

**P.Tomas Tyn, OP**  
**Corso sul fine ultimo**  
**AA.1986-1987**  
**Lezione n. 2 (A-B)**

**Bologna, 21 ottobre 1986**  
**Fine Ultimo n. 2 (A-B)**  
(Rif.Archivio: **R.a.** )

**Audio:**

- A) [https://www.youtube.com/watch?v=hjCX3e\\_Yb-8](https://www.youtube.com/watch?v=hjCX3e_Yb-8)
- B) <https://www.youtube.com/watch?v=1T8o6ohKWcE>

**Prima parte (A)**

**Registrazione di Amelia Monesi**

... Abbiamo cercato anzitutto di introdurre tutta la sacra Teologia, la *sacra doctrina*, come la chiama S.Tommaso, facendo vedere come il suo oggetto è lo stesso mistero di Dio nella sua deità intrinseca. Insomma Dio in quanto è conoscibile solo alla luce di Dio, Dio che si rivela all'uomo. Cosicché la Teologia consisterà, per quanto riguarda il suo oggetto formale *quod*, nella conoscenza di Dio fondata sulla Rivelazione di Dio e mediata dalla luce della ragione umana.

E' quello che si chiama appunto la *revelatio virtualis*, tutto ciò che è virtualmente racchiuso nella Rivelazione, tutto ciò che la nostra ragione può in qualche modo esplicitare, estraendolo dal dato rivelato di fede. Questo è l'oggetto formale *quod* della teologia.

Abbiamo poi parlato anche dell'unità della teologia e abbiamo visto che l'oggetto formale *quod* è sempre Dio nel mistero della Sua Deità e che in Dio non si distingue l'aspetto pratico dall'aspetto speculativo dell'intelligenza, così che anche la teologia, essendo partecipazione di una luce divina, in qualche modo supera questa stessa distinzione che si pone a livello naturale tra gli abiti pratici e gli abiti speculativi.

A livello di facoltà non c'è distinzione, perchè sappiamo che è lo stesso intelletto che, essendo in sè speculativo, poi si estende anche alla pratica. Però per esempio in filosofia si distingue l'abito della metafisica da quello dell'etica, in sostanza, mentre l'abito della dogmatica e quello della morale è il medesimo abito della teologia speculativa. Ecco la tesi che abbiamo sostenuto e che abbiamo cercato appunto in qualche modo di rendere plausibile.

Adesso, dopo aver parlato dell'oggetto formale, il Ramirez passa nella sua introduzione all'oggetto materiale, che come abbiamo visto è tutto ciò che in qualsiasi modo rientra in una determinata disciplina, tutto ciò che può essere concluso alla luce

dei principi di una determinata disciplina. In teologia entrano praticamente tutti gli oggetti materiali possibili e immaginabili. Però tutti sotto l'aspetto formale del loro riferimento a Dio. Ogni oggetto che entra in qualsiasi modo nella teologia dev'essere riferito a Dio e solo così diventa oggetto di studio teologico. Però può essere qualsiasi oggetto, tutto ciò che è rivelabile da Dio e Dio ci può rivelare una qualsiasi verità.

Ora, il Padre Ramirez giustamente dice che l'oggetto materiale della scienza appare nel suo effetto, cioè nella conclusione, ciò che la scienza conclude. Ebbene, il metodo, *methodos* vuol dire la via che conduce a un determinato termine. Il metodo proprio deve adeguarsi alla conclusione che si vuole ottenere. Nella teologia il metodo, cioè le due premesse che conducono alla conclusione, sono di natura diversa. La premessa maggiore o prima premessa è di fede. La seconda è una premessa di ragione.

La prima premessa teologica è conoscibile solo alla luce di Dio rivelante. La seconda premessa, quella minore, invece è conoscibile alla sola luce della ragione umana. In questo, per esempio, si distingue l'antropologia che fa parte della filosofia, in sostanza la psicologia, dall'antropologia teologica. L'antropologia teologica o la psicologia soprannaturale tratta dell'uomo, dell'uomo precisamente in quanto è in potenza obbedienziale alla ricezione della grazia. Solo sotto questo aspetto la teologia tratta dell'uomo.

Quindi talvolta si sentono delle proteste riguardo al sistema tomistico. Come si può dire, uomini assetati di novità, cosa che è di moda al giorno di oggi, dicono: ma, insomma, ne abbiamo già abbastanza in filosofia di sentire parlare dell'antropologia e poi sentirci riproporre lo stesso trattato anche in teologia. Trattato *De homine*. Ebbene, non è la stessa cosa, *non est idem*, in sostanza, no, proprio, perchè cambia la luce formale, la conoscibilità, che è diversa nel campo della filosofia ed in quello della teologia.

Ora, notate bene, una cosa molto importante è che evidentemente il termine medio è decisivo per collegare, come voi sapete dalla logica, il soggetto e il predicato della conclusione. Il termine medio, che appare appunto nelle premesse, sia nella premessa di fede, che nella premessa di ragione, non cambia il suo significato, senno evidentemente sarebbe un sillogismo a quattro termini,

Quindi bisogna essere molto attenti a non confondere due cose: cioè, una cosa è il significato del termine, un'altra cosa è l'intelligibilità di una proposizione. Questo adesso non ci interessa direttamente, è un qualche cosa che spetta alla logica, però è importante per non pensare che la teologia sia in qualche modo una materia ibrida. E' invece una materia organicamente unita, anche se di queste due componenti, cioè della fede e della ragione.

Quindi il termine medio non cambia quanto al suo significato; cambia però nell'una e nell'altra premessa l'intelligibilità della medesima: cioè la prima intelligibilità è quella della divina Rivelazione; la seconda è quella della ragione umana. Qui, dice il Padre Ramirez, in maniera molto significativa, il teologo procede nel contempo come discepolo della fede e maestro della ragione. Vedete come la teologia, proprio grazie al fatto che in essa la ragione umana è sopraelevata dalla grazia della fede

e della divina Rivelazione, si trova al di sopra della ragione ma nel contempo al di sotto della fede. Obbedisce alla fede mentre, partendo dalla fede, illumina la ragione umana, di cui poi strumentalmente, e ovviamente anche rispettosamente, si serve. Quando dico strumentalmente vorrei evitare equivoci, perchè al giorno d'oggi dire strumento significa dire qualche cosa di poco conto, tutto sommato spregevole. Non è questo il significato dell'uso strumentale della ragione.

Un buon teologo si rivela sempre nella stima che ha per la ragione, come il buon Dio ha stima per la ragione. La stessa ragione umana è il presupposto della divina rivelazione. Se l'uomo non fosse razionale non potrebbe nemmeno aver luogo la sua elevazione appunto al piano o al livello, se volete, soprannaturale, alla vita soprannaturale. Quindi diciamo così, che il teologo deve servirsi di diverse discipline subordinate al suo lavoro di teologo, che saranno molto affini tra loro, ma dipenderanno, a seconda della premessa, sia dalla fede che dalla ragione.

Il Padre Ramirez fa un esempio molto concreto: il dogmatico si servirà prevalentemente, sì, della logica, e anche sotto un certo aspetto della cosmologia, ma soprattutto si servirà della metafisica. C'è una stretta, strettissima affinità tra la metafisica e la teologia.

Mi viene sempre in mente quel detto che si attribuisce a Domenico delle Fiandre, il quale ebbe saggiamente a dire: *qui ignorat metaphysicam semper peregrinus in theologia*. Quindi, in fin dei conti, coloro che ignorano la metafisica non possono mai orientarsi bene in teologia. E questo detto è vero tuttora vero, no? Sono due discipline che assolutamente son tali che una è il presupposto dell'altra. In sostanza non si fa teologia senza la metafisica.

Invece la teologia morale ovviamente si servirà delle discipline filosofiche di indole più pratica, soprattutto dell'etica e della psicologia. Però, vedete, la psicologia, o l'antropologia, se preferite questa parola più diffusa al giorno d'oggi, della quale il moralista si serve, può essere duplice a seconda della premessa di fede o di ragione.

Come teologo si servirà ovviamente della antropologia teologica, cioè quella che ci fa vedere l'uomo come elevabile e di fatto elevato al piano soprannaturale, mentre come colui che si serve di una premessa anche filosofica, ricorrerà ovviamente anche alla psicologia naturale, alla psicologia che fa parte delle discipline filosofiche.

Un altro problema non di poco conto è quello della praticità della teologia morale. La teologia morale si trova in qualche modo a metà strada tra scienze speculative e la praticità della sinderesi e della prudenza. La teologia morale non è nè così speculativa e solo remotamente pratica, come può esserlo una qualsiasi scienza. Ogni scienza è applicabile praticamente, perché ogni scienza consiste anche in un atto di speculazione scientifica. Ma questo è un senso in cui ogni scienza è in assoluto universalmente pratica. Quindi è un senso, diciamo banale di praticità di una scienza.

Quindi la teologia morale è più pratica delle altre scienze, però lo è meno di quanto non lo siano appunto la prudenza e la sinderesi, abiti intellettivi esclusivamente pratici, che mirano completamente all'azione, all'atto. Ebbene, la teologia morale ha un duplice titolo di praticità. Anzitutto per quanto riguarda il suo stesso oggetto materiale,

cioè ciò di cui la teologia morale tratta, il suo *subiectum*, direbbe S. Tommaso, l'oggetto materiale della teologia morale, è l'atto umano.

Ciò che noi ci proponiamo di studiare è l'atto umano, ossia quello che gli antichi Greci, con la finezza del loro linguaggio, chiamavano *praxis* nel senso stretto della parola, opponendolo a *poiesis*. Ma al giorno d'oggi *praxis* si usa in tutt'altro significato. Ma noi usiamo di queste parole *more* aristotelico, non *more* marxistico.

Quindi praticamente si tratta della *praxis* in quanto distinta da quella che si può dire la opera dell'*homo faber*. Questa i Greci la chiamano *tecnè* o *poiesis*, in sostanza. Mentre la *praxis* o la *crisis*, l'uso, significa l'azione immanente. Ciò che ci interessa è l'azione almeno radicalmente immanente; non ci interessa l'azione sotto il suo aspetto transitivo.

Quindi, ecco, l'oggetto materiale della teologia morale è la *praxis*, in questo senso stretto della parola. Perciò dalla parte del suo oggetto materiale, la teologia morale è una disciplina pratica. E' però una disciplina pratica anche a causa del suo fine intermedio. E' un discorso molto edificante e bello quello che il Padre Ramirez fa, ossia ci fa vedere come il teologo morale ha un triplice fine: uno prossimo, uno intermedio e uno remoto.

Dunque, il fine prossimo ovviamente non è pratico, ma speculativo. Cioè il teologo morale vuole acquisire la scienza morale; non si tratta tanto di arrivare all'azione, quanto piuttosto a un giudizio sull'azione, quello che si chiama il giudizio speculativo pratico. Poi, quando tratteremo della virtù della prudenza e anche dell'atto umano, adesso, e della sua struttura, il giudizio speculativo pratico è quello della scienza morale. Ed è bene ovviamente averlo a livello scientifico. Ogni uomo l'ha già a livello naturale, però è bene averlo appunto illuminato dalla scienza morale.

Quindi, vedete, il fine prossimo della teologia morale è appunto la conoscenza. Perciò sotto questo aspetto la teologia morale è più speculativa che pratica. Il fine intermedio è però condurre all'azione, perché è evidente che se io acquisisco la scienza morale, è bene che me ne serva per agire. E' ovvio, questo, no? I moralisti non hanno una vita morale facile, lasciatemelo dire. Perché? Perché la sanno troppo lunga o dovrebbero saperla troppo lunga.

Ossia voi sapete che talvolta è prudenza del confessore, del pastore delle anime, lasciare le anime guidate dalla sua paterna sollecitudine, in quello che si dice *bona fide*, in sostanza, nella buona fede, là dove ovviamente le conseguenze dell'agire non possono produrre dei disastri, e dove al contrario illuminare le coscienze potrebbe portare solamente a un turbamento interno e quindi ad altri disastri di tipo spirituale.

Quindi, vedete, in fondo è lecitissimo che ci sia in qualche modo una certa ignoranza incolpevole dalla parte, di chi immediatamente è destinato ad agire. Ma il moralista non può avere questa ignoranza. Invece deve sapere un po' tutto quello che regola l'agire umano. E ovviamente deve servirsi della sua scienza proprio per impostare moralmente, nel senso più esplicito della parola, tutta la sua vita.

Quindi, in sostanza la nostra teologia morale non deve rimanere sterile. E' destinata in qualche modo, almeno dalla parte del fine intermedio, a tradursi in *praxis*,

cioè praticamente a realizzare ciò che qui a scuola, in sostanza, insegniamo e impariamo. Per esempio, per quanto riguarda il fine ultimo, miei cari, non si tratta solo di sapere tramite il nostro povero intelletto umano che cosa è. Bisogna poi gustarlo nella visione beata del cielo. Quanto invece al fine intermedio della teologia morale, bisogna proprio arrivare al lato pratico.

E infine c'è il fine remoto, che ovviamente è appunto la visione essenziale di Dio, perchè tramite la scienza morale e l'agire morale, come dice S. Agostino, l'uomo con questo cammino spirituale tramite gli affetti interiori dell'anima, cammina verso il suo Dio. Compie questo *reditus ad finem*. E quindi il fine remoto ovviamente - tutto finisce in gloria<sup>1</sup>, come si dice -, è sempre appunto il fine della visione beata dell'essenza di Dio.

Proprio perchè la teologia morale presenta questo carattere speculativo-pratico, essa si distingue, diciamo così, dagli abiti pratico-pratici, come possono essere sia la sinderesi, sia l'intelletto dei principi pratici, sia soprattutto la prudenza, che non può essere altro che pratico-pratica, cioè considera proprio la concretezza dell'azione.

Quindi, il Padre Ramirez giustamente dice che la prudenza procede sempre sinteticamente, perchè mira all'azione e non solo, diciamo così, al giudizio conclusivo o alla conclusione intellettiva. La conclusione della prudenza va al di là di una conclusione conoscitiva, la conclusione della prudenza è l'agire.

Vedo il consenso di alcuni, ormai esperti nel trattato *De Prudentia*, perché infatti in questo trattato si abbondantemente di questo fatto, che il terzo atto tipico della ragion pratica, che non è in comune con la ragione speculativa, è appunto l'applicazione all'agire.

Quindi abbiamo il comando della ragion pratica, questa applicazione delle premesse all'agire. Quindi la teologia morale non ha la praticità della prudenza, il che però le consente di procedere in entrambi i sensi, cioè sia in via di invenzione che in via di giudizio, sia in via di composizione che di risoluzione, sia in via diciamo così sintetica che analitica.

La prudenza è sempre sintetica, perchè parte dall'universale, ma sempre dall'universale pratico, ossia dai principi della sinderesi, per spingersi poi, mediante i giudizi speculativo-pratici, al giudizio pratico-pratico e in ultima analisi al comando e quindi all'agire.

Questo è il procedere della prudenza. Invece il procedere della teologia morale può essere duplice. Cioè parte dal suo giudizio proprio, che è un giudizio speculativo pratico, sia per spingersi ulteriormente ad una ulteriore concretezza, sia per risolversi nei suoi principi più speculativi. E' molto interessante, ma anche non facile da gestire. Scusate la brutta parola, che non mi piace molto, ma non ne trovo un'altra. Non è facile a destreggiarsi insomma in questo carattere duale della teologia morale, speculativo e pratico nel contempo.

---

<sup>1</sup> Tutti i Salmi finiscono in gloria.

Quindi bisogna che il teologo morale sia ben consapevole che c'è l'uno e l'altro aspetto, ossia considera come suo oggetto materiale l'azione. E mantenete sempre presente l'assioma tomistico *actiones sunt in particularibus*. Non c'è bisogno della grande autorità dell'Angelico Dottore per convincerci che l'agire è sempre qualche cosa di concreto. Esso si attua proprio rivestito da quegli *accidentia*, da quegli accidenti dell'atto umano, che sono le circostanze concrete. Quindi, in sostanza, il nostro agire è sempre posto in concreto, è sempre concreto, non c'è un agire universale.

Però il teologo morale non tende all'agire nella sua concretezza. Deve considerare l'agire concreto, però tende a conoscerlo sotto l'aspetto di principi universali, che lo regolano. Si tratta di una conoscenza universale di un qualche cosa di particolare. Vedete come di nuovo il duplice carattere di speculatività e di praticità si manifesta anche in questa dualità dell'universale e del concreto nella teologia morale.

Prego, Fra Giovanni.

... prima ha detto che la *sinderesi* è più pratica della teologia morale ...

Sì, perché, vedi, il fatto è questo, che effettivamente la *sinderesi* è ordinata. Bisogna vedere il suo indirizzo finalistico. Cioè tutta la funzione della *sinderesi*, a differenza della teologia morale, la quale appunto ha come fine suo prossimo quello di farci conoscere, la funzione della *sinderesi* non è tanto di far conoscere. Diciamo che la *sinderesi* è anche dalla parte del suo fine prossimo, è immediatamente protesa alla conclusione della prudenza.

Quindi si potrebbe dire che la *sinderesi* è un universale pratico, ovviamente dalla parte del fine, perché il fine è l'azione, mentre la teologia morale è speculativo-praticae. La *sinderesi* infatti è sempre concreta. E' una domanda molto bella quella che mi è stata posta, perché infatti la *sinderesi* mira all'azione. Però la *sinderesi* non giunge ancora all'azione. Questo sarà riservato alla prudenza, anche se la *sinderesi* ha tutta la sua finalità nell'arrivare all'atto prudenziale.

Quindi la *sinderesi* è sempre e tutta pratica, esclusivamente pratica, e però al suo livello, come abito di principi pratici, è ancora universale, mentre l'universalità della teologia morale, le deriva dal suo carattere parzialmente speculativo. Quindi potremmo dire questo: la *sinderesi* è pratica, ma si mantiene ancora a livello universale, perciò non è perfetta nel suo genere, perché trova il suo compimento nella conclusione, nell'ultima esplicitazione della sua virtualità.

La teologia morale invece è speculativo-pratica e la sua parziale universalità le deriva dal suo carattere speculativo. E può fermarsi lì, cioè ha un suo fine immanente già in lei, le basta conoscere, non ha necessariamente bisogno di agire. Anche se, mi raccomando, è bene tradurre poi la teologia morale anche in *praxis* morale.

E poi c'è la prudenza, che è sia pratico-pratica, quindi esclusivamente pratica, sia concreta, più concreta possibile, perché, come vedremo, anche lì la concretezza non è proprio talmente concreta, perché evidentemente anche la prudenza fa conoscere.

Anche la prudenza ha un carattere conoscitivo e la conoscenza, c'è poco da fare, miei cari, è sempre legata a una qualche universalità, a una qualche astrazione.

Il singolo nella sua singolarità, checché ne dicano i nostri esistenzialisti moderni, il singolo in quanto tale è proprio ontologicamente quasi non vero. Cioè la sua verità ontologica è minima. Insomma non ha quello *splendor veritatis* che hanno appunto i principi universali.

Quindi, anche nella prudenza ci sarà questa difficoltà di trovare in qualche modo l'azione singola, però al di là della sua singolarità, perchè l'azione singola in quanto singola, ci è sempre sconosciuta. Come si può trovare una possibilità di conoscere l'azione singola, al di là della sua singolarità? Sarà appunto l'esperienza che ci permetterà questo passo.

È importante il fatto di accumulare in qualche modo un notevole bagaglio, si direbbe oggi, di azioni compiute nel passato con il loro relativo esito, non solo esito utilitaristico, cioè mi è andata bene o male, ma anche sotto l'aspetto morale, e poi in base a questa esperienza si può in qualche modo fare una specie di tipologia delle azioni. E questo permette poi di considerare l'agire anche il futuro nella sua concretezza.

Questo dicasi sulla posizione della teologia morale, tra lo speculativo e il pratico. In questo senso, il Ramirez collega questo discorso, con quanto dice S.Tommaso nel prologo alla *Secunda Secundae*, che è proprio un gioiello nel suo genere. Bisogna spesso averlo presente. S.Tommaso, è poche volte caustico, ma questa volta egli è veramente, è sottilmente ironico quando dice *sermones enim morales*, i sermoni morali, i discorsi morali, *universales sunt minus utiles*.

Cioè i sermoni morali, che rimangono sul generico, sono di minore utilità, perché tutti sappiamo che cosa bisogna fare, in sostanza, certo, chi più, chi meno. Però quello che conta, dice, *sunt actiones*, cioè le azioni, *eo quod actiones in particularibus sunt*, perché le azioni sono un qualche cosa di concreto.

Quindi la teologia morale, in qualche modo, almeno *ex parte finis intermedi*, cioè da parte del fine intermedio, tende all'agire e all'agire in concreto. Quindi la teologia morale deve in qualche modo protendersi verso la concretezza dell'atto. Anche se lo fa, come abbiamo visto, diversamente dalla prudenza, può fermarsi insomma a un fine intermedio.

Quindi la sinderesi e la prudenza sono sempre protese, diciamo secondo una relazione trascendentale, secondo tutta l'essenza, verso l'agire. In quanto il teologo morale considera delle azioni che sono concrete, non deve limitarsi solo ai principi universali, ma deve scendere alle concretezze pratiche. E questo, vedete questo discorso di S.Tommaso, condiziona anche la divisione del discorso morale.

Cioè la morale si sottodividerà immediatamente in due parti: in una morale generale e in una morale speciale. E' una divisione proprio per sè, perché nell'oggetto stesso della teologia morale c'è questa duplice esigenza; è universale ed è concreta, speculativa e pratica.

Quindi, diciamo così, ci dev'essere una premessa più universale, quella che si chiama teologia morale generale, e poi delle conclusioni più particolari, teologia morale speciale. Corrispondono esattamente alla *Prima Secundae* e alla *Secunda Secundae*. S. Tommaso lo esplicita bene a suo luogo. Quindi la divisione della morale è quella di morale generale e morale speciali.

Giustamente dice il Padre Ramirez, che la teologia morale considera da un lato la fede, cioè le *rationes aeternae*, e dall'altro lato l'esperienza dei singoli, l'esperienza di ogni singolo uomo, l'esperienza morale, spirituale, l'esperienza anche mistica della vita di orazione, e l'esperienza anche accumulata da altri, perchè la prudenza ovviamente non si limita solo alla memoria della persona singola, ma si protende anche alla memoria dell'umanità tutta intera.

Quindi, il Ramirez dice giustamente che il moralista dovrebbe avere una qualche cognizione dell'agiografia, della vita dei santi, in sostanza. E perciò appunto è molto giusta e profonda questa distinzione tra la teologia morale, più speculativa, più generale e quella più pratica, più concreta dove più si mette in rilievo appunto l'esperienza morale concreta, sia propria, sia degli altri.

In questo però bisogna appunto tenere sempre presente, come Ramirez lo dice con molta chiarezza, che la teologia morale non deve degenerare in una specie di casistica assolutamente particolaristica. Non per disprezzare la teologia morale particolare. Ciò è molto giusto, soprattutto a livello proprio del lavoro pastorale organizzare degli incontri sulla casistica.

Non so se si fa nel nostro *Studium*. Forse non come si faceva una volta, perché, una volta faceva parte proprio della formazione dei futuri confessori. Ed era, diciamo così, una disciplina molto valida, nel senso che ci si incontrava e si sollevava un caso o inventato o reale, comunque particolarmente difficile e attorno a questo si proponevano delle diverse soluzioni.

Così entravano in discussione anche i moralisti con i canonisti, due discipline che non sempre, avendo oggetti diversi, tra di loro si comprendono di fatto, anche se l'oggetto materiale è quasi lo stesso. Ma di diritto dovrebbe esserci sempre una buona collaborazione tra queste due discipline. E infatti, un moralista che proprio non tenga in grande considerazione il diritto, in sostanza non è un moralista. Sono appunto di quelle sciocche opposizioni che si sono create in questi ultimi tempi e che non hanno nessun fondamento *in re*.

E quindi, questa casistica permetteva appunto in qualche modo la buona collaborazione nelle diverse discipline, nella pastorale, del diritto e della morale, proprio per illuminare un caso particolarmente difficile. Questo certamente è quindi un lavoro estremamente valido, però non è strettamente il lavoro del teologo morale. E cioè il lavoro di quest'ultimo è più speculativo; non può scendere fino a questi effetti pratico-pratici.

Per quanto riguarda il soggetto della teologia morale, il Padre Ramirez ne tratta proprio in maniera didattica; cioè parla praticamente dell'insegnante della teologia



morale e dei discepoli della teologia morale. Quindi noi, seguendo appunto il suo schema, possiamo pure dire qualche parola su questo argomento.

Soprattutto, egli dice che l'insegnante ovviamente - e questo penso che sia il minimo che ci si possa aspettare da lui - deve avere una scienza in atto riguardo a quelle cose che deve insegnare agli altri. Perché dice giustamente, secondo un principio di per sé evidente, che nessuno può dare quello che egli stesso non possiede. Con ciò ovviamente non si può pretendere né la onniscienza divina, né la infallibilità divina, che non sono cose di questo mondo; però si deve pretendere effettivamente una solida cognizione in atto della scienza morale.

Infatti il Padre Ramirez ovviamente applica a questa dualità insegnante-discepolo la dualità aristotelica dell'atto e della potenza. Cioè i discepoli sono da condurre dalla potenza all'atto. Però, miei cari, notate bene che non dovete essere tanto in potenza, come potrebbe sembrare dall'esempio, perché effettivamente S.Tommaso nella questione *De Magistro*, dice che il primo maestro di ciascuno non è il maestro esterno; quello è semplicemente un aiuto, un sussidio, che vale quel che vale. Il vero maestro è quel Maestro che ci portiamo dentro.

S.Agostino pensa all'illuminazione divina. S.Tommaso, invece, in maniera, diciamo così, più rispettosa della dimensione immanente, pensa a quello che Aristotele chiamava l'intelletto agente. Quindi, miei cari, per fortuna l'intelletto agente non può mai andare in sciopero, perché è sempre in atto<sup>2</sup>. Però vi prego di applicarlo con grande assiduità a compiere quelle astrazioni che sono necessarie proprio per passare dalla potenza all'atto. Perché, ripeto, il compito dell'insegnante esterno è un compito puramente strumentale e sussidiario, per così dire.

Ad ogni modo, quello che è più importante è che il Padre Ramirez giustamente dice queste cose, che dovremmo sempre ben meditare e bene avere presenti nel *negotium theologicum*. Dice: "L'insegnante deve anzitutto avere la santa e cattolica fede". Questo è il primo punto. Notate bene. Lo dirà poi anche rispetto ai discepoli, perché di teologia si tratta e non di filosofia.

E' un Padre Ramirez che certamente non disdegnava, una certa, come si può dire, raffinatezza intellettuale. Però il primo requisito non è, diciamo così, essere brillanti nell'esposizione, essere profondi e raffinati nelle distinzioni, essere eruditi, per quanto riguarda la lettura nella letteratura più aggiornata, eccetera. La prima cosa che conta, per un teologo, si capisce, è avere la fede.

... allora secondo Padre Ramirez i problemi non ci sono mai stati ...

---

<sup>2</sup> L'intelletto agente è sempre in atto perché è naturalmente atto, fa parte dell'essenza della facoltà di intendere. Il fatto che in dipendenza dal nostro libero arbitrio noi ora esercitiamo, ora non esercitiamo l'intelletto, e quindi comprendiamo qualcosa o esprimiamo un giudizio, non è legato all'intelletto agente, il cui atto è naturale e non dipende dal nostro volere, ma dipende dall'intelletto possibile, che è l'intelletto cognitivo in senso proprio, e col quale formiamo concetti e i giudizi. E' solo questo che può essere in atto o in potenza. E sta alla nostra volontà metterlo in atto, anche quando si tratta di cognizioni puramente intuitive o di principi primi.

Ah, non c'è nessun dubbio. Basta leggere la storia ecclesiastica per rendersi conto nevvvero che

... *eresie* ...

Eh, mio caro, sai bene che le eresie nascono sempre dai teologi. E quindi, e quindi quel che diceva S.Paolo, *scientia inflat*, è una verità molto profonda. S.Tommaso stesso tratta di questo problema, quando si chiede se il ragionamento diminuisca il merito della fede. E dice: dipende. Questo avviene quando uno ragiona al di fuori della fede con la pretesa di dimostrare la fede e poi si sente frustrato perché non ci riesce, e allora ricorre appunto a quello che noi oggi chiameremmo le scienze-surrogato.

Si dedica in sostanza alla sociologia delle religioni oppure alla psicologia delle medesime o alla storia delle religioni, eccetera. Tutte discipline molto importanti. Ma non sono teologia. Allora, se uno fa così, è chiaro che, in sostanza ha perso la fede, cioè ha ragionato tanto da sragionare, fino a allontanarsi dalla fede, che dovrebbe costituire la sua prima premessa.

Invece, se qualcuno usa della sua ragione come la teologia ne deve usare, ossia per esplicitare i contenuti implicitamente racchiusi nel dato rivelato, costui con la sua attenzione raziocinativa, con la sua tendenza a illuminare intellettivamente il dato di fede, dimostra un maggiore zelo, fervore per la causa della santa fede.

E quindi i casi del lavoro intellettuale nell'ambito teologico sono due e sempre il criterio è quello della fede. Se si ragiona nella *oboedientia fidei*, come avrebbe detto S.Paolo, allora rimaniamo in teologia. Se invece ci si sottrae con i ragionamenti, sotto il pretesto del ragionare, alla *oboedientia fidei*, si cessa di essere teologi. Vedete come è importante proprio essere sempre *tapeinoi*, poveri non nel senso pauperistico della parola, marxistico o quasi, diabolico, lasciatemelo pur dire.

I veri poveri, *tapeinoi* del Vangelo, sono i semplici. Pensate a quando Gesù ringrazia il Padre perché appunto i sapienti e gli uomini di scienza, i periti della Legge e della Torah, eccetera, non hanno capito queste cose, mentre il Padre ha rivelato tutto questo appunto ai semplici, ai *tapeinoi*. Ebbene, questi semplici sono proprio coloro che hanno un cuore aperto, una intelligenza aperta rispetto a Dio. In tutte le discipline sapienziali, in maniera analogica anche nella filosofia, si richiede questa fondamentale umiltà dell'intelligenza.

Però, detto questo, segue subito un qualche cosa che riguarda la premessa minore, che pure è indispensabile. E cioè, siccome il teologo non è solo un credente, ma è anche un uomo che ragiona sulla sua fede, l'esigenza di una fede convinta, sicura, profonda, non toglie, ma anzi rafforza l'esigenza di una fede illuminata, di una fede ragionante, quindi anche di un certo vigore razionale. E quindi torna ovviamente il discorso anzitutto della profondità speculativa e poi anche di una certa congrua erudizione.

Quindi, vedete, non bisogna mai prendere il pretesto, per così dire fideistico, di dire: "quello che conta è la fede", per concludere: "Il resto non serve a nulla". Bisogna

anzi, tutto al contrario dire: proprio perchè abbiamo la fede, ringraziamo il Signore che ci ha dato anche la ragione per potere pensare, approfondire la nostra santa fede, per poter trarre conclusioni teologiche dalla medesima.

Quindi pensate sempre a questa esigenza tomistica di adoperare la ragione al servizio della fede. E quanto più forte è la ragione, più raffinata è la ragione, più capace di astrazioni, di distinzioni e via dicendo è la ragione, tanto più potrà essere impegnata al servizio della fede stessa. Quindi le due cose non si escludono affatto.

In questo poi non si esige solamente che il teologo moralista abbia in sostanza anche una congrua conoscenza della scienza sperimentale e delle scienze filosofiche, soprattutto dell'etica e della psicologia; ma si esige anche che abbia una certa capacità di esposizione. E qui, miei cari, voi lo sapete, conoscete il mio debole in fatto di esposizione; in sostanza non è che sia per me sia così facile, diciamolo così.

Ma bisogna che facciamo vedere le difficoltà obiettive della esposizione teologica. Ve ne renderete conto, quando toccherà ad alcuni di voi perlomeno insegnare la sacra teologia, quanto è difficile esporla. Perché? Perché lo stesso S. Tommaso dice che l'esposizione comporta una certa necessità di condurre i discepoli dalle cose già conosciute a quelle non ancora conosciute, ossia di elevare la loro mente tramite dei sussidi esterni, parole, segni, eccetera, o aiutare almeno la loro mente a passare dalle cose già note a delle cose ancora ignote, sconosciute o, in sostanza, passare dalle cose più sensibili alle cose più intelligibili.

E in questo, S. Tommaso stesso nella questione 111 della *Prima Secundae*, dove tratta dei carismi, dice: *magister debet abundare exemplis et cognitione effectuum*, cioè il maestro, l'insegnante, deve essere abbondante di esempi e della conoscenza degli effetti. Cioè praticamente deve spesso procedere partendo dall'effetto e concludendo alla causa. Insomma deve spesso adottare il metodo *a posteriori* anziché *a priori*. Quindi, *magister debet abundare exemplis et cognitione effectuum per quos interdum oportet manifestare causas*, cioè gli effetti manifestano in maniera più sensibile, più concreta, le cause.

Ora, il Padre Ramirez stesso dice che il povero teologo, insegnante di teologia morale, ha qui un ingrato compito e ciò vale non solo per la teologia morale, ma per la teologia in genere e anche analogicamente per la filosofia. Perché? Perché, vedete, miei cari, mi spiace molto, ma gli esempi sensibili in queste discipline praticamente non ci sono.

Quindi bisogna rinunciarci in partenza. Non abbiatecela con me, perché io se potessi, ve li fornirei molto volentieri, ma in queste cose gli esempi sensibili sono quasi più deleteri che di aiuto, proprio perché, in sostanza, si tratta di oggetti eminentemente intellegibili già in se stessi. Quindi è difficilissimo collegarli con delle cose sensibili in maniera sensata, in maniera tale che l'oggetto sensibile non nasconda, ma riveli appunto l'intellegibile.

Perciò, qual è il metodo, e qui penso che siamo al nocciolo della questione, insisterò molto su questo punto. Qual è il metodo da adottare? Bisogna ancora una volta con molta pazienza sottometterci alle regole della logica, che non subiscono le alterne

vicende dei tempi; le regole della logica valgono da sempre e per sempre, sono *aei eontes*, come le divinità omeriche, esistenti per sempre.

Quindi le regole della logica tuttavia suppongono da noi una enorme fatica, perché è chiaro che assoggettarsi ad un discorso dimostrativo è faticoso. Lo riconosco. Però si possiede la teologia solo quando si conosce il nesso del soggetto e del predicato nella conclusione, tramite il termine medio. Questo vale per ogni scienza e vale anche per la sacra teologia.

Non si può, scusate se dico così, fare teologia, non mi piace molto la parola fare, ma non ne trovo un'altra in questa circostanza, comunque non è possibile praticare la teologia, non è possibile avere conoscitivamente presente una conclusione teologica senza saperne le cause, le cause manifestate in un discorso basato su delle premesse.

Perciò, vi invito molto; io procederò, cercherò di procedere così e voi adesso capite il motivo, ma vi invito anche voi stessi, per il vostro studio personale, perché non c'è un altro metodo, veramente. Se uno ne ha uno di migliori, tranne quello mistico, ma quello dipende più dal buon Dio che da noi, ebbene, non ci sono altri metodi di imparare la sacra teologia che quello proprio di arrivare alle conclusioni da determinate premesse, cioè di sillogizzare.

Perciò, come lettura della *Summa Theologiae* l'unico metodo buono è quello, in qualche modo, di mettere in forma sillogistica il *corpus articuli*. Cercare proprio dove S.Tommaso conclude e da quali premesse conclude. Perché? Il perché della conclusione. Spesso S.Tommaso stesso lo fa in maniera estremamente esplicita. Annuncia prima la sua tesi, ciò a cui vuole concludere, e poi ovviamente si dà da fare per dimostrare la tesi che ha proposto.

A che ora bisogna finire? Ai cinquanta? No, cinquantacinque. Allora abbiamo ancora cinque. Poi abbiamo cinque minuti di riposo.

... puoi anche continuare ...

No, ma forse ci conviene, perché poi è più fatica nella seconda ora. Quindi, quindi praticamente, è giusto arrivare fino ai cinquantacinque. Ebbene, allora. Questo per quanto riguarda, diciamo così, l'esemplificazione del discorso. Gli esempi non ci sono, però per fortuna ci sono i sillogismi. Magra consolazione. Perché? Perché naturalmente è molto più facile lasciarsi guidare da esempi sensibili, mentre è più faticoso sottomettersi alla disciplina ardua, e talvolta anche un po' arida devo dire, della sillogistica, e però non c'è altra via.

E poi, un'altra cosa molto importante è che la verità sia proposta integralmente. Questo mi sta molto a cuore. Oggi dire integralmente, insomma, subito uno si rende sospetto di cose a cui non pensa immediatamente.

... integrista ...

ecco, integrista, ecco la parola, o addirittura peggio. Voi capite a che cosa già alludo: a velleità totalitaristiche, velleità del passato ventennio o altre cose del genere, capite, tutto questo non centra assolutamente.

Il discorso scientifico di ogni tipo ma soprattutto un discorso così gravoso e così sapiente, dico sapiente perchè si ricollega con le cause prime, anzi con la causa prima che è Dio, ebbene, un discorso come quello teologico purtroppo non può concedere nulla alle debolezze umane. C'è poco da fare, cari. Voi direte che sono poco attento all'uditorio. Non è così.

Io sono profondamente convinto di una cosa, che la stessa divina Rivelazione in sostanza implicitamente almeno ci insegna, che l'uomo è creato per la verità. La verità è enormemente austera. La verità non è mai stata facile, la verità è sempre una grande fatica, è un travaglio per tutta la vita.

E quindi la vera attenzione all'uomo è una severa attenzione. Pensate in sostanza al paradigma di questo discorso sapienziale, che si trova nel mito della caverna di Platone. Il vero bene dell'uomo è quello di trascinarlo anche *oborto collo*, scusate se mi esprimo alla platonica, tuttavia è necessario proprio portarlo alla luce del sole. Non ci sono altre vie.

E come dice appunto Platone in quel famoso mito, all'uomo stesso incatenato nelle tenebre della caverna non va proprio di essere trascinato alla luce del sole. Ma poi dopo, è contento. Durante il cammino, invece recalcitra. Ebbene, è invece necessario che l'insegnante di teologia e direi anche il predicatore, perché vale anche al livello proprio del discorso pastorale, è necessario che abbia quella squisita attenzione all'uomo, che è anzitutto attenzione alla verità.

E' una falsa opposizione quella che dice: noi siamo attenti all'uomo, quindi facciamo dei compromessi a livello di dottrina. No! No, miei cari. E' un discorso che non vale affatto, perchè l'uomo è fatto per la verità. Quindi è un discorso assolutamente insostenibile quello di dire che una verità, una qualsiasi verità, può essere taciuta, dato che non c'è una verità staccabile dal contesto; la verità forma una unità, una certa consistenza logica, non c'è verità che contraddica un'altra!

A livello pratico sì, qui esistono delle verità che si possono tacere. In confessionale per esempio è giusto, come ebbi a dirvi, che il confessore talvolta lasci in buona fede. Questo è un altro discorso. Ma sul piano speculativo l'uomo è fatto per la verità e la verità gli va insegnata integralmente. Quindi bisogna insegnare tutta la verità, anche se progressivamente e gradualmente.

Poi il Padre Ramirez ha una bellissima immagine, molto platonica, che si rifà a questo mito della caverna, e cioè l'immagine dell'uomo che dev' essere elevato dal suo stato di non conoscenza allo stato di conoscenza, di una mente illuminata dalla verità, non al contrario di un uomo che aspetta che la verità venga dal nulla, e magari di un insegnante, che pretende di mediare la verità ai suoi discepoli abbassandola alle dimensioni umane. Qui veramente tradirei tutta la mia etica professionale. Si tratta di elevare le anime umane alla verità, non di abbassare la verità all'uomo.

Questo mi pare che sia l'ordine giusto, giacché non siamo dei soggettivisti e quindi non pensiamo che l'anima si fabbrichi la sua propria verità, ma pensiamo che l'anima, l'intelletto umano, il *nus* dipenda dalla verità nella sua obiettività, dalla verità ontologica. Quindi, diciamo così, l'uomo deve sentirsi profondamente subordinato anzitutto all'essere e poi in ultima analisi a Dio, e non viceversa pretendere che il buon Dio sia a suo servizio o che l'essere si metta al suo servizio.

Quindi questa apparente prepotenza della sillogistica tomistica nella teologia morale ha qui il suo fondamento. Adesso vi lascio i vostri cinque minuti di meritato riposo e poi dopo ci rivediamo.

## **Seconda parte (B)**

### **Registrazione di Amelia Monesi**

Si tratta di necessità solo in apparenza, solo in apparenza prepotente e dura, e bisogna che almeno noi tomisti ne siamo ben convinti, cioè che si fa il bene dell'uomo, che si fa attenzione al soggetto umano proprio là dove si mette in risalto la relazione trascendentale secondo tutta l'essenza di dipendenza del soggetto dall'oggetto.

Il fondamento teorico di quel discorso che vi feci è questo, cioè che nel realismo epistemologico, nel conoscere, la nostra soggettività umana dipende interamente dall'essere. Si tratta della dipendenza del pensiero dall'essere. Perciò il pensiero giunge alla sua massima perfezione non già quando pensa hegelianamente se stesso. Il pensiero giunge alla sua massima perfezione quando pensa l'essere, l'essere che non è esso stesso.

Quindi andiamoci piano con le accuse di una certa insensibilità della teologia scolastica ai problemi dell'uomo. I veri problemi dell'uomo sono problemi sempiterni, miei cari, e sono problemi dell'essere in quanto tale. Quando sento parlare sempre dell'uomo di oggi, avverto una specie di darwinismo accelerato. Sembra quasi che l'uomo di oggi sia diverso dall'uomo di dieci anni fa. Ormai i tempi si raccorciano a cinque anni, e chissà dove andremo a finire. Una dissoluzione completa.

Invece i problemi veri dell'uomo e anche le soluzioni che l'uomo trova a questi problemi, sono sempre problemi e soluzioni eterne. Tutto ciò che merita la fatica di essere pensato in qualche modo è eterno e il tempo in se stesso, dice Platone, è solo una immagine dell'eternità. Scusatemi un po' queste, queste simpatie platoniche, ma in sostanza è lì che nasce la sapienza.

In tal senso il Padre Ramirez insiste su un altro punto, oggi molto mal compreso, e cioè il linguaggio teologico. Certamente il linguaggio scolastico sembra arretrato, però il mio modesto punto di vista è proprio questo. E cioè che il linguaggio non è solamente, soggettivisticamente, un mezzo di comunicazione; ma è anche un mezzo di

espressione dell'essere e del concetto dell'essere, come dice S. Tommaso, cioè che le parole sono segni dei concetti come i concetti sono segni delle cose.

Quindi non serve solo per metterci d'accordo. Allora sì che qui possiamo fabbricarci il linguaggio che vogliamo. Invece si tratta di adattare il linguaggio, certo al mio simile, ma prima di tutto alla realtà che voglio esprimere. Cioè non c'è solo il contatto: io e gli altri; c'è il terzo in mezzo, cioè l'essere.

Allora il linguaggio deve anzitutto obbedire all'essere tramite il concetto. C'è una duplice obbedienza del linguaggio, C'è un'obbedienza al concetto e tramite il concetto all'essere. Non siamo seguaci di Gorgia da Leontini, noi, di cui conoscete lo scetticismo e la dissoluzione di questa reciproca appartenenza della parola al concetto e del concetto all'essere.

Poi c'è certo questa seconda obbedienza, se volete orizzontale, del linguaggio, che è quella comunicativa, ma la primaria è quella verticale, permettetemi di esprimerlo così. E' per questo vedete che non bisogna essere facili. Mi spiace anche qui di andare controcorrente. Sono quasi condannato a farlo; psicologicamente parlando, non sono il tipo che lo fa molto volentieri, ma mi sento quasi costretto, insomma: *amicus homo modernus sed magis amica veritas*.

Questo mi sia di consolazione. Cioè in certe cose occorre persino imparare un linguaggio che abbiamo disimparato. Certo non bisogna dargli quell'importanza che gli dà la cosiddetta filosofia del linguaggio. Certamente il linguaggio non è primario. Tuttavia, per quanto sia secondario, esso si riferisce sempre in qualche modo ultimamente all'essere e alla verità ontologica.

Perciò il linguaggio non è arbitrario. Sento infatti dire spesso, in discorsi pastorali, che basta cambiare linguaggio e convertiremo tutto il mondo moderno al cristianesimo. Non è così facile. Tali discorsi infatti mi fanno rabbrivire per la loro superficialità, scusate ancora se devo dire così.

Convertiremo forse il mondo moderno, ma certamente non al cristianesimo, se ci adegueremo al suo linguaggio, perché il linguaggio del cristianesimo è un linguaggio del tutto particolare, che bisogna imparare. Infatti, come avviene con lo stesso cristianesimo, con la stessa fede, con la stessa teologia, con la stessa filosofia bisogna sottomettersi anche alla fatica di impararne il linguaggio, come si impara una lingua straniera per andare a visitare, a trovare un paese straniero. Quindi non è così facile dire: voialtri sacerdoti fareste il mondo cristiano, se vi compiaceste di parlare il linguaggio dei giovani di oggi.

Nel linguaggio dei giovani di oggi riesco a spiegare la *pop music*, ma non riesco a spiegare il mistero dell'Incarnazione. Mi dispiace molto, ma è proprio così. Benché poi la *pop music* non merita di essere spiegata, ma è una di quei *concreta* che si sottraggono a qualsivoglia intelligibilità.. Questo tanto per esemplificare una volta tanto il discorso.

In tal senso, il grande Papa Pio XII, di felice memoria, nella sua stupenda Enciclica *Humani Generis*, dell'anno di grazia 1950, ricordata anche nel Denzinger-Schönmetzer al numero 2312, e che raccomando alla vostra benevola considerazione,

dice così: *Despectus autem vocabulorum ac notionum quibus theologi scholastici uti solent, sponte ducit ad enervandam theologiam*. Quanto è vero questo! E soprattutto gli ultimi sviluppi nella sacra o quasi non più sacra teologia hanno dimostrato la fondatezza di questa affermazione di Pio XII.

Cioè, il fatto di abbandonare con facilità il linguaggio della Scrittura, dei Padri e soprattutto quello rigoroso della grande teologia scolastica, comporta una certa *enervatio theologiae*, cioè togliere il nerbo alla teologia. In sostanza una teologia senza struttura razionale è una non-teologia, una negazione di sé.

Prego, caro Fra Stefano.

*... teologia pastorale ... linguaggio ... teologia morale ...*

Sì. Ecco. Decisamente il discorso che dobbiamo riprendere questo punto è un discorso della partecipazione, è uno dei pochi discorsi che, al giorno d'oggi, diciamo così, proprio non si fanno, ma del quale si avrebbe più bisogno che mai. Quindi certamente il teologo pastorale non può rimanere a quel livello, scientificamente così rigoroso come quello della teologia speculativa. Su questo non c'è dubbio. Quindi sono d'accordo che il predicatore deve abbandonare la cattedra, in sostanza, e deve in qualche modo cercare un linguaggio possibilmente comprensibile dai suoi uditori. Questo è assolutamente scontato

Quello che mi sta a cuore però è che non crei un linguaggio prendendolo dall'ambiente a cui si rivolge, come si vuole al giorno di oggi. Esiste infatti una specie di linguaggio rozzo. Semplicemente io considero quello che è un po' il gergo dei giovanotti di oggi e poi cerco di fare quella famosa *captatio benevolentiae* al di là della quale poi generalmente non ci si spinge, chiacchierando con loro *de omnibus rebus et quibusdam ailis*.

Questo non basta. Quindi bisogna che ci sia una specie di partecipazione per ricezione. Occorre cioè che l'ambiente che ci si trova dinnanzi riceva in sé un qualche cosa che però gli è di primo approccio estraneo, e che però poi deve diventargli familiare. E' come innestare nel linguaggio dell'uomo contemporaneo, in certi ambienti particolari, un discorso obiettivo con il suo linguaggio obiettivo.

Per esempio, in teologia dogmatica ci possiamo permettere di parlare dell'Incarnazione in termini di ipostasi, di natura e via dicendo. In una predica invece non è che si debba rinunciare a parlare dell'Incarnazione, come ahimè succede. Perché se ne i sentono di tutti i colori. Sembra di essere tornati proprio al Settecento, quando i buoni parroci illuministi, modernisti *ante litteram*, che cosa facevano? Insegnavano ai contadini come vaccinare le mucche.

Dal pulpito, predica domenicale, Domenica tale dopo Pentecoste, magari con uno stupendo Vangelo, del Vangelo, *non verbum quidem*. Del Vangelo non si parla. Si si parla della vaccinazione delle mucche, perché *le philosophe de lumière Monsieur*



*Voltaire* ha trovato che è giusto illuminare il popolo e allora lo si illumina con discorsi spuri.

E allora questo non vale. Questa è una pastorale mal fatta. Bisogna certamente occuparsi dell'elevazione del popolo, però partendo da verità obiettive e da una solida teologia anche speculativa. Quindi, in poche parole, la pastorale si pone partecipativamente in mezzo tra gli uditori e la teologia speculativa.

Poi, dalla parte degli studenti il Padre Ramirez cita una frase di Suarez, che affido alla vostra benevola attenzione, perché è tutto un programma. Dice che occorre far sì che *et pietas a veritate fulciri*, che la pietà sia sostenuta dalla verità, *et pietas a veritate fulciri ut veritas possit pietatis dulcedine utilius investigari*, affinché la verità aiutata dalla dolcezza della pietà possa essere con maggiore utilità investigata e ricercata. Notate questa dualità di pietà e di verità. Quindi a uno studente di teologia si richiede pietà e verità. Le due cose devono in qualche modo andare di pari passo, ed aiutarsi vicendevolmente.

Come sono poi vere le seguenti sagge parole! Ogni tanto devo pure bruciare un po' di incenso anche a Francesco Suarez, che in questa circostanza se lo merita decisamente. Dice infatti: *est enim sine veritate pietas imbecillis*. Vedete la fede che scade nel fideismo. Senza la verità la pietà è debole, secondo il significato della parola latina *imbecillis*. Ma debole proprio nel senso, di poco illuminata. E *sine pietate veritas est sterilis et ieiuna*, e senza la pietà, pericolo di razionalismo, senza la pietà, la verità è sterile e digiuna.

Quindi bisogna in qualche modo unire entrambe le cose. Poi il Padre Ramirez insiste sulla docilità, la disciplina e l'abilità. Cose ovvie, del reasto, in qualsiasi discepolo di qualsiasi materia. Però, quello che è molto importante in teologia morale è soprattutto rinunciare ad avere delle certezze di tipo speculativo e porre necessità di tipo metafisico.

Infatti la saggezza a livello morale consiste nel ricercare quella certezza che è compatibile con la materia trattata. Perché dico questo? Perché, non solo a livello di teologia morale, ma a livello della stessa prassi morale, le anime angosciate, che tendono allo scrupolo si rivelano sempre per il fatto che sono indecise, cioè non hanno l'atto della prudenza che è l'applicazione all'agire, mentre hanno fortemente elaborato il consiglio della prudenza.

Quindi si consigliano sempre, ma non agiscono mai. Questo però senza colpa loro, capitemi bene, perché mentre, mentre l'imperfezione dell'atto di prudenza può essere una vera e propria imprudenza, nel caso invece di una coscienza ansiosa in sostanza non si tratta di colpa, ma di una indisposizione naturale<sup>3</sup>. Però questo è significativo. Non si decidono mai, perché? Perché pretendono per le loro azioni di avere assolutamente la chiarezza metafisica.

Ci sono di quelli che esitano sempre, sono sempre un po' angustiati. Pensate per esempio, a certe scelte molto importanti per la vita. Per esempio la scelta di

---

<sup>3</sup> Patologica

consacrazione a Dio, la scelta del matrimonio e via dicendo, la scelta di una professione. Questo non decidersi mai è spesso motivato da una certa pretesa di avere delle certezze che non si possono avere a livello pratico.

Ciò non vuol dire che a livello pratico possiamo essere spavaldi. Bisogna avere una qualche certezza, ma non potendo avere delle certezze metafisiche, bisogna accontentarsi di grandi probabilità, cioè di certezze morali. E così la nostra disciplina è particolarmente difficile proprio perché non consente delle certezze apodittiche, o metafisiche. E' ancora molto più difficile della stessa teologia dogmatica per questo motivo di una minore intelligibilità. A causa della sua praticità, non si può avere altra certezza che quella pratica.

Poi, quello che si richiede ovviamente è anche, da parte degli uditori di teologia morale, che si valgano molto della loro esperienza di vita morale e spirituale. Quindi è giusto che si aiutino nelle loro meditazioni morali anche con la propria esperienza.

Adesso vorrei solo farvi vedere molto brevemente alcuni aspetti in particolare del trattato *De Fine Ultimo*, dove introduce la teologia in genere e la teologia morale. Aspetti quindi del trattato *De Fine Ultimo*.

Il bravo Padre Ramirez si fa forte di un prologo di S.Tommaso, che è quello al *De Anima*, dove S.Tommaso dice appunto che bisogna rendere il lettore anzitutto benevolo, facendogli vedere l'importanza del discorso che stiamo per fare; poi renderlo attento, suscitando in lui in qualche modo l'attenzione riguardo alla difficoltà del discorso; ed infine bisogna renderlo docile, facendogli vedere le tappe da percorrere.

Quindi Padre Ramirez imposta la sua introduzione particolare al trattato *De Fine Ultimo* in questa triplice maniera. Cioè prima parla, diciamo così, dell'oggetto stesso e dell'importanza del trattato; poi parla della difficoltà del trattato; e infine così ha qualche appunto sulla divisione del trattato stesso.

Quindi, anzitutto l'importanza del trattato. Soprattutto nelle discipline filosofiche possiamo dire che già qui a livello naturale il trattato *De Fine Ultimo* è di assolutamente primaria importanza, perché i filosofi si sono dedicati allo studio della sapienza ricercando una vita beata.

E' il desiderio della beatitudine che spinse i pensatori a darsi alla filosofia. Questo lo dice molto bene Marcus Tullius Cicero, il nostro amico Cicerone, nel suo trattato *De Finibus*, dove dice così: *Omnis summa philosophiae ad beate vivendum refertur*, tutta la somma, potremmo dire, tutto il compendio o l'insieme della filosofia, si riferisce alla vita beata, *idque unum expetentes homines se ad hoc studium contulerunt*, e solo ciò cercando gli uomini si sono dedicati allo studio di questa disciplina, cioè della filosofia.

E quasi il motore, il veicolo della filosofia è appunto il desiderio della beatitudine. L'altra parte viene naturale ed è quella della contemplazione sapienziale. Quindi in qualche modo, la stessa filosofia, anche speculativa, è mossa dal desiderio del fine ultimo, dalla beatitudine. Voi mi direte: ma questo significa rendere pratica la filosofia speculativa. Non del tutto, proprio perché il fine ultimo consiste non già nella prassi, ma nell'aspetto immanente dell'atto, cioè nella speculazione.

Paradossalmente il fine della prassi è un qualche cosa di speculativo. Però tutta la filosofia, tutto il *negotium philosophicum*, tutto il dedicarsi alla filosofia, è mosso da questa esigenza di un vivere beato, di vivere una vita beata. Pensate a Socrate in questo contesto, a questa cura socratica dell'anima, cioè alla necessità che l'uomo viva presso se stesso, cioè che si renda conto che l'uomo è l'anima e che l'anima è l'intelligenza e che l'intelligenza si nutre, si purifica, vive della verità. Quindi questa necessità di contemplare la verità per vivere spiritualmente.

In teologia è il motivo della teologia stessa, perchè se non ci fosse il fine ultimo soprannaturale, non ci sarebbe nè fede, anzi né Rivelazione, nè teologia. Il fine soprannaturale è il costitutivo dell'ordine soprannaturale. Tutto l'ordine soprannaturale consiste nel fatto che l'uomo è stato elevato da Dio a quel fine, che è Dio, da essere visto per tutta l'eternità essenzialmente faccia a faccia, come dice la Scrittura.

Vedete quindi come dal fine dipende tutta la Rivelazione divina. Dio ci ha rivelato Se Stesso per condurci a quel fine, al quale Egli ci ha ordinati. Quindi tutta la Rivelazione, tutta la fede e la teologia dipendono dal fine ultimo soprannaturale.

Poi l'ultima perfezione della teologia consiste ancora nel fine ultimo, perchè evidentemente quello che noi adesso ci sforziamo di intravedere come in uno specchio, *sicut in aenigmate*, questo lo vedremo *revelata facie* nella visione beatifica, nel possesso del fine ultimo. E bisogna vivere la teologia rivelata, anche in questo modo, come un anticipo della beatitudine.

Si potrebbe dire che la prassi della teologia, prassi nel senso buono della parola, che l'attività teologica è quasi un anticipo della visione beata del cielo, così come può essere concesso all'uomo vivente su questa terra. Questa perfezione poi della teologia nel conseguimento del fine ultimo appare anche dal fatto che praticamente tutta la nostra fede, che è principio della teologia, dipende dalla visione che Dio ha di Se Stesso e che i beati hanno di Dio.

E' per questo che la teologia è una scienza subalternata alla scienza di Dio e dei beati. C'è una subalternanza della teologia di questa terra alla teologia celeste, che è quella appunto della visione beatifica. E quindi in ogni ordine il fine è sempre il principio sia dell'agire che del pensare, nell'ordine naturale filosofico, come anche nell'ordine soprannaturale e teologico strettamente detto.

La difficoltà di questo trattato. Anzitutto si suppone tutto il trattato su Dio. Bisogna. In sostanza non si possono studiare la teologia morale e il trattato *De Fine Ultimo* senza aver svolto già almeno un po' di dogmatica. Cioè il trattato suppone un concetto veramente teologico scientifico, per quanto ci è possibile, di Dio. Quindi tutto il trattato *De Deo Uno*, *De Deo Trino*, eccetera, deve essere presente. E poi un'altra difficoltà: la spiritualità e l'immortalità dell'anima. Perché il fine ultimo soprannaturale consiste nel fatto che l'anima umana entra nel possesso di Dio.

Quindi, per trattare del fine ultimo e della beatitudine dell'uomo, bisogna presupporre la conoscenza di Dio e la conoscenza dell'anima nella sua spiritualità e immortalità. S. Tommaso ha un bel brano nel *Contra Gentes*, nel III Libro, capitolo 48, dove tratta di questa difficoltà dei filosofi antichi a percepire l'immortalità dell'anima, e

quindi la difficoltà di capire che il vero fine ultimo dell'uomo non si pone in questa vita, ma nell'altra vita, nella trascendenza, si potrebbe dire.

E ve lo cito, proprio perché merita di essere citato: *In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia*, e da qui appare con chiarezza quanta angoscia pativano i loro, i loro gloriosi ingegni, cioè la loro ingegnosa mente. Vedete con quale rispetto parla di questi filosofi, no? *A quibus angustiis liberabimur, si ponamus hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortalis existente.*

Ecco la perplessità dei filosofi, che vedevano che l'uomo non poteva essere perfettamente beato in questa vita, ma che però anche non intravedevano come l'uomo potesse sopravvivere alla sua morte. Questa angoscia dei filosofi antichi è tolta di mezzo se noi abbiamo la convinzione, prima filosofica e poi convalidata dalla fede, della immortalità della nostra anima.

E il discorso dell'immortalità è tutt'altro che facile. Sapete che anche i sapienti si sono lasciati sviare dalla retta via. Voi saprete già, penso, del Gaetano, a cui voglio tanto bene in altre circostanze, che tuttavia non seguì nella sua tesi secondo cui l'immortalità dell'anima appartiene solo alle verità di fede e non già alle verità filosoficamente dimostrate.

Poi c'è lo stesso S.Paolo che ci insegna che la visione beata di Dio è qualche cosa di incomprendibile per l'uomo. Dice appunto nella *I Lettera ai Corinzi*: "quelle cose che l'occhio non vide, nè orecchio udì, nè mai entrarono in cuore d'uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano". Vedete quindi che trattare del fine ultimo è tutt'altro che facile, dato che proprio oltrepassa ogni nostra possibilità di immaginazione.

Adesso, ultima cosa dell'introduzione, la divisione del trattato. Ve l'ho presentata nella forma ultima lì sulla lavagna, anticipando un po' il nostro discorso.

#### *Da note di Amelia Monesi:*

- › *De Hominis Beatitudine:*
  - *in genere seu in abstracto*
  - *in specie seu in concreto*
- › *Essentia:*
  - *metaphysica:*
    - *ex parte obiecti*
    - *ex parte subiecti*
  - *physica*

Comunque, la divisione di questo trattato è stata interpretata in diversi modi. Soprattutto c'è l'interpretazione di un certo Pietro di Godoy nelle *Dispute teologiche*, il quale dice che praticamente S.Tommaso, in queste cinque questioni del trattato *De Fine Ultimo*, avrebbe trattato dei due fini: del fine naturale e di quello soprannaturale.

Invece Ramirez rileva molto giustamente che ciò non è vero per due motivi. Uno, perchè S.Tommaso fa un lavoro interamente da teologo, cioè dappertutto in questo trattato tratta già del fine ultimo soprannaturale e solo implicitamente tratta anche di quello naturale. E' chiaro che, risolvendo le questioni del fine ultimo soprannaturale, implicitamente risolve anche quelle filosofiche del fine ultimo naturale.

Secondo, bisognerebbe premettere il fine ultimo soprannaturale a quello naturale e non viceversa. Siamo in teologia, quindi l'oggetto proprio è il soprannaturale, cosa che S.Tommaso ovviamente non fa in questo trattato.

Altri, per esempio il famoso tomista di Colonia, Corrado Koellin, e poi i Salmaticensi propongono la seguente divisione. Dicono che anzitutto S.Tommaso avrebbe trattato nella seconda questione della beatitudine oggettiva. Poi, nelle questioni terza e quarta, della beatitudine formale, cioè dell'atto beatifico, e ciò prima dell'atto principale della beatitudine e poi, nella quarta questione, dell'atto quasi strumentale. E poi infine delle potenze e facoltà di giungere alla beatitudine.

Contro questa interpretazione il Ramirez osserva anzitutto che la quinta questione non tratta affatto della facoltà della beatitudine, ma tratta invece della assequibilità, cioè della possibilità dalla parte dell'uomo di conseguire la visione beata, non già della potenza che elicit l'atto della visione.

Inoltre, non è la potenza stessa che elicit l'atto, ma anzi è l'abito della gloria infusa, che lo elicit. Quindi anche questa divisione del Koellin e dei Salmaticensi non è del tutto attendibile.

Quindi, in sostanza, in ultima analisi vi propongo appunto questa divisione che ormai è accettata come *opinio communis* tra i tomisti e presentata come tale anche dal Ramirez. Quindi di nuovo vedete come è importante la distinzione nell'aspetto generico e specifico, aspetto universale e particolare. Quindi, come tutta la materia morale si sdoppia in una morale generale e morale più specifica, in specie atoma, così anche il trattato del fine ultimo tratta prima del fine in genere, nella prima questione, e poi in particolare, quasi in concreto, del fine in quanto è beatitudine, in quanto coincide con la beatitudine.

E questa ultima parte, ossia le questioni dalla due alla cinque, trattano prima dell'essenza della beatitudine, aspetto statico, se volete, l'essenza, la natura della beatitudine, e poi della sua assequibilità, cioè la possibilità da parte dell'uomo di entrare nel possesso della beatitudine, a quali condizioni l'uomo arriva alla beatitudine. E questo ovviamente riguarda la causa quasi efficiente o meritoria della beatitudine, come l'uomo può meritare la beatitudine eterna.

Per quanto riguarda l'essenza, cioè le questioni dalla due alla quattro, anzitutto si tratta dell'essenza cosiddetta metafisica. Voi sapete che per essenza metafisica si intende il costitutivo formale di una cosa, cioè quella proprietà che fa sì che la cosa sia se stessa, e distinta da tutte le altre. Non quindi tutte le proprietà indistintamente, nemmeno le proprietà essenziali, ma quella prima proprietà essenziale che costituisce la cosa. Pensate all'esempio banale, ma spesso citato perché più facile, cioè quello della

risibilità e della razionalità dell'uomo. L'uomo è razionale ed è risibile, ha questo dono di Dio di poter ridere.

Ora, certamente tra queste due proprietà c'è una connessione, ma c'è soprattutto un ordine di dipendenza, cioè la risibilità non è certamente la proprietà primaria per quanto sia *proprietas hominis*. E quindi il costitutivo dell'uomo è la razionalità e su questa poi si innestano tante altre proprietà. Perciò l'essenza metafisica è il costitutivo dell'essenza. L'essenza fisica invece è l'insieme delle proprietà. Vedete come all'essenza metafisica corrisponde la definizione per genere prossimo e differenza specifica, mentre all'essenza fisica corrisponde la definizione per enumerazione delle proprietà.

Essenza metafisica anzitutto della beatitudine oggettiva. La domanda è questa: qual è l'oggetto che ci rende beati? Ovviamente la risposta poi in ultima analisi sarà: non può essere che Dio. Però il discorso è tutt'altro che facile, perchè prima bisogna escludere tutti gli altri beni che pretenderebbero di renderci beati. E poi *ex parte subiecti*, cioè in che cosa consiste l'atto beatifico. Lo dico solo per esemplificare, ma temo che sia uno di quegli esempi che allontanano più che avvicinare. Cioè si potrebbe quasi parlare della psicologia dell'atto beatifico.

Si tratta di ciò che succede nell'uomo quando vede Dio, quindi in che cosa consiste l'atto beatifico dell'uomo. Per esempio, se è un atto dell'intelligenza o della volontà, se è un atto o un abito. E via dicendo. Poi la beatitudine, l'essenza fisica della beatitudine sono tutte le proprietà della beatitudine, ciò che si richiede per essere beati. Si richiede anzitutto la visione; si richiede prima la visione che la fruizione; si richiede ovviamente anche la *fruitio*, cioè il godere di Dio; si richiede l'amore di Dio, ovviamente; si richiede il possesso di Dio, questa *comprehensio Dei*, che poi S. Tommaso spiegherà per bene, perché si presta a equivoci.

Si richiedono tante cose. Si richiede per esempio, sotto un certo aspetto, anche il corpo nella resurrezione; ci sarà un accenno anche a questo. Si richiede, sotto un certo aspetto, persino la *societas amicorum*, quindi ci sarà anche in cielo; aspetti se volete secondari, come avremo modo di vedere.

Adesso, brevemente, il resto dovrò, dovrò proprio affidarlo purtroppo a voi. Dico purtroppo non perché non mi fidi di voi, ma perché è un lavoro in più per voi, poveretti. Però fatelo proprio perché è importante. Meditavo una introduzione anche di tipo positivo, come solitamente faccio. Ma siccome eravamo abbastanza prolissi sulla introduzione alla teologia in genere e teologia morale in specie e poi al trattato *De Fine Ultimo*, bisogna che affidi una parte di questo lavoro a voi.

Cito solo brevemente alcuni significati della grecoità antica e del linguaggio biblico, connessi con la parola fine. La lingua greca abbonda di significati diversissimi. Anzitutto il significato più banale è quello del termine. Scrivo subito le parole in greco e in ebraico.

*Va alla lavagna*

La parola greca, molto significativa, che raccomando alla vostra attenzione e ricorre spesso è *to telos*. Vedete perché si dice teleologia. E' la dottrina dei fini. Le parole ebraiche sono due: *sof* e *kec* e poi anche una parola che ricorre soprattutto nella letteratura apocalittica, anche nella Comunità di Qumran. Questa è una J, *acharijt hajamijm.*, alla fine dei tempi. “Alla fine dei tempi il monte del Signore sarà elevato al di sopra di tutti i colli”, in Isaia, no? *Acharijt hajamijm* è la parola. Quindi queste sono un po', sono le parole chiave nella letteratura sacra. Nelle lingue, diciamo così, della Sacra Scrittura

... può ripetere ...

Dunque, allora, anzitutto *to telos*, in greco. Poi questo si pronuncia: *sof*, Quell'altro si pronuncia *keecs*. E questo *acharijt hajamijm*. *Achar*, *achar* in ebraico vuol dire: dopo. È un avverbio, che significa dopo. *Acharijt* è una forma, nello *status constructus*, che significa *acharijt hajamijm* alla fine, dopo tutti gli altri giorni, in sostanza alla fine dei giorni. Questi sono un po' le parole chiavi, se volete.

Adesso vi dico alcuni significati in breve. Quanti minuti abbiamo? Ditemi un po'. Dieci minuti, mi pare. Dieci. Benone. Almeno qualcosa potremo fare. Dunque anzitutto il significato più ovvio è quello del termine, per esempio il termine di un viaggio. Filone di Alessandria, parlando di Abramo, per esempio dice che il termine del suo viaggio era un'opera pia. Quindi, in sostanza la meta del viaggio, nel senso molto concreto, molto banale addirittura della parola.

Poi però nel linguaggio filosofico questo termine di una azione, per esempio, viene caricato di un significato spirituale e assume appunto questa significanza di essere fine o scopo della esistenza umana. Platone usa un altro termine che però non si è molto affermato.

*Va alla lavagna*

Noi diciamo poi in italiano: lo scopo. E quindi in greco si dice anche lo *skópos*. Non che Platone non usi mai *telós*, ma usa prevalentemente *skópos*, mentre Aristotele ha portato ad affermare piuttosto l'espressione *theós*. Nell'esordio stesso al commento all'*Etica a Nicomaco*, vedete come S.Tommaso è molto aristotelico in questo aver premesso a tutto il trattato teologico morale il trattato *De Fine Ultimo*. Anche Aristotele comincia l'*Etica a Nicomaco* con un trattato sul fine ultimo.

Vi citerò un breve brano, perché proprio merita di essere citato, ma poi lo affido alla vostra pia lettura. E' il caso di dire pia, perché Aristotele in questo è davvero edificante. Ebbene, affido alla vostra attenta lettura proprio questo esordio dell'*Etica a Nicomaco*. Dice: “Ogni arte o scienza e similmente ogni agire e ogni intenzione nell'ordine pratico mirano ad un certo bene”. Ogni azione mira ad un certo bene. Voi direte: ma nel peccato non è vero, il peccato mira al male. Notate bene che non è così.

Guardate che per quanto il peccato sia un male, tuttavia il peccatore nel peccato

cerca sempre un bene. Se il peccato non contenesse qualche bene, non sarebbe appetibile. Quindi vale il discorso generalmente: in ogni azione noi cerchiamo un bene. Anche se poi quel bene può essere solo apparente, non vero in qualche modo, non autentico.

Quindi tutte le azioni mirano ad un bene “e perciò è stato detto giustamente che il bene è ciò a cui tutto tende”, *bonum est quod omnia appetunt*. E’ una descrizione molto fenomenologica di questa parola *bonum*. Il bene è ciò a cui tutte le cose tendono. “Sembra perciò che vi sia una differenza tra i fini”, dice Aristotele, *diaforà ton telon*, secondo la differenza delle azioni, c’è una differenza nei fini. *Diaforà ton telon*, non c’è un solo fine, ma tanti possibili fini.

“Perché il fine sono da un lato le stesse azioni, *praxeis*, dall’altro, oltre ad esse, certe opere, *energheiai*”. E’ importantissimo questo testo, perché Aristotele non adopera molto questa sua teoria, però l’ha già ed è la teoria dell’azione immanente e transitiva. E’ evidente, questo, *Praxis* significa l’azione che è fine a se stessa. Poi c’è quell’altra *praxis*, che però ha un termine al di là di se stessa, una *energheia*, in sostanza, un’opera compiuta.

... indica il testo ...

E’ all’inizio dell’*Etica a Nicomaco*, prologo all’*Etica a Nicomaco*. “Laddove vi sono dei fini”, *ta tele*, al plurale, là dove si sono dei fini “al di là delle azioni, le opere saranno naturalmente migliori delle azioni stesse”, perché l’opera è al di là dell’azione. Cioè, per l’ingegnere che costruisce un ponte non conta il suo applicarsi al lavoro; certo anche quello ha la sua importanza, però non è il suo fine in cui si riposa. Guai a lui! Perché deve costruire il ponte, appunto. Ciò a cui mira è il ponte costruito.

Mentre nella azione morale dell’uomo, non si tratta tanto di quello che facciamo esteriormente, quanto piuttosto della nostra qualifica morale, cioè nel nostro bene o male spirituale, che ricade poi su di noi dalla nostra azione. Insomma, è l’aspetto immanente dell’azione che prevale nella *praxis* strettamente detta.

Secondo Aristotele ovviamente è migliore il fine voluto per se stesso di quello che lo è per un altro. Pensate anche a quello che dice sulla metafisica: la metafisica è la scienza libera, perché per fine ha se stessa; le altre discipline sono finalizzate ad altro. Egli fa un discorso di bieco schiavismo. Rifacendosi infatti alla struttura sociale del suo tempo dice che come gli schiavi non sono fine a se stessi, ma sono finalizzati all’opera che svolgono per il padrone, così le discipline subordinate in qualche modo servono la sapienza. Mentre la sapienza è fine a se stessa, è oziosa la sapienza, è *scolè*, insomma, è scuola, ossia *otium*, però *otium contemplativum*, bisogna dire.

Allora, in questo senso, Aristotele naturalmente dice che il fine che è tale per se stesso è il fine supremo tra tutti. Quindi, si comincia a delineare il discorso del fine ultimo, di un fine che non è ulteriormente ordinato, ma che ordina e sub-ordina a se stesso tutte le altre cose. Poi Aristotele nell’esordio all’*Etica a Nicomaco*, accenna



anche a una cosa importantissima, che studieremo assieme a S.Tommaso, cioè al fatto che tutti sono d'accordo sulla beatitudine.

Se voi chiedeste e otterreste una risposta, supponendo che l'intervistato sia sincero, chiedendo a qualcuno se vuole essere beato, ogni uomo dovrebbe rispondervi di sì, sinceramente. Ogni uomo è creato per la beatitudine, tende connaturalmente a essere felice. Però, se voi chiedeste a ciascuno in che cosa lui ripone la sua beatitudine, avreste un mucchio di risposte diverse.

Quindi, Aristotele giustamente ci fa già capire come il fine ultimo in astratto è comune a tutti gli uomini, ma la concretizzazione della beatitudine, la sua identificazione con un bene in particolare è diversissima. E Aristotele a questo punto sostiene la sua tesi, che è quella che l'atto beatifico non consiste in un abito, perché la potenza è imperfetta, ma consiste nell'atto secondo<sup>4</sup>, della facoltà umana più alta, cioè dell'intelligenza, rispetto all'oggetto conoscibile più alto, cioè in ultima analisi rispetto a Dio.

Dico: in ultima analisi. Aristotele non lo dice esplicitamente, purtroppo, in questo testo. Però tutto il testo mira a questa conclusione. Quindi, l'atto ottimo, l'atto più perfetto della potenza più perfetta, della facoltà più perfetta, rispetto all'oggetto più perfetto, che poi ovviamente racchiude in sé anche tante altre verità. Questo è il significato filosoficamente proprio e, diciamo, denso.

Ci sono altri significati. L'esito o il risultato. Mentre Aristotele, da buon filosofo, tratta del *finis causa*, cioè del fine che è causa, ossia del fine nell'intenzione, l'esito è il *finis effectus*, il fine nell'esecuzione, ciò che in qualche modo si compie, con la nostra azione. Si potrebbe quasi dire che il *finis in intentione* e il *finis effectus* sono opposti l'uno all'altro; però lo stesso fine che c'è all'inizio si trova nell'effetto alla fine. Quindi *id quod primum est in intentione est ultimum in executione*, come si dice.

All'inizio ci deve essere l'intenzione che poi è eseguita alla fine della nostra opera. Quindi il fine può avere anche questo significato dell'esito. Per esempio, "il buon esito è presso Dio", dice Flavio Giuseppe nella *Guerra Giudaica*, eccetera; ci sono tanti altri testi. Il limite temporale, per esempio dall'inizio alla fine; oppure il termine della vita, che è la morte, *telos echein* significa morire; oppure *oi en telei* significa coloro che detengono il potere. Pensate che *telos* significa anche il potere civile.

Poi significa obbligo o dovere. Il *telos* significa anche ciò a cui si è obbligati. Oppure il *telos* è l'iniziazione religiosa, perfezione nel senso di iniziazione. E' molto bella questa parola nell'*Antigone* di Sofocle: *ta nymphia kai tele*, cioè il rito del matrimonio è *ta nymphia kai tele*, è una iniziazione religiosa, un rito religioso che egli appunto traduce con la parola *kai tele*, ossia il fine, il giungere a un determinato termine, a un determinato fine.

E poi pensate alla varietà dei significati. Solo per rendervi l'idea, perché per noi non ha molto, molto, così, non è molto importante, però significa persino uno schieramento o distacco di truppe di terra o di truppe navali.

---

<sup>4</sup> L'atto più alto.

Quindi, quando vi trovate in un testo greco davanti alla parola *telos*, è un po' come la parola *logos*, ha cento significati. Quindi bisogna assiduamente studiare il vocabolario proprio per giungere al significato giusto. Nell'Antico Testamento abbiamo soprattutto il *sof*. Ci sono alcuni testi significativi, soprattutto il Qohelet, nel III capitolo, dice: "Egli ha messo, cioè Dio, "ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore", cioè nel cuore dell'uomo, "senza però che gli uomini possano capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine". *Merosc* (?) *sof*, *merosc*, *rosc* significa capo, dal capo. Quindi dall'inizio, dall'inizio alla fine, *rosc sof*, fino alla fine. Quindi le opere di Dio sono insondabili e questo lo rende con questa espressione di principio e fine.

Poi ci sono tanti altri significati, ma andate a guardarli al verbo *telos* nel Kittel, che è sempre un'opera valida, checché ne dicano i critici più aggiornati. Poi c'è l'altra espressione *kec* che significa soprattutto il termine di un periodo di tempo. Così per esempio nel *Libro dei Giudici* la famosa figlia di Iefte alla fine dei due mesi tornò dal padre ed egli fece di lei quello che aveva promesso. Sapete che aveva promesso a Dio di sacrificare sua figlia. E allora si dice che alla fine dei due mesi lei tornò con quel che segue.

Oppure significa estremità di un luogo. Nel *II Libro dei Re* si dice: "hai detto, sono penetrato nel suo angolo più remoto, nella sua foresta lussureggiante". L'angolo più remoto, il fine, è appunto reso con questa parola. Però significa anche sia il termine escatologico, per esempio in *Daniele 9*: "la sua fine sarà un'inondazione e, fino alla fine, guerra e desolazione". Oppure compimento di un'opera. Nel *I Libro delle Cronache*: "A Salomone, mio figlio, concedi un cuore sincero perché possa eseguire tutto ciò", perché possa portare a termine, tutto ciò. L'espressione è proprio quella.

Adesso passiamo alla letteratura di Qumran, la letteratura rabbinica per soffermarci solo brevemente sul Nuovo Testamento. C'è soprattutto un testo molto significativo in S. Paolo. Ve ne cito due, due testi significativi. Uno nella *I Lettera a Timoteo*, I capitolo, versetto 5, che dice: "Il fine di questo richiamo è la carità". Vedete come il discorso della carità si collega con il discorso del fine. La carità, forma delle virtù, è quella virtù che collega con il fine. *To de telos tes parangelias*, vedete, il fine, *telos tes parangelias*, del precetto è la carità.

Poi c'è Rm 6,21. S. Paolo dice ai convertiti al cristianesimo: "ma quale frutto raccogliete allora da cose di cui ora vi vergognate? Infatti il vostro destino è la morte", il vostro fine è la morte, una traduzione un po' cattiva: *To kar telos ekeinon thàntos*. Il fine, in questo caso però ha piuttosto il significato di esito, l'esito di tutta quella vita peccaminosa di prima è la morte, *thanatos*.

"Ora, invece", notate i due fini "liberati dal peccato e fatti servi di Dio voi raccogliete il frutto che vi porta alla santificazione e come destino", fine, *telos*, "avete la vita eterna". *To de telos zoen aionion*, come fine, la vita eterna. Vedete la coincidenza del fine ultimo con la beatitudine, che consiste nella visione di Dio nella vita eterna presso Dio, *to de telos zoen aionion*.

E con questa meditazione paolina vi lascio adesso, perché poi ci ritroveremo la settimana prossima, e entreremo già *in medias res*, cioè nel trattato tomistico appunto del fine ultimo. Grazie.

*Nel nome del Padre e ...*

*Amen.*

*Agimus Tibi ...*

*Amen*

*In nomine Patris ...*

*Amen.*

Grazie della vostra pazienza. Arrivederci e Dio vi benedica.