

**P.Tomas Tyn, OP**  
**Corso sulla Grazia e Carità**  
**AA.1987-1988**  
**Lezione n. 22-8**  
**Prima e seconda parte**

**Bologna, 3 maggio 1988**

**Carità n. 8 (A-B)**  
(Rif.Archivio: R.a.3.22)

**Prima parte (A)**

Mp3: 22-8 lezione (A) – 3 maggio 1988  
Registrazione di Amelia Monesi

Ecco, miei cari. Adesso, quest'oggi stiamo per affrontare una domanda estremamente importante, come vi ho già preannunciato la volta scorsa, la *quaestio* 26 della II-II, che tratta appunto dell'ordine della carità. Questione di estrema importanza proprio morale e pratica.

Ai confessori raccomando moltissimo questa questione, perché in confessionale continuamente ritornano domande di questo genere. E' cosa interessante, che premetto proprio come principio che regolerà queste nostre disquisizioni. La carità contiene in sé una certa esigenza, chiamiamola così, di verità. Questa verità si esprime come un preciso ordine.

E quindi la carità ha una certa esigenza di verità. Questa verità a sua volta si esprime come un preciso ordine. Ordine che ha delle somiglianze perlomeno con una certa giustizia, cioè un certo dovere, un qualche cosa di dovuto all'altro. Quindi l'amore è dovuto all'altro in misura diversa a seconda delle circostanze diverse della persona amata, cioè soprattutto a seconda del legame diverso che collega noi alla persona amata.

Questo principio, che appena adesso vi ho enunciato e che San Tommaso ha molto a cuore, come lo si nota da questa *quaestio*, è largamente negato dalle forme odierne dello spontaneismo, che nessuno di voi ignora, una certa specie di spontaneismo che si verifica persino nelle vicende intellettuali, e si dice che intanto non ha importanza indagare che cos'è la verità; basta amare, *ama et fac quod vis*.

Anche il povero Sant'Agostino, il quale pure era, diciamo così, un volontarista, anche lui si sarebbe ben stupito della strana interpretazione che si dà a questo suo detto.

San Tommaso non solo è intellettualista nelle vicende intellettuali, ma persino nell'affettività, ha un'esigenza di intellettualità, di verità e di giustizia persino nell'affettività, nell'amore, anche nello slancio dell'amare per il prossimo e per Dio.

Quindi la stessa carità soprannaturale che indubbiamente ha il suo soggetto, come abbiamo visto, nella volontà e quindi nell'appetito intellettuale, segue le esigenze di un determinato ordine, di una certa verità e di una certa giustizia. Questo ovviamente non va per nulla a danno della carità. Vi dissi che c'è una certa somiglianza con la giustizia, non che essa sia giustizia vera e propria. E' sempre evidente che la carità è al di sopra di ogni virtù, comprese le virtù della prudenza e della giustizia.

La carità è la virtù veramente suprema tra tutte. Ma proprio perché è la virtù suprema, proprio per questo suppone tutte le altre e si lascia anche guidare da tutte le altre. San Tommaso dice, in particolare rispetto alla prudenza, che effettivamente la carità, come tutte le altre virtù, è anch'essa guidata dalla prudenza. Solo che non è guidata in modo autoritativo, bensì in modo ministeriale. Ma anch'essa è guidata, illuminata dalla prudenza.

Notate che può succedere, sia nel senso lassistico che nel senso rigoristico, che un confessore faccia molto male alle anime quando non tiene conto di questa esigenza dell'*ordo caritatis*, per esempio imponendo alle anime degli oneri che in fondo non hanno, secondo una morale obiettiva.

Abbiamo parlato l'altra volta della questione di alcune manifestazioni di amicizia che alcuni confessori esagerati potrebbero ritenere assolutamente doverose. Se uno, per esempio, diciamo così, non è particolarmente affabile con qualche persona, vuol dire che manca di carità. Non è detto, può essere così, ma non è necessariamente detto. Talvolta è persino doveroso evitare certi gesti di particolare benevolenza; in altri casi è più opportuno, consigliato. Quindi c'è tutta una casistica di cui bisogna tener conto.

Quindi si può peccare di rigorismo e si può peccare anche di lassismo, nel senso che secondo questi tali spontaneisti, basta amare, poi come si ama e quanto si ama una persona e poi in quale misura, non ha nessun peso e nessun significato. Invece San Tommaso ci tiene molto a precisare che anche la carità ha i suoi precisi doveri. Tanto è vero, lo sappiamo già dalla stessa Sacra Scrittura, che la carità non è concepita proprio come una spontaneità, perché allora la carità non potrebbe essere un qualche cosa di comandato.

Ciò che è spontaneo per definizione non è comandato. Se la carità fosse spontanea, a questo punto non ci potrebbe essere un comandamento della carità: "Tu devi amare il Signore tuo Dio, tu devi amare il tuo prossimo come te stesso". Si direbbe: "Beato te, se riesci ad amare", o qualcosa del genere. Invece, no! "Tu devi amare il Signore tuo Dio, tu devi amare il tuo prossimo". E' un dovere, è un precetto, è un comandamento. E quindi la carità effettivamente non è aliena a questa struttura, chiamiamola così, della verità<sup>1</sup> e del dovere. E' oggetto di un preciso comandamento.

---

<sup>1</sup> Infatti la verità comporta un'*adaequatio* che è effetto della volontà.

San Tommaso stabilisce nel primo articolo anzitutto il principio stesso, cioè l'esistenza, l'*an sit* di un ordine nella carità. La tesi è questa: nella carità vi è un ordine. E questo è dovuto a una considerazione nientemeno che metafisica, ossia riguardante l'essenza stessa dell'ordine e della carità.

L'ordine essenzialmente consiste in una successione secondo il prima e il poi di elementi diversi, Esso fa riferimento ad un principio, ad un qualche cosa di primo. Quindi in ogni realtà ordinata c'è sempre una certa successione, un certo prima e poi assiologico, ossia di valore, secondo una certa gradualità di valore, la quale successione però, cioè il più o il meno di valore è determinato da un qualche cosa di primo e di assoluto.

Quindi in ogni, in ogni ordine c'è una successione, secondo il prima e il poi, il più e il meno. Quando dico più e meno, ovviamente non intendo solo nel senso quantitativo, ma sempre nel senso sempre assiologico. E questo più o meno di valore è determinato sempre da un primo, che è tale in assoluto, cioè che rappresenta quel valore in assoluto.

Quindi le cose si dicono più o meno buone, in quanto più o meno da vicino imitano colui che è la bontà per essenza, cioè Dio, creatore di tutte le cose. Nella esemplarità della divina essenza si riesce ad afferrare abbastanza bene l'ordine delle cose nell'universo. In fondo è qui espressa almeno una parte, la parte attributiva direi della *analogia entis*, che si fonda sull'attribuzione.

Quindi Dio è la pienezza dell'essere e ogni essere è perfetto in relazione al suo avvicinarsi più o meno a quella pienezza. Sicché, San Tommaso dice che, convertendo le parti, vale anche inversamente che dove c'è un principio assoluto con dei correlati, questi correlati si ordinano sempre tra loro a seconda del loro rapporto a tale principio. Questa conversione è lecita perché si tratta di una vera e propria definizione dove il definendo e il definiente si equivalgono.

Quindi dove c'è un principio assoluto con dei correlati, questi correlati o derivati dal principio si ordinano tra loro a seconda del rapporto che assumono al principio stesso. Ora è proprio questa la situazione della carità. Nella carità abbiamo visto che l'oggetto materiale principale sommo è anche l'oggetto formale della carità, cioè Dio.

Quindi la carità ama Dio in quanto è Dio, Dio *ratione ipsius Deitatis*, ama Dio in ragione o in virtù della sua stessa deità, così come si rivela alla mente umana nella fede, cioè così come è soprannaturalmente a noi rivelata. Dio nella sua bontà trinitaria, Dio nella sua bontà soprannaturale è l'oggetto della carità. Però, se Dio è oggetto della carità in sé, lo è anche nelle sue partecipazioni. Quindi lo è anche nelle anime che possiedono Dio per partecipazione soprannaturale di grazia e di gloria.

Perciò c'è un principio, Dio in sé, nella sua essenza, e ci sono dei correlati, cioè coloro che sono partecipi soprannaturalmente di Dio tramite la vita di grazia o, per descriverlo in maniera più ampia come è giusto, coloro che in qualche modo possono diventare partecipi della vita divina partecipata.

Ma una cosa rimane sempre del tutto indubbia e cioè che la carità formalmente tende a Dio, in quanto è principio della beatitudine sulla cui comunicazione si fonda

l'amore amicale della carità stessa. Il fondamento della carità, sia verso Dio che verso il prossimo, è sempre Dio beatificante, Dio oggetto della beatitudine, oggetto dell'atto beatifico, oggetto della visione beatifica, anche là dove ancora non si è giunti alla visione, dove si è in via, come capita a noi quaggiù sulla terra.

E così è necessario che negli oggetti della carità si rispetti un certo ordine secondo la relazione al principio di tale amore, che è Dio. Tutti, Dio, angeli e uomini, partecipano dello stesso bene che costituisce l'amicizia, dello stesso bene che è Dio, Dio in Sé, Dio nelle sue partecipazioni. Però proprio questo fatto che solo Dio è essenzialmente Dio, mentre ogni creatura razionale non può essere che Dio per partecipazione, questo stesso fatto della distinzione del per sé, del per essenza e del per partecipazione, fa sì che ciò che è per partecipazione si subordina, a seconda del suo grado appunto di partecipazione, a ciò che è per essenza. Quindi nella carità vi è dunque un determinato ordine.

San Tommaso precisa alcune questioni connesse con questa domanda sulla esistenza stessa dell'*ordo caritatis*. Anzitutto, perché la carità è ordinata più di ogni altra virtù? Questo soprattutto perché il privilegio della carità è quello di avere un rapporto particolare con il fine ultimo soprannaturale. La virtù che ci mette in relazione al fine ultimo soprannaturale è la carità e in fondo solo la carità; anche la fede e la speranza lo fanno, ma solo in quanto formate dalla carità.

Quindi, il nostro rapporto con Dio, fine ultimo, è dato proprio nella carità. Ecco perché, dato che la carità più di ogni altra virtù raggiunge il primo principio ordinante, la carità più di ogni altra virtù deve essere ordinata, proprio perché giunge al principio secondo il quale ogni ente, ogni bene, ogni valore si ordina.

Uno si potrebbe chiedere: perché mai non è ordinata anche la fede? San Tommaso dice anzitutto che non è vero che la fede non sia ordinata. Tant'è vero, e l'avete visto nel trattato *De fide*, che la fede tratta di tutte le cose, cioè di Dio e anche delle creature. Però anch'essa sempre sotto quel determinato oggetto formale, che è Dio, in quanto si rivela nel mistero della sua deità.

Quindi, il mistero di Dio che si rivela all'uomo è la ragione per cui entrano nella fede non solo Dio, ma anche le creature. Entra nella fede per esempio l'umanità di Cristo, ma entra l'umanità di Cristo in vista, diciamo così, del mistero di Dio, sotto l'aspetto del mistero di Dio, che contiene in sé anche il mistero della salvezza tramite l'Incarnazione.

Quindi l'umanità di Cristo non va isolata nella fede, non è un dato a sè stante, è proprio un dato in qualche modo proteso verso la divinità. Così anche, non so, la maternità divina di Maria. La maternità di Maria è certamente un qualche cosa di creato. E tuttavia è una maternità divina e solo in quanto divina, cioè in quanto attinente al divino, rientra nella fede.

In maniera molto più lontana, remota, c'entrano tutte le creature, in quanto create da Dio, perché la creazione, oltre che essere anche un dato proprio filosofico, cioè che si può eruire per opera della sola ragione, è anche un qualche cosa che può essere visto alla luce della fede e così ogni creatura entra in qualche modo nell'oggetto

formale della fede. Quindi non è vero che la fede non sia ordinata. Anche nella fede c'è un certo ordine.

Solo che San Tommaso, per spiegare che la carità è ancora più ordinata della fede, fa leva sul fatto che, mentre la fede è una conoscenza, quindi in fondo una rappresentazione concettuale, la carità al contrario è un *appetitus*, cioè una tendenza al bene come è in sé. E i concetti si ordinano a seconda dell'ordine insito nella realtà. Ecco la ragione per cui la carità è più ordinata, perché la carità più da vicino giunge proprio alla stessa realtà primariamente ordinata, mentre il concetto si ordina a seconda della realtà, in quanto esso rappresenta veracemente la realtà stessa, la *res*.

Tuttavia la carità, presa non *ex parte obiecti*, cioè non considerata secondo il bene attinto da essa, il bene oggettivo al quale la carità si porta, ma considerata dalla parte del soggetto, *ex parte subiecti*, cioè dalla parte dell'atto volitivo soprannaturale, dell'atto della carità, la carità, più che ordinante è ordinata a sua volta, in quanto la ragione, elevata soprannaturalmente dalla fede e dai doni dello Spirito Santo, la ragione soprannaturalmente illuminata ci fa capire che l'ordine soprannaturale è quello.

Quindi, sotto un certo aspetto la carità è più ordinata della fede; ma sotto un altro la ragione soprannaturalmente elevata, cioè appunto la fede e i doni intellettuali dello Spirito Santo, ordinano la carità, *ex parte subiecti*.

Dopo aver stabilito che la carità è di fatto ordinata, cioè che vi è un ordine nella carità, è necessario stabilire il primo e principale oggetto della carità, che è appunto Dio. Il primo e principale oggetto della carità non può che essere Dio.

E ancora una volta San Tommaso muove dall'amicizia, cioè dalla carità in quanto è amicizia, e dice che ogni amicizia riguarda principalmente ciò in cui si trova pienamente realizzato quel bene sulla cui comunicazione essa si fonda. Pensate a questo. Cioè ogni amicizia riguarda principalmente ciò in cui si trova pienamente, oserei dire essenzialmente, quel bene sulla cui comunicazione l'amicizia stessa si fonda.

E San Tommaso fa anche degli esempi. L'amicizia politica riguarda principalmente i governanti, ai quali è dovuta fedeltà e obbedienza dei sudditi. Questo è attinente un po' al sistema feudale. Noi non promettiamo obbedienza né a Craxi né a Andreotti. Ma, ad ogni modo, il fatto è che, che in qualche modo la *communicatio beatitudinis* che consiste nella associazione politica, questo bene diciamo così della convivenza politica, è realizzato diversamente nel cittadino privato e nel governante.

Quindi in qualche modo i cittadini, se fanno leva sulla loro amicizia non quella privata o personale, si capisce, ma sulla loro amicizia politica in quanto tale, si ordinano ai loro governanti. Notate l'elevata concezione che San Tommaso, seguendo Aristotele, ha della vita politica. In fondo la vita politica dovrebbe essere interamente fondata sull'amicizia.

Perciò, da questo esempio dell'amicizia, che lega il cittadino a quella persona alla quale è stato affidato il governo della città, cioè l'amministrazione del bene comune, l'amicizia politica con questa subordinazione del cittadino privato al governante, anche nell'amare, cioè proprio nell'amicizia, non solo nell'obbedire, rivela questo assioma, possiamo dire, perché veramente è un principio in sé evidente. E cioè

quel bene che costituisce nella sua comunicazione l'amicizia, si trova pienamente realizzato in coloro che sono di diritto oggetto principale dell'amicizia medesima.

Quindi, quanto più perfetta è la realizzazione del bene amicale in un soggetto, tanto più degno di amore è quel determinato soggetto. Ora, l'amicizia della carità è interamente fondata sulla comunicazione di quella beatitudine, che consiste essenzialmente in Dio come nel suo principio, dal quale essa deriva a tutti coloro che sono capaci di prendere parte in essa e perciò principalmente e massimamente deve essere amato con carità Dio, come la causa stessa della nostra beatitudine, mentre il prossimo è amato come chi ci è associato nella stessa partecipazione del bene beatificante.

Riassumiamo ancora questo concetto, che mi pare estremamente importante. Rifacciamoci un po' a quel commento di Giovanni di San Tommaso sul costitutivo dell'ordine soprannaturale. L'ordine soprannaturale è costituito dalla beatitudine divina, in quanto divina. Questa beatitudine divina consiste nell'atto della visione intellettuale dell'essenza di Dio.

Ora Dio vede la sua essenza. Egli, infatti, è una identità reale dell'atto di conoscere, di colui che conosce e dell'oggetto, che è conosciuto. E questo ovviamente è proprio di Dio. Solo Dio, atto puro di essere e di pensare, può consentire questa coincidenza reale, questa identificazione reale dell'atto di conoscere, del soggetto che conosce e dell'oggetto che è conosciuto.

Tuttavia, dato che anche in Dio c'è *secundum rationem* cioè solo secondo ragione, uno sdoppiamento di soggetto e di oggetto, è possibile considerare la visione beatifica che Dio ha di Se Stesso, della sua essenza, sotto un duplice aspetto: *ex parte obiecti* ed *ex parte subiecti*. *Ex parte subiecti* è lo stesso atto di visione, che è l'essenza di Dio, l'essenza increata incomunicabile nel suo essere a qualsivoglia creatura razionale o no.

E sotto quell'aspetto solo Dio è beato per essenza. C'è un altro aspetto però. E cioè che l'oggetto di quella divina beatitudine è l'oggetto che è Dio. Ora Dio è in grado non di comunicare il suo atto di essere increato ad altre creature, ma è in grado di elevare le creature razionali alla contemplazione di quell'oggetto sommamente intellegibile della sua divina essenza.

E in questa elevazione, in questo rapportare da parte di Dio le creature razionali a Sè, Dio come oggetto da contemplare, in questo atto di rapportare da parte di Dio a Sé la creatura razionale, si costituisce l'ordine soprannaturale partecipato: la *participatio* appunto *divinae naturae*.

Quindi, il bene amicale, comune a Dio e a noi che Lo amiamo con amore di carità, è questo: possedere in qualche modo l'intenzione della divina essenza. E' l'*intentio*, nel senso di "tendere in" sia intellettivamente che affettivamente. Possedere l'intenzione della divina essenza. Solo che questa *intentio divinae essentiae* Dio solo la possiede per essenza, per identità. Noi la possediamo per partecipazione, perché siamo soggetti conoscenti ed amanti protesi a quell'oggetto, ma mai identici con quell'oggetto, nemmeno nella visione beatifica proprio attuata.

In questo senso ovviamente, dato che il fondamento di questa *communis unio*, di questa comunione tra Dio e noi e l'intenzione della divina essenza, e dato che questa stessa intenzione si trova per essenza, cioè pienamente, solo in Dio, non c'è dubbio che il principio in questo *ordo caritatis*, in questo ordine di amicizia, è Dio e solo Dio.

Quindi, c'è una ragione metafisica estremamente cogente per cui il primo oggetto da amare nell'ordine degli oggetti materiali, è Dio, proprio perché il motivo stesso dell'amicizia, cioè la divina essenza, solo in Dio si trova realizzata pienamente ed essenzialmente. Nelle creature razionali, anche nelle più sublimi, si trova realizzata questa intenzione della divina essenza solo partecipativamente, il che vuol dire limitatamente. Abbiate sempre presente il concetto di *participatio* come *partem capere*, *partem delinquere*. Cioè prendere solo in parte. La partecipazione implica sempre parzialità.

A questo punto c'è un interessante *ad primum*. Se è vero che Dio dev' essere amato come il primo oggetto da amare, come è possibile allora che San Giovanni ci dice che chi non ama il prossimo non ama nemmeno Dio? Sotto un certo aspetto sembra che San Giovanni voglia insinuarci che bisogna amare prima il prossimo e poi ci si estende ad amare Dio.

Quindi il prossimo sarebbe più importante, sarebbe primario nell'amore di carità? Dio sarebbe un passo susseguente, come ogni tanto si vede anche in chiesa. Ahimè, mi rimarrà impresso per parecchio tempo. In Germania vidi una certa pubblicità. Non so se avete presenti, come si può dire, questi manifesti. Manifesti, giusto, no? Questi manifesti, anche in chiesa, esposti in bacheca.

E c'era uno di quei manifesti che diceva appunto prima ama il tuo prossimo, e poi dopo l'amore di Dio verrà da sé, o qualcosa del genere, insomma. Sono rimasto proprio quasi fulminato, miei cari. E si rifacevano effettivamente a San Giovanni, con una certa faccia tosta, bisogna pur dirlo.

Ebbene, S.Tommaso si fa questa obiezione Però risponde dicendo che evidentemente quello che sembra volerci suggerire S.Giovanni sotto un aspetto è vero, quando ci dice: tu, che non ami il prossimo che vedi accanto a te, come puoi pretendere di amare Dio che non vedi. Ma sotto un aspetto primario e essenziale ovviamente è sempre Dio che va amato anzitutto.

Quindi io non posso dire: amo il prossimo, se il mio cuore, insomma la mia anima non possiede la *participatio divinae naturae*. Se non possiede soprattutto la *intentio affectiva* della divina essenza e del divino bene.

Ora, San Tommaso fa questa distinzione. La causa dell'amore è duplice. Anzitutto è lo stesso bene amato come il motivo per cui si ama. Il motivo dell'amore è lo stesso bene amato condiviso tra gli amici, come abbiamo visto. E poi la seconda causa dell'amore è di tipo cognitivo e cioè consiste nella visione del bene come la via che conduce all'amore.

Notate bene la distinzione di questi due aspetti. La causa vera e propria dell'amare è il bene in sé; la condizione necessaria *sine qua non* è la conoscenza di quel bene per poter amare, perché come si dice giustamente *nihil volitum nisi praecognitum*.

Quindi ci sono due motivi dell'amare. Uno è una vera e propria causa, cioè il bene, che è il fine dell'amore. E poi la conoscenza di quel bene senza la quale ovviamente la volontà non può essere motivata. Allora la conoscenza non è ciò che costituisce la volontà tendente al bene, è il bene stesso che si fa amare; la conoscenza è solo ciò che congiunge il bene con la volontà, in qualche modo fa da tramite.

Ora, il prossimo è colui che per primo incontriamo sulla via dell'amore, senza che perciò stesso esso sia più amabile in sé, e così chi non ama il prossimo visibile si può pensare che non ami nemmeno Dio, oggetto più remoto e più perfetto ed amabile in sé.

E' facile l'applicazione di questa distinzione, cioè per quanto concerne il bene amato in sé, obiettivamente parlando, è evidente che Dio è il primo bene da amare e il prossimo segue dopo Dio.

Per quanto invece concerne proprio la conoscenza del bene, sotto quell'aspetto ristretto particolare della conoscenza, il prossimo effettivamente ha una certa precedenza su Dio, nel senso che il primo che viene conosciuto è appunto il nostro prossimo e si può allora pensare che se uno non si commuove dinnanzi al suo prossimo, che ha vicino, è difficile che la sua anima si muova a amare anche Dio che non è immediatamente visibile.

Quindi Dio è solo in questo ordine di conoscenza, al quale d'altronde lo stesso San Giovanni fa allusione esplicita. Cioè dice: come tu puoi pretendere di amare Dio, che non vedi, se non ami nemmeno il prossimo, che vedi. E' questione di non vedere e di vedere. E quindi questa priorità relativa del prossimo, si colloca sul piano della conoscenza.

L'amore è fondato sulla somiglianza. Ebbene, la nostra somiglianza con Dio è la causa della somiglianza che abbiamo col prossimo. E così anche a causa della stessa somiglianza, dobbiamo amare prima Dio e poi il prossimo. Infatti ci potrebbe essere questa capziosa obiezione che dice: in fondo, tra noi e Dio c'è una bella dissimilitudine; invece il fratello, il prossimo, mi è simile, è della stessa specie umana.

Orbene, San Tommaso dice che bisogna però avere un pensiero non solo, diciamo così formale, univoco, ma anche causale e analogico. Cioè renderci conto che in fondo la stessa somiglianza che io ho con il mio prossimo, o quella che noi abbiamo tra noi come persone umane, questa stessa somiglianza deriva dalla somiglianza di tutti noi rispetto a Dio. Quindi anche sul piano naturale, la stessa nostra somiglianza reciproca è fondata sulla somiglianza di ciascuno rispetto a Dio, sulla somiglianza della natura umana comune a tutti gli individui umani con la natura divina. L'uomo è stato proprio creato *ad imaginem et similitudinem Dei* e questo lo caratterizza come uomo.

Ecco perché anche sotto questo aspetto direi naturale, che è fondante rispetto alla potenza obbedienziale dell'ordine soprannaturale, aspetto previo all'ordine soprannaturale, si può dire che c'è una certa precedenza di Dio, causa della stessa natura umana nell'opera della creazione, rispetto alla nostra consociazione reciproca, nella stessa natura umana razionale e quindi simile a Dio.

Detto questo, cioè detto che Dio è il primo oggetto da amare secondo l'amore di carità, il primo bene che ha diritto di essere amato con questa priorità, da ciò deriva il singolo uomo che ama. Vedete come si sposta la visuale. Siamo dalla parte dell'oggetto. Per ora ci siamo fermati solamente sull'esistenza dell'ordine nella carità. E poi su Dio, principio di tale ordine.

Adesso spostiamo, diciamo così, lo sguardo verso l'uomo che ama, cioè verso la persona umana, la creatura che ama. Orbene, da questo punto di vista, dato che Dio è il primo oggetto amabile, l'uomo deve amare Dio addirittura di più di se stesso. Quindi, data la priorità di Dio nell'ordine dell'amore di carità, rispetto ad ogni creatura, rispetto ad ogni persona creata, angelica o umana che essa sia, l'uomo deve amare Dio persino di più di se stesso, in qualche modo prima di se stesso bisogna che amiamo Dio, prima di noi stessi bisogna che amiamo Dio.

Pensate un po' a quel bel detto, a quella intuizione agostiniana che dice appunto *Deus intimior intimo meo*. Mi piace questo comparativo del superlativo: *Deus intimior*, cioè Dio, che è più intimo a me di quanto non riesca a esserlo io rispetto a me stesso. Ciò rientra di nuovo un po' in quella visione della somiglianza. All'origine dell'amore c'è sempre una certa unità. L'amore è sempre unitivo, scaturisce dall'unità e si porta all'unità.

Orbene, in qualche modo è vero ciò che poi San Tommaso dirà paragonando l'amore del prossimo all'amore che dobbiamo avere per noi stessi. Cioè noi, con noi stessi, abbiamo non solo una unione ma una unità, c'è una identità, noi siamo noi stessi. Gli altri sono associati a noi stessi nella stessa specie umana, ma non sono lo stesso individuo numericamente identico con noi.

Invece rispetto a Dio c'è un discorso metafisicamente diverso. Cioè è vero che Dio è numericamente ovviamente distinto da noi. Però Dio è la stessa causa, la stessa origine della nostra sostanzialità umana, e quindi più uno ancora della nostra unità, se volete. Perché? Perché in Lui c'è l'origine della nostra unità con noi stessi, della nostra identità umana.

C'è anzitutto in questa, in questo articolo terzo, c'è anzitutto una, un principio che San Tommaso cita e cioè dice anzitutto citando Sant'Agostino che il motivo per cui si ama con l'amore di carità è, come abbiamo visto, sempre Dio, Cioè si ama per Dio, a causa di Dio. *Propter quid unumquodque et illud magis*, ma ciò per cui qualche cosa è ed è costituito, ciò è tale ancora maggiormente della cosa costituita.

Il costitutivo formale è più tale della cosa stessa. In fondo, questo è un principio molto platonico. L'esigenza di Platone è proprio quella di dire che le Idee, *Eide*, sono proprio quelle determinate cose di più di quanto non lo siano le stesse cose *aisthetikà*. Vi ricordate nella Storia della filosofia la vicenda della cavallinità? Ci sono i cavalli estetici, concreti, quindi sensibili, e c'è l'idea della cavallinità. Secondo Platone la cavallinità è più cavallina di quanto non lo siano i singoli cavalli estetici, cioè sensibili. Vedete. Questo è il punto. *Propter quid unumquodque et illud magis*.

Quindi la causa è più tale dell'ente che essa causa. Quindi, siccome il motivo dell'amare è Dio, cioè si ama per Dio, ovviamente, Dio è da preferirsi anche allo stesso

soggetto amante. Ecco perché è Dio che motiva l'amare del soggetto. Quindi il soggetto che ama, si suppone sempre con amore di carità, ama in virtù di Dio, ed è costituito amante soprannaturalmente per opera di Dio e perciò ovviamente Dio è da amare più ancora del soggetto stesso. Questa è una premessa, diciamo così universale, al discorso.

Adesso vediamo in particolare l'argomento di questo articolo. Ora, c'è una fondamentale distinzione, soprattutto è molto opportuna. Si distingue un duplice tipo di comunicazione dei beni tra Dio e la creatura e quindi un duplice tipo di amore, cioè l'amore naturale e l'amore soprannaturale.

Anzitutto dunque la comunicazione dei beni naturali da Dio all'uomo, che pure già stabilisce un amore di Dio. Orbene, sotto questo aspetto della comunicazione del bene dell'essere naturale da Dio alle creature, non solo l'uomo nell'integrità della sua natura umana, ma ogni creatura, ciascuna a modo suo, ama Dio sopra ogni cosa: gli angeli intellettualmente, gli uomini razionalmente, gli animali sensitivamente, le piante vegetativamente e via dicendo, insomma, non ha importanza.

Quindi ogni essere di ogni grado ama in qualche modo Dio, ama nel senso molto vasto della parola ovviamente, prendendo amare come un *appetitus*, insomma, un tendere. Solo l'angelo e l'uomo ovviamente sono in grado di amare con volontà, cioè con benevolenza; le altre creature amano in maniera quasi, anzi senza quasi, inconscia. Persino gli animali, che hanno una forma di conoscenza, amano senza riflettere sul loro amare.

Quindi ogni creatura, in qualche modo, è in uno stato di *reditus ad Deum*. San Tommaso riprende qui di nuovo ovviamente il discorso della corrispondenza tra l'ordine delle cause e l'ordine dei fini, che è estremamente caro al neoplatonismo. Cioè all'ordine delle cause efficienti corrisponde l'ordine dei fini. Quindi, essendo Dio la causa efficiente prima di ogni essere, per ogni essere di qualunque grado Dio è anche la causa finale ultima, quindi *finis ultimus creaturarum*.

E questo ha anche un fondamento metafisico. Che è questo: ogni parte ama per natura connaturalmente di più il bene comune del tutto, che il suo bene particolare proprio. Per ogni parte, se essa è parte di un tutto, secondo la sua natura, come per esempio l'uomo nella integrità della sua natura, vale sempre questo discorso, che ogni parte secondo la sua natura integra, tende a preferire il bene comune del tutto al bene particolare suo, a meno che non sia in qualche modo corrotta la sua natura, come è avvenuto per l'uomo in cui c'è il peccato delle origini.

E' vero che nel mondo umano siamo ben lontani da questa naturale tendenza, perché subentra quello che si chiama l'egoismo, per cui uno non ama anzitutto il bene comune, ma ama prima di tutto se stesso e poi del bene comune ne sarà quel che ne sarà. Pensate solo alla convivenza politica attuale, dalla parte sia dei governati che dei governanti. La spartizione della grande torta, come si dice.

Invece, all'origine di questo tipo di amore, di ogni tipo di amore, c'è sempre un certo subordinarsi della parte rispetto al tutto. Questo è manifesto persino, in maniera abbastanza concreta: ogni parte ha una inclinazione principale all'azione comune in vista del bene comune, sia nella natura che nella società politica. Per esempio, i

cittadini sacrificano la loro proprietà e persino la loro vita per il bene comune della Patria. Così almeno dovrebbe essere.

San Tommaso su questo non ha dubbi. Checché ne dicano i nostri pacifisti contemporanei, che benedicono gli alpini, ma non le loro armi. Non so se avete sentito parlare di questa polemica. Ad ogni modo, il fatto è che, San Tommaso non ha dubbi. Il cittadino deve subordinare sia i suoi averi, quindi, diciamo così, la sua proprietà privata, e persino la sua vita al bene comune della società in cui vive.

E così in maniera più estesa tutto l'universo, non solo in senso cosmologico, ma oserei dire l'universo metafisico, cioè l'universo che è l'ente in quanto è ente. Capite. L'ente analogicamente strutturato è pervaso da un amore in cui ogni ente finito tende al di là del suo limite, della sua finitezza, a quell'ente per la cui limitazione esso si è costituito.

Tutti gli enti sono enti per partecipazione di quell'ente che è di per sé sussistente, cioè che è sussistente in virtù del suo stesso essere. Ogni ente è limitato, deriva dalla limitazione dell'ente in assoluto. Pensate alla quarta via di San Tommaso. Quando si legge quell'articolo non bisogna attaccarsi agli schemi cosmologici, anche se San Tommaso sembra suggerirli, ma li suggerisce più a titolo di esempio che altro.

Bisogna vedere proprio lo schema della quarta via, ovvero la *analogia entis*, dove la limitazione partecipativa dell'ente deriva da quell'ente che è in sé infinito e assoluto e dalla cui limitazione aggiunta in un secondo tempo alla *ratio entis*, nasce poi l'ente finito e limitato.

Quindi l'ente in qualche modo finito vede in se stesso la sua origine che trae dall'ente totale, globale, dall'ente assoluto. E in questo senso ogni ente finito, proprio amando anche se stesso, in genere amando, tende a oltrepassare i limiti della sua propria identità riallacciandosi trascendentemente, cioè al di sopra di sé, riallacciandosi all'origine del suo stesso essere, e oserei dire anche all'origine esemplare della sua stessa essenza, senza cadere spero nel platonismo. Va bene, carissimi. Vi lascio i vostri cinque minuti di riposo.

## **Seconda parte (B)**

... Già sul piano naturale c'è una certa partecipazione dell'ente. Giustamente vi è stato detto che la partecipazione implica causalità. Questo è molto importante. L'ha analizzato il caro Padre Cornelio Fabro nei suoi poderosi scritti sul tema suddetto, cioè sul tema proprio della partecipazione e della causalità. Non sono la stessa cosa. Partecipazione e causalità non si identificano. Però ciò che è per partecipazione, è causato da ciò che è per sé<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Per essenza.

Ora bisogna sempre vedere in questa analogia dell'ente, come le creature sono partecipazioni di Dio e derivati causali, cioè effetti di Dio Creatore. Ora, ogni creatura, essendo in qualche modo proceduta dalla volontà di Dio, dopo che è proceduta dall'amore di Dio, ovviamente procede da tale amore secondo l'oggetto formale di quell'amore.

Ora, l'oggetto formale dell'amore di Dio è ancora Dio stesso. Ecco il motivo per cui tutte le creature si orientano a Dio, perché procedono da Dio secondo volontà divina, volontà divina indirizzata all'essenza divina; perciò solo nell'essenza divina ogni creatura trova il suo fine ultimo.

Allora, in Dio le creature avvertono in qualche misura la pienezza di quell'essere che esse stesse possiedono solo in parte. Ogni creatura, anche quelle non conoscenti, ha una certa oscura avvertenza appetitiva che in Dio c'è la pienezza di quell'essere che esse hanno solamente in parte. Dico avvertenza oscura ovviamente perché non tutte le creature sono conoscenti, anzi poche sono purtroppo lo sono.

E perciò amano di più il tutto dell'essere, che è Dio, che non la parzialità di essere che si trova nelle creature medesime. Ora il secondo tipo di amore o di comunicazione di beni da Dio alle creature, è quello ovviamente soprannaturale. Ma, secondo la comunicazione dei doni soprannaturali di grazia nell'amicizia della carità, *a fortiori*, cioè a maggior ragione, a più forte ragione, si verifica l'amore di Dio sopra ogni cosa, compreso il bene particolare dell'uomo. Cioè si verifica questa esigenza della superiorità di Dio nell'essere amato rispetto all'uomo stesso. L'uomo deve amare con carità Dio più che se stesso, perché Dio è il bene comune in cui la beatitudine si trova come in un principio.

Riprendiamo ancora questo tema. La carità è amicizia, amicizia soprannaturale fondata sulla comunicazione di un bene soprannaturale. Quel bene soprannaturale comunicato e fondante l'amicizia della carità è appunto Dio beatificante. Ora quel Dio beatificante si trova realizzato in noi partecipativamente; in Sé si trova realizzato essenzialmente<sup>3</sup>. Si trova realizzato in noi come nei suoi effetti e derivati; si trova realizzato in Sé come in un principio.

Di nuovo c'è questa struttura fondamentale della partecipazione, non della partecipazione dell'ente, ma questa volta della partecipazione di quell'ente sommo che è Dio. Dio che si comunica partecipativamente alle sue creature. Quindi il bene divino fondante l'amicizia con Dio, si trova principalmente in Dio, derivatamente in noi stessi e nel nostro prossimo, che ci ha associato nello stesso amore.

Una cosa importante da notare è questa, cioè che Dio, oltre ad essere la causa della partecipazione e della beatitudine, è causa degli stessi soggetti partecipanti secondo tutto il loro essere. Questo aspetto infatti non ce lo dimenticheremo, e non bisogna dimenticarselo mai, cioè che lo stesso ordine soprannaturale presuppone l'ordine naturale, quello che negano proprio i nostri pseudosoprannaturalisti. E invece la grazia suppone la natura.

---

<sup>3</sup> Per essenza.

Quindi c'è una certa dipendenza della grazia dalla natura, non in ciò che è la grazia, perchè la grazia è Dio stesso, ma nel modo in cui la grazia si realizza per partecipazione. Perchè ciò che<sup>4</sup> è per partecipazione è accidentalmente in un soggetto sostanziale preconstituito, e quindi vi inerisce.

In questo senso, vedete la profondità della partecipazione soprannaturale, perchè nella partecipazione della grazia c'è da un lato la comunicazione del bene divino, in quanto è divino, a persone umane, ad anime umane, ma c'è anche prima di questa partecipazione, la partecipazione che fonda la creazione, cioè la costituzione nell'essere delle stesse anime prima che ricevano l'essere accidentale e soprannaturale della partecipazione della divina natura.

Vedete dunque come da Dio ci derivano entrambi gli esseri. Quindi tutto il nostro essere, se così volete, ci deriva da Dio: anzitutto l'essere naturale, nell'ordine della creazione, e ci deriva da Dio anche l'essere partecipato, che è l'essere stesso di Dio, ovvero l'ordine della grazia e della gloria, l'ordine soprannaturale.

San Tommaso ne parla nel III Libro delle *Sentenze*, nella distinzione 29, articolo 3, nel *corpus articuli*, che adesso vi leggerò. Dice così. Il nostro bene. L'ho tradotto dalle Sentenze, spero in maniera abbastanza intelligibile. Dice così: "Il nostro bene si trova perfettamente in Dio come nella causa universale, prima e perfetta di tutti i beni. E perciò il bene nel suo stesso essere ci piace di più che il bene partecipato in noi".

Il nostro stesso bene, non un bene alieno, no, no, il nostro stesso bene si trova in Dio in maniera principale, cioè come nella causa. E lo stesso bene ci piace di più nella sua essenza. San Tommaso dice: nel suo essere. Lo stesso bene, che noi pure possediamo limitatamente, ci piace di più nella sua essenza piuttosto che nella nostra partecipazione a quella essenza, che mai totalmente possederemo.

Perciò, con lo stesso amore naturale, l'uomo ama Dio più di se stesso. Quindi, già nell'ordine naturale, l'uomo ama Dio più di se stesso. E ogni creatura, come abbiamo visto qui nella *Summa*, ama Dio più di se stesso. Siccome poi la carità porta a compimento la natura, la carità è sempre perfezionante rispetto alla natura. Siccome la carità porta a compimento la natura, anche secondo la carità l'uomo ama Dio al di sopra di se stesso e al di sopra di ogni bene particolare.

Quindi, mentre amiamo l'essere per essenza più che l'essere per partecipazione sul piano naturale, amiamo Dio per essenza più del Dio per partecipazione sul piano soprannaturale. La carità però, dirà San Tommaso, aggiunge alla dilezione. Mi piace tradurla come dilezione, non so se esiste proprio nella lingua italiana comunemente parlata, *dilectio*, esiste vero dilezione, no? Perchè implica nell'affettività una certa scelta, la *electio*, un certo preferire affettivamente.

Ad ogni modo la carità aggiunge alla dilezione naturale una certa associazione nella vita di grazia, un certo essere consociati con Dio e con il prossimo nella partecipazione dello stesso bene, non più in un bene analogo, ma nel bene identico. Non si tratta più di una *analogia entis*. Infatti come Dio ha l'essere infinitamente, così io ho

---

<sup>4</sup> Ciò che qui è per partecipazione, perchè anche la sostanza creata è ente per partecipazione.

l'essere finitamente, ma l'essere di Dio è essenzialmente diverso dall'essere mio. Invece nella carità, è vero che io possiedo finitamente quel bene che Dio possiede infinitamente, ma il bene che Dio possiede infinitamente e che io possiedo finitamente, è lo stesso bene. E' questo è il punto.

In questo senso la carità aggiunge alla semplice dilezione, al semplice amore naturale, questo aspetto amicale della *societas amicorum*, della parità di amici e compartecipi non di beni simili, ma dello stesso bene, dell'elevazione proprio nell'ordine soprannaturale, l' elevazione della creatura razionale allo stesso bene che è il bene di Dio.

Allora, proviamo a riproporre ancora questo, questo schema globale. L'ordine della grazia e della gloria, cioè l'ordine soprannaturale, presuppone l'ordine naturale. Entrambi questi ordini hanno la loro radice in Dio, ma diversamente. L'ordine naturale è meno perfetto, ma più fondamentale. Prima bisogna che l'uomo sia costituito nella sua natura per poi poter rivestirsi della grazia, per poter essere santificato.

Quindi, c'è anzitutto l'ordine naturale, nel quale però c'è questa imperfezione che l'uomo, come ogni creatura, riceve da Dio non l'essere di Dio, ma un essere simile a Dio, però *toto coelo* diverso da quello che è Dio, solo analogicamente identico. Però già questo amore così imperfettamente fondato, perchè non consente una vera e propria comunione, questo amore così imperfettamente fondato, è un amore trascendente, cioè un amore in cui la creatura, proprio perchè ama la sua perfezione, la ama come sua di più nell'Altro paradossalmente, che in se stessa. Perchè più nell'Altro che in se stessa? Perchè quell'Altro è l'origine di quella stessa sua perfezione in quanto sua. Vedete il senso dell'agostiniano *Deus intimior intimo meo*.

Vi vedo assenzienti e quindi mi faccio coraggio, perchè penso che abbiate capito il punto, che è molto difficile da spiegare. Ora, una volta stabilito l'ordine della naturale partecipazione dell'ente, subentra quell'altra elevazione appunto alla stessa divina beatitudine, che è costitutiva della partecipazione intenzionale, e non potrebbe essere altrimenti, dell'essere che non è più l'essere creato, ma è lo stesso essere increato, che è Dio, cioè Dio veramente comunica Se Stesso alle creature.

Perciò nella seconda partecipazione, abbiamo una dipendenza quanto all'esistere dalla natura, perchè la grazia può esistere solo in soggetti già costituiti naturalmente. Però una perfezione infinitamente superiore nel bene partecipato, in quanto il bene che viene dal partecipato soprannaturalmente è lo stesso identico bene di Dio. Non è più semplicemente un bene analogo o simile, è lo stesso identico bene di Dio. Seppure rimane vero che quel bene che è Dio, è infinitamente ed essenzialmente presente in Dio, nella Trinità Santissima, e finitamente e derivatamente presente nella creatura razionale. Però il bene rimane lo stesso nella sua essenza intenzionale.

E così vedete, in base a questa struttura della partecipazione, la duplice partecipazione di natura e di grazia, sia nell'ordine naturale che in quello soprannaturale, che risulta questo anelito trascendente dell'amore: ogni amante limitato, finito, ama al di là dei beni finiti il bene infinito, cioè il bene in assoluto, ama in ultima

analisi Dio. Vedete, persino nei peccatori in qualche modo è implicito un amore di Dio, seppure, diciamo così, ovviamente non corretto.

In essi Dio è considerato non come fine ultimo, formalmente preso come tale, perchè le loro azioni sono motivate diversamente. Però, in fondo, anche se pongono il fine ultimo in un bene creato limitato, ciò che loro desiderano in quel bene limitato non è la sua limitatezza, ma la illusoria infinità che di fatto spetta ancora a Dio. Quindi nemmeno il peccatore riesce a sottrarsi a questa legge universale dell'amore, che tende sempre alla trascendenza.

Persino quando immanentizza il bene, quando dà l'onore dovuto a Dio ad una creatura, cioè nel caso proprio di idolatria affettiva, anche lì, ciò che si ama, ciò che il peccatore ama nella creatura, non è il suo bene creato, ma l'illusione che la creatura sia il creatore, cioè che sia appunto infinita. In qualche modo non ci si sottrae mai a questa legge del finito, che se si ama il bene anche finito, si ama nel bene finito il bene e non la sua finitezza, e si ama più il bene in sé che la finitezza di quel bene medesimo.

Il Gaetano ha alcune osservazioni non prive di interesse riguardo al discorso della parte e del tutto nella natura e nella società. Infatti San Tommaso tende ad esemplificare questa subordinazione della parte al tutto, per esempio con una azione istintiva. Quando l'uomo o comunque un essere vivente, un organismo vivente, si sente minacciato in una parte vitale, per esempio nella testa o nel cuore, cerca in qualche modo di difendersi offrendo, sacrificando in qualche modo una parte non vitale dell'organismo medesimo.

Per esempio, uno che si vede minacciato di ricevere avere colpo in testa, o al cuore, in qualche modo frappono la mano, in maniera tale che si lascia piuttosto tagliare la mano che il collo. Perciò c'è questa azione istintiva nella quale vediamo come la parte si subordina o si sottomette in qualche modo al tutto.

Però da questo, dice il Gaetano, apparentemente si potrebbero dedurre anche delle cose abbastanza strane. Per esempio, Gesù presenta il fatto che nessuno ha l'amore più grande di colui che dà la sua vita per i suoi amici. Allora vorrebbe dire che anche gli amici devono essere amati più di noi stessi. Se io, devo praticare questa perfezione dell'amore, secondo la quale nessuno ha un amore più grande di colui che dà la vita per i suoi amici, se è vero che io devo dare la vita mia per gli amici, allora vuol dire che devo amare gli amici più di me stesso, perchè devo sacrificare me stesso a loro.

Ora, il Gaetano dice che, per non confondere le idee, è molto importante distinguere due tipi di beni, cioè i beni onesti dai beni utili. I beni detti onesti e i beni detti utili. Quindi è lecito offrire la vita per amore degli amici, se consideriamo la nostra vita come un bene utile, che si offre, che si sacrifica per un bene onesto. Quindi bisogna che la sopravvivenza dell'amico abbia una qualche obiettiva motivazione, per la quale io poi offro la mia vita, come un bene utile.

Non bisogna che io spavalidamente offra la mia vita soltanto per offrirla. Bisogna che io in qualche modo veda l'onestà di questa azione. Pensate a Padre Kolbe per esempio, il religioso che dice: insomma, io non ho famiglia, non ho figli, eccetera, anziché far morire un uomo padre di famiglia, è meglio che muoia io, e si offre per lui.

Questa è veramente l'amicizia che ovviamente è espressione egregia dell'amore di carità.

Però bisogna che ci sia in qualche modo questa subordinazione del bene utile sommo, che effettivamente nell'ordine dei beni utili è sommo, perchè senza avere la vita non si gode di questo mondo. Allora, tra i beni utili è quello sommo. Però la stessa vita è da offrire, la mia vita è da offrire per altri, se questo per altri è onestamente motivato.

Così pure uno può anche reagire, per esempio. Il Gaetano analizza la reazione dei proprietari che si vedono derubati dei loro beni. Cioè uno può reagire, discorso molto attuale; si sente sempre nella cronaca nera parlare dei rapinatori che hanno fatto visita a qualche gioielliere, eccetera. Allora dice che uno può anche arrischiare la vita per difendere i suoi beni. Purtroppo alcuni poveretti effettivamente sono stati proprio freddamente uccisi da questi tali.

Il Gaetano dice che moralmente parlando non è necessariamente un'azione proprio disordinata. Certo sarebbe comunque molto molto perverso se uno fosse talmente avido da preferire i beni materiali alla sua propria vita. E' possibile che uno giunga a tale grado di perversità nel vizio da preferire effettivamente persino la sua stessa morte alla perdita dei suoi beni materiali. Questa è perversione.

Ma se invece reagisce, non perchè avido, ma perchè in qualche modo vede nei beni materiali non la loro materialità, ma l'onesto sostentamento della sua vita, allora il discorso cambia, cioè dipende molto dalla motivazione morale.

Il paragone di nuovo si instaura non più tra due beni utili, perchè evidentemente nell'utilità la vita supera i beni materiali esterni, è chiaro. Invece, se i beni materiali, per quanto esterni, possono assumere una caratteristica dell'onesto, anche la vita, in maniera molto moderata però, può essere talvolta in qualche modo arrischiata per mantenerli.

Invece il paragone, per esempio, tra l'organo non vitale e quello vitale, oppure tra il singolo privato cittadino e il bene comune della *polis*, lì il paragone avviene tra due beni utili, cioè due beni dello stesso ordine e quindi qui l'esempio è valido, cioè proprio prova ciò che San Tommaso si proponeva di provare, ovvero la subordinazione della parte al tutto, perchè si tratta sempre di paragonare un bene utile ad un altro bene utile. Notatelo bene, cari, soprattutto nella vita politica.

Mi dispiace se egli è così insistente su certi temi abbastanza discussi, e ammetto anch'io discutibili, dell'*ethos* della vita associata. Tuttavia, il fatto è che veramente, data la superiorità del bene comune rispetto al bene privato, se il paragone tra bene privato e il bene comune avviene sul piano di beni utili, allora il bene privato del singolo cittadino è da sottomettere sempre al bene comune, sempre nello stesso ordine.

Sicché, se il bene comune di una società, dovesse essere messo gravemente in pericolo a causa del bene privato di un cittadino, il cittadino va espropriato del suo bene perchè sopravviva la società, per esempio tramite l'incarcerazione del delinquente.

Quindi, è molto importante appunto questo paragone tra il bene utile e il bene onesto, ma nello stesso ordine dei beni, per esempio nell'ambito del bene utile, il privato va sottomesso sempre al comune.

*... caso Moro, per esempio ... libertà di Moro ...*

Ecco. Sì. Certamente. San Tommaso non avrebbe avuto nemmeno un'ombra di dubbio, non c'è nessun dubbio. Sì. Effettivamente. Vedete il fatto è questo, che in fondo anche come dire, l'*ethos* professionale del politico comporta questo. Egli è a servizio della società. Proprio oggi si parla tanto del servizio. Invece sembra insomma che loro siano più chiamati a comandare a che a servire. E' vero che loro ci servono comandandoci. Però devono avere proprio questa avvertenza, che talvolta può capitare anche che ci dovranno servire proprio annientandosi davanti a quel bene, di cui sono i primi servitori.

il re Federico di Prussia, per quanto massone giustamente disse in questo una verità profonda, e cioè: io non sono altro che il primo servitore del mio regno. Ed è vero, è proprio così, ogni governante dovrebbe considerarsi così. Invece non vale il discorso inverso, cioè che uno possa sacrificare un bene onesto privato al bene utile della comunità.

Non è lecito esporre l'onestà, anche del singolo cittadino, per salvare il bene comune della società, o anche il bene comune proprio di tutta una nazione, insomma. E' un discorso molto rigoroso, perché ciò comporterebbe una certa moralizzazione anche di certi ambiti, dove pare che essa sia un po' difficile:, pensate per esempio nella difesa dello Stato, ai servizi segreti, in materia di assassini e via dicendo, raggiri, eccetera.

Lì San Tommaso avrebbe qualche dubbio. Effettivamente parlando della guerra consente qualche astuzia di guerra, però molto moderate, molto innocenti, rispetto a quelle che oggi vengono comunemente adoperate. Comunque come principio morale vale questo, che ovviamente non è lecito peccare, per esempio compromettere il bene onesto del singolo per salvare il bene utile, anche se comune della società.

E subentra sempre il discorso tomistico che vi pregherei di memorizzare bene, perchè è importantissimo, e cioè quello del bene utile personale, del bene comune sempre utile e poi del bene onesto che ha anch'esso, per quanto si realizza nel singolo, le caratteristiche di un bene comune.

Cioè il bene onesto non è nè solamente singolo nè solamente comune. Sotto un certo aspetto la società è a servizio del bene morale di ogni singolo cittadino: questo attiene alla superiorità della persona umana rispetto alla stessa convivenza politica, così spesso sottolineata anche dal Pontefice. Prego, caro.

*... riguardo però al bene comune ... salario ... difesa da una possibile invasione ... contenuto difficile ... criterio ..*

Sì. E' una interessante domanda. Io direi che il criterio di fondo è insito nella stessa comunanza del bene medesimo, seppure sia tutt'altro che facile poi stabilirla in concreto. Nell'esempio citato, direi che ovviamente la sopravvivenza, diciamo così, quasi fisica di una nazione, soprattutto nella sua limitata sovranità, comunque quel poco

che ne rimane, la sua sopravvivenza in tal senso ovviamente supera lo stesso fatto del salario giusto, perchè il salario concerne sempre determinati gruppi di cittadini, anche se indirettamente concerne anche lo stesso ordine sociale dello Stato in genere.

Però questo è un riferimento direi piuttosto indiretto. Direttamente, per esempio, concerne quella determinata categoria di lavoratori. Invece il bene della sopravvivenza nazionale, chiamiamolo così, è ovviamente un bene che supera quello degli interessi economici delle singole categorie. Poi anche c'è lo stesso paragone tra il bene utile economico e il bene utile politico.

Quindi, anche la stessa qualità, oltre che la comunanza del bene, svolge un ruolo estremamente importante. Quindi, tra un bene economico e un bene politico, è sempre da preferirsi il bene politico, il quale è più affine al bene onesto del bene economico, che a sua volta invece è più affine a un qualche cosa di puramente utile.

L'esempio citato poi ovviamente solleva delle domande estremamente problematiche. Qui non vorrei inoltrarmi, ma ve lo dico solamente perchè lo sapete. Talvolta emergono quesiti del genere, cioè la questione della legittima difesa di tutta una società.

Rispetto al nemico esterno, si pone la questione della legittimità di una guerra. Evidentemente è illegittima una guerra di conquista, diciamo così, cioè una guerra aggressiva sin dalla partenza. Su questo penso ormai tutti i moralisti siano d'accordo. E' invece lecita e direi persino doverosa, checché ne dicano i vescovi americani, nevero. In questo mi permetto di dissentire da loro, però mi sento molto in comunione con la Santa Sede. Allora ho le spalle, per così dire, coperte.

Il fatto è che c'è un diritto e dovere alla legittima difesa, ma dico difesa, anche *manu militari*, proprio da parte di una nazione minacciata dall'esterno. Il problema diventa direi più delicato ancora, quando c'è un conflitto interno alla nazione. Ci può essere una manifesta ingiustizia, nel caso di una aggressione militare, un'ingiustizia lampante e manifesta. Penso che pochi avessero dubbi nel '39 da che parte stava il torto o la ragione. Va bene che i Tedeschi hanno inscenato un incidente di frontiera e poi hanno invaso la Polonia. Però tutti sapevano benissimo che incidente piccolo incidente era proprio una messa in scena.

Ma lì effettivamente le questioni del diritto direi che sono abbastanza chiare. Bastia pensare, non so, all'Afghanistan e vicende del genere. Lì è chiaro da che parte sta il torto. Invece, è difficile quando si tratta di una difesa del diritto dalla parte dello stesso corpo sociale. Dove ci sono manifeste, continue e gravissime ingiustizie, subentra in qualche modo la questione del diritto alla legittima difesa, non nei confronti di una nazione straniera, ma nei confronti della nazione se stessa.

E' proprio la questione della legittimità dell'insurrezione, cioè se ci può essere una *sedizio*, un'insurrezione, un sollevamento popolare giusto, Orbene, San Tommaso effettivamente dice che a certe condizioni si può, ma si tratta di condizioni estremamente delicate e molto da ponderare. Soprattutto bisogna che la causa sia ovviamente onesta e giusta, cioè bisogna che ci sia una grave ingiustizia e non

semplicemente il piacere di un gruppo che tende all'usurpazione delle poltrone, per così dire.

Quindi, bisogna che la causa sia veramente onesta. Poi che il male tolto di mezzo sia di gran lunga superiore al male che si causa tramite tale sovvertimento sociale, anche proprio estremamente violento, come la guerra civile è spesso più feroce della guerra vera e propria. Poi bisogna che ci sia il consenso morale della nazione. Questo è un punto molto delicato, da valutare. Perché: come si fa?

Insomma, non è possibile fare un plebiscito per vedere se tutti sono d'accordo. Bisogna insomma che ci sia un certo consenso morale dei più, della *maior et melior pars* della popolazione. E poi è necessario, e questo è un altro punto estremamente delicato, che ci sia qualche possibilità di successo. Infatti, non è lecito lanciarsi in qualche modo in un'avventura senza possibilità di riuscita.

Comunque, come vedete, sono cose estremamente delicate e difficili da valutare e per fortuna non ci si trova spesso in circostanze da doverlo fare. Comunque la domanda è molto pertinente e giusta. Abbiamo detto giustamente che se il paragone avviene tra il bene onesto e quello utile, naturalmente il bene onesto non va mai sacrificato, perchè è un genere superiore, proprio essenzialmente superiore al genere dei beni utili.

Orbene, dopo Dio, l'uomo deve amare anzitutto se stesso più di ogni altra cosa. San Tommaso sembra essere egocentrico, come già abbiamo visto in precedenza, quando dice che l'uomo deve avere un rapporto privilegiato di amore rispetto a sé, più che rispetto allo stesso prossimo.

Io mi permetto di premettere che è cosa estremamente importante, anche se la *Lettera di Barnaba* dice il contrario, e cioè dice effettivamente: ama il prossimo tuo più di te stesso. Non a caso però non è una lettera canonica. Questa è una mia malignità.

Ad ogni modo, il fatto è che in questo non bisogna voler fare gli eroi, turbando in qualche modo la verità metafisica delle cose. Non si tratta qui di egocentrismo e di egoismo; si tratta di rispettare l'amabilità obiettiva dei beni, come nella questione se devo amare Dio più di me stesso. Abbiamo detto di sì, per un motivo molto obiettivo, indipendente da me, ossia per il fatto che Dio è la causa dello stesso bene che motiva il mio amore di carità.

Questo è un motivo del tutto obiettivo, indipendente da me. Quindi non si tratta di assecondare un mio capriccio, anche se io dico che bisogna che ami prima me stesso e poi gli altri. Si tratta di vedere come stanno realmente le cose. Notate che la psicologia moderna, per quanto naturalmente sia molto depravata in alcuni suoi contenuti e nella sua visione globale dell'uomo, pensate al freudismo, eccetera, tuttavia non ha tutti i torti quando dice che questo "non amare se stessi", pretendendo di amare gli altri più di se stessi e poi lacerandosi quando uno non ci riesce, è un po' contrario alle aspirazioni spontanee dell'essere umano. Questo è all'origine di quella che si chiama nevrosi.

Anzi direi che è la proprietà che accompagna tutti i tipi di nevrosi. Ogni nevrosi comporta una non accettazione di sé e spesso le nevrosi sono causate proprio da questo voler fare troppo gli spavaldi, cioè voler in qualche modo fare il passo più lungo della

gamba, voler amare gli altri più di noi stessi e poi si finisce a non amare nè gli altri nè noi stessi.

Notate bene che, diciamo così, c'è una malizia proprio psicanalitica, freudiana, una malizia al limite della bestemmia, che dice insomma che la nevrosi ossessiva è la malattia dei cattolici. Non so se l'avete già sentita.

Comunque, il fatto è che veramente un cattolicesimo malamente, inteso può portare a queste forme nevrotiche, malamente inteso, però. Cioè, il buon Freud non distingue tra il *per se* e il *per accidens*. E non avverte che *abusus non tollit usum*. Però, è vero, rimane che ci sono certe esagerazioni del cristianesimo che deturpano anzitutto il cristianesimo stesso e poi portano l'uomo in qualche modo a non accettarsi e a odiarsi e via dicendo.

Pensate per esempio a quei poveretti scrupolosi, per i quali il sacramento della penitenza anziché essere un sollievo o una gioia diventa una tortura, perchè ogni volta pensano di essere imperfetti, di aver dimenticato qualcosa, si arrovellano. E' una cosa veramente impressionante. In questi casi effettivamente un certo rigore potrebbe fare più male che bene, insomma. Allora bisogna essere molto prudenti in questo.

Orbene, San Tommaso muove dallo stesso *Levitico*, capitolo 19, versetto 18, ripreso poi da *Matteo*, 22, versetti 39: "Amerai il prossimo tuo come te stesso", cioè non più di te stesso, ma come te stesso. Ora, dice giustamente San Tommaso, aggiungendo subito una premessa metafisica a quella biblica: è ovvio che la misura è più del misurato, l'esemplare è più dell'esemplato.

Quindi la Scrittura pone la misura e l'esempio, il paradigma dell'amore del prossimo, nell'amore di noi stessi. Quindi già nello stesso modo di parlare della Scrittura, appare la superiorità dell'amore di noi rispetto all'amore degli altri, perchè se il mio amore è misura, cioè amore per me stesso è la misura dell'amore che ho per gli altri, che devo avere per gli altri, è chiaro che, dato la misura è superiore al misurato, prima devo amare me stesso e poi devo amare gli altri.

Ora, la tesi è questa: dopo Dio, l'uomo deve amare se stesso, secondo la sua natura spirituale, più di ogni altra cosa. Perchè si dice secondo la sua natura spirituale? Non nel senso platoneggiante, capitemi bene, cioè l'uomo puro spirito che si è smarrito per punizione in un corpo, che diventa quasi una tomba dell'anima, *soma sema*, ma nel senso che la differenza profonda tra l'egoismo deleterio che ferisce, ed anzi distrugge anzi la carità sia verso Dio che verso il prossimo, e l'amore vero di sé, la differenza sta proprio in questo, che mentre l'egocentrico si ama secondo l'immediatezza del suo capriccioso spontaneismo, chiamiamolo così, cioè secondo l'immediatezza delle sue particolari inclinazioni, l'uomo giusto ama se stesso secondo la globalità della verità del suo essere umano.

Una cosa è amare se stessi disordinatamente, cioè preferendo le nostre tendenze particolari alla globalità della nostra verità, e un'altra cosa è amare noi stessi subordinando le finalità particolari del nostro essere alla sua finalità globale. E' questo amare se stessi spiritualmente, cioè dando il primato allo spirituale, amare noi stessi

secondo la verità che Dio ha posto nella creazione nel nostro essere umano. Insomma, potremmo dire, amare noi stessi secondo la verità della legge naturale.

Il motivo dell'amore è anzitutto Dio, come principio del bene sul quale si fonda la carità, poi noi stessi, in quanto siamo partecipi del bene divino, e infine gli altri, in quanto ci sono associati nella partecipazione dello stesso bene. Notate questa triade dei motivi dell'amore. Il motivo dell'amore è triplice. Anzitutto Dio, che ne è l'origine, il principio e la causa; e siccome la causa è superiore all'effetto, bisogna amare più Dio, divinamente buono in sé, piuttosto che le creature buone con una bontà divina partecipata e quindi limitata.

Perciò anzitutto è da amare Dio come origine e principio del motivo stesso dell'amore soprannaturale. In secondo luogo, cioè al secondo posto, bisogna amare noi stessi in quanto noi, da parte nostra, di coloro che amano, cioè dalla parte del soggetto amante, per primi entriamo in un rapporto di partecipazione al bene divino.

Quindi noi, rispetto a noi stessi, siamo i primi partecipi del bene divino. Poi, al terzo posto, c'è il nostro prossimo, che ci è associato, quasi dal di fuori, però unito a noi nella partecipazione dello stesso bene. Quindi il bene divino, motivo dell'amore di carità, discende da Dio, si realizza per primo in me stesso e per associazione estensiva si realizza nel mio prossimo.

Questo ordine della partecipazione vi indica anche l'ordine stesso della carità: quindi Dio più di me stesso, poi me stesso e poi il prossimo come me stesso. Va bene? Comunque lo riprenderemo questo articolo molto importante anche la prossima volta.

*In nomine Patris ...*

*Amen.*

*Agimus ...*

*Amen.*

*In nomine Patris ...*

*Amen.*