, che è addirittura è *epèkeina tes usias*, cioè al di là della stessa sostanza, che è quella idea del bene datrice dell'essere e

del vero, dell'intelligibilità di tutte le cose. Così Dio è perfettamente conoscibile, perfettamente amabile in Sé e dà conoscibilità ed amabilità per partecipazione a tutte le altre cose.

Invece, quanto a noi, *quoad nos*, notate bene la distinzione tra l'*in se* e il *quoad nos*, quanto a noi, cioè soggettivamente, l'ordine del conoscere è capovolto, in quanto il nostro intelletto inizia dalle cose sensibili e solo poco alla volta si eleva a conoscere ciò che è più lontano dai sensi, cioè a conoscere in ultima analisi persino Dio, ma in modo molto indiretto, molto mediato.

Tutti ben sappiamo i travagli della metafisica per giungere a Dio. E alcuni poverini che negano la metafisica, mutilando le loro povere anime, non arrivano affatto a Dio con la loro ragione, che pure il Signore ha dato loro per elevarsi fino a Lui.

E allora, per quanto concerne, notate bene, l'ordine oggettivo, Dio è la prima verità e la somma bontà. Quindi è conoscibile e amabile sempre di per Sé. Per quanto invece concerne l'ordine soggettivo, Dio rimarrà sempre amabile di per Sé, ma è conoscibile non di per Sé, ma è conoscibile per mezzo di altro, cioè noi lo conosciamo tramite altre cose.

Questa è la differenza, diciamo, tra l'epistemologia tomistica e quella anselmiana, e anche un po' quella agostiniana. Mentre Sant'Anselmo pensa che noi abbiamo in noi innata l'idea di Dio, e che quindi conosciamo in partenza Dio, e solo secondariamente tutte le altre cose; così anche Rosmini ancora di più; l'amico Rosmini è superanselmiano. Invece, secondo San Tommaso, nessuno ha visto Dio, nessuno ha visto nemmeno gli angeli, tanto meno Dio, e per ira neanche la nostra anima l'abbiamo adeguatamente vista.

Quindi le entità spirituali noi le conosciamo solo tramite le similitudini delle cose sensibili. Notate bene il procedimento conoscitivo tomistico, che è l'unico tipo di epistemologia o di gnoseologia, che dà addito alla metafisica. La gnoseologia che parte dai sensi e finisce al di sopra dei sensi. Capite quello che voglio dire, no?

Ci sono delle gnoseologie platoneggianti, che pure sono metafisiche, che iniziano dal sovrasensibile e finiscono nel sovrasensibile. Le gnoseologie moderne, a differenza di quella platonica e di quella aristotelica, invece iniziano dai sensi e finiscono nei sensi, come fanno gli empiristi, oppure iniziano sopra i sensi e finiscono però nei sensi, come fa Kant.

Quindi notate bene che gli Antichi sempre finivano nel sovrasensibile, i moderni sempre finiscono nel sensibile, qualsiasi sia il punto di partenza. Ovvero gli Antichi avevano uno slancio all'in su, verso l'alto. I moderni, se hanno uno slancio, ce l'hanno all'in giù verso l'empiria o, se sono più nobili, verso se stessi, nell'immanenza dell'essere umano, della soggettività come fa Kant con il suo *a priori*.

Quindi, notate bene questo movimento tomistico, che si colloca ovviamente in una prospettiva gnoseologicamente realistica, cioè quella che ammette che noi conosciamo la realtà delle cose. Però, dice San Tommaso, non conosciamo la realtà di Dio così come è in sé. Questa, se Dio vorrà, la conosceremo nella visione beatifica. Ma è una conoscenza del tutto soprannaturale.

Così, come siamo messi nella vita presente, noi conosciamo Dio per quelle tracce che il Creatore si è compiaciuto di lasciare nelle sue creature e addirittura in creature infime. Noi vediamo Dio nello specchio degli angeli, vediamo Dio nello specchio di creature materiali. Ma è quel che è bello, cari, è che in ogni essere, per quanto modesto e umile, noi possiamo vedere una traccia dell'essere, dell'*actus essendi*, e tramite l'*actus essendi* cogliere persino Dio.

Non voglio degenerare in volgarità; d'altra parte ci è stato citato in pii esercizi spirituali, però mi è piaciuto non poco un Padre che venne da Friburgo in Svizzera, il quale ci citò un suo maestro di metafisica, il quale era estasiato per il fatto che – diceva - persino dallo sterco si può dedurre tutta la metafisica.

Quindi dalla creatura più infima, persino in qualche modo, come si può dire, disgustosa, si può dedurre tutta la metafisica. Adesso, a parte esempi poco gustosi, diciamo proprio partendo dall'infimo e, come si può dire, dall'infima particella subatomica, si può dedurre tutta la metafisica, fino a Dio e agli angeli compresi.

Questa è la via di San Tommaso, che parte con umiltà, ma è una umiltà premiata; si parte dal basso, ma ci si innalza fino alle sfere dell'essere infinito. Al contrario, i moderni², partono con un volo di aquila e poi piombano malamente sulla terra. Come dice San Paolo: "Insensati Galati, cominciate dallo spirito, ma finite nella carne". Questa è la sorte della filosofia moderna. Si prende il volo dall'*a priori*, dal trascendentale, e si finisce nell'immanenza dell'empiria.

Orbene, a Dio ci si eleva non immediatamente, come pensava Sant'Anselmo con le idee innate di Dio, come pensano i pensatori cristiani platoneggianti, ma ci si eleva a Dio partendo da cose che non sono Dio. Quindi, la conoscenza di Dio *ex parte subiecti*, dalla parte del soggetto, è una conoscenza mediata. Invece l'amore di Dio, non è mediato. Perché? Perché l'amore mantiene sempre la sua struttura oggettiva, cioè la sua tensione al bene in sè, non al bene in me, seppure quella tendenza nasca da una affinità tra me e il bene amato.

Quindi rimane valido quello che si dice *nihil volitum nisi praecognitum*. E tuttavia l'amare non è il conoscere, è condizionato dal conoscere, questo sì, ma non è né causato né essenzialmente consistente nel conoscere. E' un altro tipo di movimento. Allora, questo vuol dire che nello stato di via, cioè nello stato presente, nello stato di viatori, di uomini ancora non in visione beatifica di Dio, l'amore come virtù o tendenza appetitiva, tende prima in Dio e poi a tutte le altre cose. Prima si ama Dio e poi, in virtù di Dio o del sommo bene, si amano tutte le altre cose. Questo è il discorso stesso del fine ultimo.

E' possibile che il peccatore scelga male il fine ultimo, è chiaro, come dice San Paolo: "Coloro che considerano Dio il loro ventre", nel senso non solo della gola, ma anche in altri sensi proprio materialistici, edonistici, eccetera. E' possibile che il peccatore ponga per esempio la sua divinità, il suo idolo, nella ricchezza, nell'avidità,

² Intende dire gli idealisti.

nel potere o nel piacere, o in qualsiasi altra cosa. E' possibile. Però, per quel suo idolo imposta poi tutte le altre sue scelte.

Per fortuna non è valido quello che dicono i fautori dell'opzione fondamentale, cioè anche quel poverino³ può uscire da questo stato disastroso della sua anima. Però, di per sé, fatta la scelta del fine ultimo, in base a questa concretizzazione del fine ultimo, vengono fatte anche le altre scelte. Naturalmente chi sceglie correttamente, cioè chi pone il fine ultimo in Dio, sia sul piano naturale che soprannaturale, ama tutte le altre cose in virtù di Dio, già sul piano naturale, e quanto più sul piano soprannaturale della carità.

Chi ha la carità, ama anzitutto Dio, ovviamente non più in quanto autore della natura, ma Dio bene beatificante, Dio bene che si è comunicato a noi nell'ordine della grazia. Ama anzitutto Dio e in Dio tutti gli altri beni, nessun bene escluso. Con amore di carità si può amare tutto, perchè in Dio tutto è incluso. La conoscenza, invece, procede secondo l'ordine inverso, perchè nello stato di via conosciamo Dio per mezzo di altre cose, come la causa si conosce partendo dai suoi effetti.

Quindi, nell'amore rimane sempre vero che, anche qui sulla terra, noi amiamo prima Dio e in virtù di Dio tutte le altre cose; quindi l'amore di Dio è immediato, l'amore di altre cose che non sono Dio è mediato. La conoscenza di Dio è mediata, mentre la conoscenza di altre cose sensibili è immediata, perchè le prime cose che conosciamo sono le *quidditates rerum materialium*, le quiddità, le essenze delle cose materiali.

Nell'*ad secundum* San Tommaso parla della *circulatio*. Approfondite voi stessi. Mi piace tanto questa espressione, la circolazione di amore, c'è un circolare dell'amore. Anzitutto il conoscere si innalza dalle creature a Dio e poi l'amore ridiscende da Dio alle creature. Quindi con il conoscere ci si innalza a Dio mediante le creature e poi da Dio, quasi mediante Dio, anche non è cosa giusta esprimersi così, partendo da Dio, l'amore ridiscende verso le creature.

Quindi, vedete come il conoscere e l'amare si condizionano a vicenda. Il conoscere è ascendente, l'amare è discendente; il conoscere ci porta a Dio; e quanto più ci porta a Dio, tanto più ci porta ad amarlo. E a sua volta l'amore quanto più conosce Dio, tanto più aderisce a Dio e tende ancor più a farcelo conoscere. Quello che gli Inglesi chiamano *feedback*, cioè un insieme di effetti che si condizionano a vicenda. quanto più c'è dell'uno, tanto più c'è dell'altro, e così via.

Il Gaetano spiega bene questo stato di cose, cioè il termine e il motivo dell'amore. Egli, commentando questo brano di San Tommaso, fa proprio una meditazione sul termine e il motivo dell'amore. Dice che il termine dell'amore è immediato, perchè la carità ha per oggetto Dio in se stesso; il motivo dell'amore invece è mediato, perchè Dio ci muove all'amore di Sè per mezzo delle creature, nelle quali vediamo la sua bontà come in uno specchio.

³ Chi inizialmente sceglie per il no a Dio, in questa vita, può cambiare e optare per il sì.

Questo è vero. Il termine dell'amore è Dio stesso, immediatamente. Il motivo però per cui amiamo Dio, è, nell'ordine naturale, l'opera di Dio creatore; invece nell'ordine soprannaturale è l'opera di Dio santificatore, cioè Dio che è l'origine della sua comunicazione di Sé tramite la grazia, cosa questa attribuita soprattutto alla terza Persona della Trinità Santissima. Abbiamo avuto la gioia di celebrarne la festa recentemente.

Orbene, allo Spirito Santo si attribuisce soprattutto proprio questo, questa proprietà di essere datore del dono soprannaturale della grazia, cioè della partecipazione della natura divina. Quindi giustamente dice il Gaetano, che il motivo dell'amore per noi creature è mediato, perchè noi amiamo Dio per gli effetti di Dio, per i benefici naturali nell'ordine naturale, per il beneficio della partecipazione della divina natura nell'ordine soprannaturale. Il termine dell'amore però è uno solo ed è immediato, cioè sempre è Dio.

... la carità ...

Sì. Sì. Cioè, il Gaetano ovviamente quando dice motivo, non intende usare la parola diciamo nel senso stretto della parola, ma nel senso, più che formale, dispositivo. E' quello che abbiamo visto quando abbiamo parlato del quarto modo di amare una cosa per un'altra. Vi ricordate, no? Quando abbiamo detto che, mentre non è lecito amare Dio per qualcos'altro nell'ordine, della causalità finale, formale ed efficiente, abbiamo però detto che è lecito, anzi di fatto avviene, che amiamo Dio per un'altra cosa nell'ordine della causalità dispositiva.

E così, parlando di motivo, non intendiamo dire motivo formale della carità. Questo è evidente, è una precisazione molto giusta, perchè uno potrebbe dire: motivo = oggetto formale *quo*. No! Questo è chiaro. L'oggetto formale *quo* della carità è sempre Dio *ratione ipsius Deitatis*, cioè in ragione della sua stessa deità. Il Gaetano, quando parla qui del motivo, intende non l'oggetto formale *quo*, ma piuttosto i gradini per i quali si sale in qualche modo a Dio.

Ed è vero anche questo, che, in qualche modo, per quanto motivino l'amore o piuttosto per quanto introducano all'amore di benevolenza, cioè l'amore disinteressato della carità, questi gradini sono quasi previ e attinenti più alla speranza che alla carità. Cioè conducono alla carità, però appartengono ancora alla speranza. E' proprio quel delicato passo che si compie dall'amore di speranza verso l'amore della carità.

E' quel famoso *amor initialis*, di cui tanto si disputava, cioè il penitente quando si avvicina attrito, passa poi ad essere contrito. Allora, in qualche modo tra l'attrizione e contrizione c'è proprio il passaggio dall'amore di pura speranza verso l'amore appunto di benevolenza. La speranza poi di natura sua in qualche modo introduce a considerare Dio come buono in Sé. Quindi, partendo dalla diffusione dei benefici divini, noi risaliamo a Dio come buono in Sé e da amare in maniera disinteressata.

Una precisazione per quanto concerne la fede. Infatti la fede, a livello di giudizio, ha per oggetto la stessa verità prima increata, ma usa dei concetti astratti dai

sensibili. Quindi ciò avviene anche nella fede, notate bene. In metafisica è chiaro, lì anche a livello di giudizio ci eleviamo dalle creature al Creatore. Pensate alle prove razionali naturali dell'esistenza di Dio. Dall'effetto si risale alla causa, dal sensibile allo spirituale e dallo spirituale finito allo spirituale divino e infinito.

Nella fede, uno potrebbe obiettare che non è vero. Cioè nella fede noi abbiamo già Dio, verità prima increata e quindi anche lì ci sarebbe immediatezza. C'è da distinguere. Dal punto di vista del giudizio, sì, perchè la copula del giudizio deriva effettivamente dalla prima verità, cioè da Dio come si rivela. Invece i concetti di cui la fede si serve, sono ancora concetti ricavati per astrazione da cose sensibili.

Questo era il paradosso, che appartiene poi più al trattato della fede, ma è interessante precisarlo; è il paradosso della fede, diciamo la sua lacerazione interiore, quella che San Giovanni della Croce chiamerebbe la caligine della fede. Perchè, da un lato nella fede c'è la luce di Dio, prima verità, dall'altro lato questa luce è tutta come velata dalla mediazione concettuale.

Quindi la luce di Dio, la luce increata rifugge nella forma del giudizio di fede. Invece si oscura nel soggetto e nel predicato di tale giudizio, come sono ancora dei concetti astratti dai sensibili. Quando io dico: "Dio è Trinità", quel "è" è divino; invece il mio concetto di Dio e anche della Trinità è un concetto mediato dalle creature. Quanta fatica, per esempio, si fa per spogliare il concetto di Trinità dall'idea di tre numerico. Capite quello che voglio dire. In qualche modo rimane sempre un residuo banalmente umano in quel concetto di Trinità. Quindi, in qualche modo la fede, diciamo così, è mediata tramite la sua inadeguatezza concettuale.

Proviamo ancora ad affrontare l'articolo quinto e cioè la totalità dell'amore di Dio. Come bisogna amare Dio? In modo totale, sia in Dio obiettivamente, sia in noi soggettivamente. Quindi tutto va dato a Dio nell'amare. Il Deuteronomio, nel precetto dell'amore dice, infatti: "Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze". Il Deuteronomio insiste sulla totalità. Però significativamente sottolinea la totalità *ex parte subiecti*, cioè la totalità da parte dell'uomo. Tutto l'uomo ovvero l'uomo secondo tutto se stesso deve aderire quasi⁴ al bene divino, subordinare tutto se stesso a Dio.

Ora, l'amore consiste in una specie di mediazione; esso è intermedio, è proprio un rapporto, una relazione; l'amore è un che di intermedio, è un legame, un'unione mediata tra chi ama e colui che da lui è amato. Quindi, diciamo così, tra l'amante e l'amato si instaura la relazione, che è amare ed essere amato. Ora, diciamo così, questa caratteristica intermedia dell'amore fa sì che lo si possa considerare sotto un triplice aspetto.

L'aspetto dell'oggetto amato che, notate bene, è prevalente, perchè ovviamente nell'amore, l'abbiamo ben visto, si tratta di tendere all'oggetto, non di rappresentare l'oggetto nel soggetto, ma di quasi subordinarsi all'oggetto. Quindi, anzitutto *ex parte obiecti*, l'amore si deve considerare anzitutto da parte dell'oggetto, di ciò che si ama.

⁴ E' un aderire che non è del tutto proporzionato all'infinita amabilità dell'oggetto.

Poi *ex parte subiecti*, cioè da parte di chi ama e infine da parte della relazione dell'amore, cioè dell'amare stesso.

Ora, per quanto concerne la totalità da parte della cosa amata, Dio dev'essere certo totalmente amato, perchè tutto ciò che a Dio appartiene è amabile in Lui. Quindi, non si deve escludere dall'amore di Dio nessun aspetto, che a Dio appartiene. Perciò ciò che noi amiamo in Dio è tutto Dio, senza escludere niente, anche se ovviamente la nostra conoscenza non ci fornisce una adeguata notizia rispetto alla bontà di Dio, rispetto all'essere di Dio, che è poi alla radice della sua bontà.

Quindi noi, per quanto anche sul piano della fede, abbiamo sempre una conoscenza inadeguata di Dio, dobbiamo sempre amare in Dio tutto ciò che c'è in Dio, tutto ciò quindi che noi sappiamo che c'è in Dio, e anche se sapessimo qualche cosa di più, perchè c'è un'infinità di cose in più da sapere, anche se sapessimo un'altra cosa ancora, per esempio un'eventuale, benchè impossibile, altra rivelazione di Dio, dovremmo amare anche questo.

Non è possibile fermarsi a qualche cosa di Dio, escludendo altri aspetti. Cioè dire: "Io, in Dio amo il Padre", come fanno gli Ebrei, ma il Figlio non lo accettano. Mentre Gesù dice: "Chi ama il Padre, ama anche il Figlio". Quindi, bisogna amare tutta la Trinità ovviamente, bisogna amare il mistero della Trinità, bisogna amare il mistero dell'Incarnazione del Verbo. Qualche cosa del genere avviene anche a livello della fede. La fede o è totale o non è fede per nulla, perchè il motivo della fede è proprio l'autorità del Dio rivelante.

Ora Dio garantisce con la sua autorità tutti i dogmi di fede, non alcuni sì e altri no. Quindi l'eretico, non solo nega alcune verità di fede. Questo sarebbe anche poco male, si potrebbe dire. Senonché però quello che l'eretico nega con la sua parzialità, è il motivo formale della fede. Egli dice: "Il motivo formale della fede è la mia opinione, non ciò che Dio ha rivelato". Se uno amasse solo qualcosa di Dio e non tutto Dio, ancora renderebbe se stesso regola del suo amore di Dio e non la bontà di Dio, così come è in sé.

Quindi, benchè noi non abbiamo la comprensione della totalità del bene divino *ex parte obiecti*, tuttavia abbiamo una esigenza precisa, un dovere preciso di amare Dio tutto, anche se non mai tutto lo esploreremo mai tutto. Riferendo la totalità a colui che ama, cioè all'uomo, ovviamente anche secondo questo aspetto Dio dev'essere amato da tutto l'uomo, secondo tutte le sue capacità, cosicché l'uomo deve subordinare se stesso a Dio tutto e totalmente, cioè con tutte le sue facoltà e nei minimi particolari di ognuna delle facoltà.

Questo è facile da intuirsi, proprio perchè Dio è il Creatore del nostro essere, Dio ci pone nell'essere, ci fa emergere dal nulla, ci crea proprio al nulla. Ovvero senza Dio siamo un nulla. In questo senso tutto ciò che noi siamo, ci viene da Dio. Quindi secondo tutto ciò che siamo, dobbiamo tendere a Dio: quindi esigenza di totalità da parte del nostro essere soggettivo.

Riferendo poi la totalità alla relazione tra amante e amato, si può intravedere una certa esigenza, che pure c'è, ma non potrà mai essere soddisfatta, cioè una certa

esigenza di proporzionare, cioè di adeguare l'amore dell'amante alla bontà amabile dell'amato. Cioè l'amore, se fosse totale *ex parte ipsius amoris*, dovrebbe costituire una unione affettiva volitiva adeguata tra l'uomo e Dio, tra la creatura e il Creatore.

Ora, ciò purtroppo è impossibile, perchè noi non potremo amare Dio così come è amabile in Sé. Però indubbiamente c'è, per così dire, l'esigenza di tendere al massimo a questa adeguazione. Ecco perchè questo articolo si collega poi con quanto abbiamo visto dei gradi dell'amore. San Tommaso diceva che solo Dio ama adeguatamente Se stesso; i santi in cielo lo amano totalmente almeno *ex parte subiecti*; noi, ahimè, sulla terra lo amiamo solo *secundum habitum*, cioè abitualmente e però è cosa importante tendere ad attuare al massimo la nostra carità abituale.

Ecco il senso appunto dell'aspirare alla carità perfetta, il senso dei consigli evangelici, dati a tutti, anche ai laici, e quindi il Vangelo consiglia questa perfezione a tutti i cristiani e in particolare poi i religiosi si obbligano ad alcuni consigli proprio per conseguire questa particolare perfezione della carità.

L'amore di Dio, non solo dev'essere totale, ma deve essere anche infinito. E qui San Tommaso fa una meditazione. Abbiamo ancora tempo, cinque minuti, vero? Sì. Ebbene San Tommaso fa una interessante meditazione sulla infinitudine della misura in quanto sta nello stesso misurante. La distinzione fondamentale è questa. Notate bene. Ogni virtù tende a realizzare un certo modo ragionevole, una certa misura. Non c'è virtù che sia fuori misurata, nel senso essenziale della parola.

Quindi, ogni virtù, in qualche modo, tende ad essere moderata. Notate la prudenza, come dire direi quasi flemmatica di San Tommaso; doveva essere un tipo davvero flemmatico; comunque è di un equilibrio straordinario. In queste pagine in qualche modo si scopre tutta la sua pacata saggezza, il suo equilibrio prudenziale. Dice infatti San Tommaso che nessuna virtù, nemmeno quelle teologali a rigor di termini, consiste in stravaganze.

Uh, quanto mi piacerebbe che San Tommaso venisse un pochino a dirlo ai nostri profeti dei tempi moderni. Quando si parla oggi di profetismo, qualsiasi stravaganza è accreditata come un carisma, che viene direttamente dallo Spirito Santo. Invece, lo Spirito Santo non sta nelle stravaganze, ma sta proprio nella misura e nel modo, perchè Dio dispone tutte le cose secondo misura, modo e numero, come dice la Scrittura, in qualche modo anche le virtù teologali.

Questo è importante da notare, perchè ci sono alcuni che hanno interpretato anche giustamente, ma un po' semplicisticamente il trattato di San Tommaso. Ho in mente, per esempio, il bel saggio di Chesterton, mi pare che lo scrisse nel suo libro intitolato *Gli eretici*, dove se la prende con alcuni scrittori inglesi del tempo in maniera molto, molto, umoristica.

Orbene, egli dice per esempio che le virtù pagane sono delle virtù, come dire, tristi, in fondo melanconiche, cioè delle virtù poco esuberanti; stanno nel giusto mezzo, non si muovono nè di qua nè di là. Invece le virtù cristiane sono virtù estremamente, come dire, sbilanciate, perchè tendono all'infinito, sono quindi virtù che egli chiama

allegre. Ed è vero. Certo che è una battuta, capite, che esige un certo approfondimento teologico. Ma sostanzialmente è vero.

Il Chesterton giustamente si sentiva un po' accusato ingiustamente come cristiano da questi neopagani, i quali dicevano: "Voi cristiani siete tristi". Così già i pagani dell'antica Roma, accusavano i cristiani di essere nemici del genere umano, perchè poco gaudenti. Invece Chesterton dice: "No, i gioiosi siamo noi cristiani, semmai siete voi pagani o neopagani che siete ripiombati nella melanconia del *fatum*". Ed è verissimo.

Notate, il pagano è sempre triste, anche se poi si ubriaca con delle gioie apparenti, ma non ha mai la vera gioia. Solo che vedete la gioia e l'esuberanza delle virtù cristiane non consiste, diciamo così, in cose irrazionali, nell'eccesso strettamente preso, ma consiste ancora nella misura. Ma in quale misura? San Tommaso fa questa distinzione, dice: la misura, il *modus*, il modo - voi sapete come è carica questa parola latina, è quasi intraducibile -, il *modus* c'è sia nel misurante attivamente che nel misurato.

Nel misurante il modo è assoluto, cioè la misura in sè non è misurata da qualcos'altro, la misura è assoluta. Quindi la misura è misura a se stessa. Non è che sia smisurata, ma è misura in sè, in assoluto. Invece il modo, in quanto è nel misurato, non più nel misurante, in quanto è modo, si trova nel misurato, sottostante ai dettami della misura, che gli è però estrinseca.

E data questa estrinsecità della misura rispetto al modo misurato, si può in qualche modo peccare contro il modo dovuto o eccedendo nella misura o scendendo al di sotto della misura, quindi per difetto e per eccesso. Invece, raggiungendo la misura in sé, non si diventa mai smisurati; ovvero quanto più si raggiunge la misura, tanto più, in poche parole, si è misurati, si raggiunge Dio e si è virtuosi.

Quindi le virtù teologali in genere e in particolare la carità, non è che siano smisurate; sono ancora misurate, in modo tale che la loro stessa misura è il bene infinito, che è la misura misurante. Perciò la carità dev'essere infinita, la misura della carità è proprio l'infinitudine. Ma non è che con la sua infinitudine la carità divenga qualche cosa di stravagante, perchè non ha una misura al di sopra di sè, è a se stessa la sua propria misura.

Questo discorso della distinzione tra misura misurata e misurante è di fondamentale importanza. Notate bene questo. La virtù consiste sempre in un *modus*, precisamente in un *modus rationis*. La virtù non è mai smisurata, in qualche modo sproporzionata, stravagante, irrazionale. Però questo *modus rationis* o è misura a se stesso, cioè misura assoluta come avviene nelle virtù teologali, o è misurato da qualcos'altro, come avviene nelle virtù morali.

Nelle virtù morali, data l'estrinsecità della misura, si può passare il segno. Dato invece che le virtù teologali hanno la loro misura in se stesse, si può peccare per difetto, sottraendosi alla misura, ma non si può oltrepassare la misura, perchè le virtù stesse consistono in quella misura.

Ahimè, no, non ce la facciamo più. Ma, abbiamo ancora un ultimo martedì, mi pare, ahimè, sì, c'è vero? C'è ancora una lezione o no?

Chissà, poi mi aggiornerete. Comunque, se c'è, faremo ancora una *lectio brevis*, completando questa *quaestio*. Se non c'è, vi saluto e che Dio ci benedica tutti. Auguri. Buon lavoro.

Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

Amen.

Agimus Tibi gratias ...

Amen.

In nomine Patris et ...

Amen.

Grazie. Tanti auguri. Arrivederci.