

P.Tomas Tyn, OP
Corso sulla Grazia e Carità
AA.1986-1987
Lezione n. 7 (A-B)

Bologna, 25 novembre 1986
Fine Ultimo n. 7 (A-B)
(Rif.Archivio: **R.a.**)

Prima parte (A)

Registrazione di Amelia Monesi

Non possiamo fare altro che riassumervi molto brevemente, perché l'arte è lunga, ma la vita è breve. E anche la vita del nostro corso di quest'anno è molto breve, riguardo alla materia.

Comunque, guardate nel testo di Padre Ramirez, troverete alcune sagge considerazioni su come l'intenzione del fine ultimo influisce sull'atto umano. Abbiamo visto nel VI articolo della I questione della I-II, come S.Tommaso praticamente stabilisce questa tesi secondo cui ogni agibile dall'uomo e ogni atto che si svolge attorno a quell'agibile non può che essere in ultima analisi ordinato al fine ultimo. Quindi tutto ciò che l'uomo fa, lo fa in vista del fine ultimo¹.

Ora, in che modo questa intenzione del fine ultimo influisce sull'atto umano? La domanda in breve è questa: è necessario, quando io agisco, che ogni volta che faccio qualcosa, pensi esplicitamente al fine ultimo? Questa è la domanda. Risposta: no, non è necessario. Per fortuna, in certo senso, in quanto siamo esseri umani; ma sotto un certo aspetto è per sfortuna nostra, perché abbiamo la sfortuna di non essere degli angioletti, in sostanza².

In questa sfortuna di non essere degli angioletti abbiamo la fortuna che il buon Dio non vuole da noi che ci comportiamo come degli angioletti. Quindi gli angioletti hanno la fortuna di pensare sempre al fine ultimo. Noi umani non ne abbiamo la capacità, perciò stesso non ne abbiamo nemmeno il dovere.

Prego, carissimo.

... raccomandato sempre la santa meditazione ... per ricordarci ...

¹ Che non è necessariamente Dio, anche se Dio è il vero fine ultimo.

² In certo senso è una fortuna per noi uomini non aver sempre coscienza del fine ultimo, perchè ciò ci dispensa dal dovere di averla, che invece è proprio degli angeli.

Non c'è dubbio. *Age quod agis, sed respice finem*, questa è sempre una pia e santa meditazione. Tanto è vero, che anche gli autori di Teologia Morale, soprattutto riguardo alla carità, si facevano la domanda, quante volte è necessario elicitar l'atto di intenzione del fine ultimo soprannaturale, perchè la carità non si affievolisca. Non lo so, per dir la verità, non saprei dirvi la quantità esatta. Certo, più ci si pensa, meglio è, di questo non c'è nessun dubbio. Però non è necessario, per agire bene, per agire in vista del fine ultimo, averne sempre l'intenzione esplicita e attuale.

Il Padre Ramirez distingue diversi tipi di intenzione, discorso che poi serve molto anche nella sacramentaria. Perchè sapete che anche lì c'è una distinzione tra l'intenzione del ministro e l'intenzione dei fedeli, che ricevono i Sacramenti. Il Ministro deve averla almeno virtuale; i fedeli almeno abituale, tranne là dove devono particolarmente impegnare il loro atto umano, per esempio nella confessione, dove penso che dovrebbero essere attenti a quello che dicono e a quello che ricevono come ammaestramento dal confessore. Poi soprattutto nel matrimonio, dove i fedeli non sono soltanto in qualche modo il soggetto del sacramento, ma ne sono anche ministri. Ma vedete come questo si collega anche con tutto un altro campo della teologia.

Quindi l'intenzione può essere attuale, là dove evidentemente attualmente e esplicitamente ci si riferisce al fine. L'intenzione invece può essere virtuale là dove l'atto umano, che io concretamente e attualmente pongo, non ha un'esplicita intenzione del fine ultimo, però continuo ad agire sulla base di un'intenzione precedente. Quindi ho fatto in precedenza un'intenzione del fine ultimo, che tuttora influisce efficacemente sull'atto che pongo.

Per esempio, nella sacramentaria, si raccomanda, ai novelli sacerdoti e a quei cari confratelli che stanno per essere ordinati, si diceva: fate su tutta la vita la seguente intenzione: "Voglio consacrare tutto quello che mi trovo sul corporale", perché, sapete, se c'è una distrazione, uno non consacra.

Tale intenzione, fatta magari il giorno dell'ordinazione, influisce su tutta la vita e siccome basta quella virtuale, l'intenzione è efficace. Quindi, anche se uno attualmente dovesse distrarsi, non è raccomandabile certo distrarsi in un'azione così sacra, tuttavia *la consacrazione è valida*³.

Prego.

... prima lei diceva ...

Come prima? In che senso?

... prima ... consacrazione ...

³ Parole probabili.

Anzi, vedi, la cosa è molto più facile, nel senso che naturalmente posso avere la fortuna di fare un'intenzione addirittura prima della Santa Messa, come ogni pio sacerdote dovrebbe. Devo dire che effettivamente anch'io talvolta non faccio bene.

Però una volta, si era più meditativi e contemplativi. Non so se avete presente in sacrestia quella bella *Praeparatio ad Missam*. E poi c'era la *Gratiarum actio post Missam*. Quindi, sia prima della Santa Messa che dopo erano previste delle preghiere. Tra tante altre, c'è anche l'*Intentio ante Missam*, che diceva appunto: “Mi propongo di consacrare il Corpo e il Sangue del Signore secondo l'intenzione della Santa Romana Chiesa”, e via dicendo.

Quindi, evidentemente un sacerdote ha così un'intenzione attuale molto vicina a quella virtuale, che farà più tardi, durante la consacrazione, a distanza, non so, di una mezz'oretta, o mettiamo, di un quarto d'ora. Invece, è possibile anche fare un'intenzione proprio il giorno dell'ordinazione, che per me sarebbe il 29 giugno del '75, che tuttora influisce su tutte le Messe che celebro. Ovviamente, quando mi avvio a dire Messa, è chiaro che in sostanza voglio dire Messa e non altro.

Ora, io, una volta per tutte ho dichiarato che tutte quelle volte che mi avvio all'altare per celebrare la Santa Messa, voglio consacrare tutto quello che mi trovo dinnanzi sul corporale. Quindi non ha importanza la distanza temporale, insomma, se a di due anni o se di un quarto d'ora. L'importante è che sia una intenzione mai ritrattata, che influisce virtualmente sull'atto che si pone.

Tale è anche l'intenzione necessaria riguardo al fine ultimo ed anche al merito. Affinchè un'azione sia meritevole, non è necessario che l'intenzione della carità sia esplicita; basta che la carità virtualmente influisca sull'atto che si pone. L'intenzione abituale non è una intenzione vera e propria, ma è una disposizione del soggetto. Per esempio, un soggetto in grazia santificante è abitualmente disposto al fine ultimo soprannaturale, anche quando dorme.

Quindi non elicitati atti umani, però è abitualmente disposto a elicitarli. Se poi elicitati un atto non umano, ma un *actus hominis*, per esempio respira o gli circola il sangue nelle vene, si parla dell'intenzione interpretativa, che aggiunge un atto, ma non umano strettamente detto, alla disposizione abituale. Perché interpretativa? Perché in questo modo, si dice: se potesse dominare con la libera volontà anche quell'atto, l'avrebbe ordinato a quel fine, al quale già abitualmente è ordinato, ossia a Dio come fine ultimo.

Questa è l'intenzione interpretativa. Ovviamente quella abituale e interpretativa ci interessano poco. L'importante è ricordare che l'intenzione attuale non è necessaria per l'ordine al fine ultimo; è necessaria invece quella virtuale. Andate a S. Tommaso, I-II q. 89, articolo 6, sia il *corpus* che l'*ad tertium*. Notatelo bene. E' un testo molto interessante, che riguarda il primo atto umano. Nei secondi, terzi ed altri atti umani non è necessario deliberare del fine ultimo esplicitamente. Ormai il fine ultimo è stato scelto e si va avanti, ma nel primo atto che si compie, quando si prende coscienza di sé, è necessario deliberare del fine ultimo, almeno *in actu exercito*, come si dice; non è

necessario *in actu signato*. Insomma, non è necessario che uno si faccia il trattato *De Fine Ultimo*.

Basta che di fatto ponga una decisione rispetto al fine ultimo. Pensate ad un ragazzo che verso i dodici, tredici o quattordici anni per prima volta prende coscienza di sé. In quella presa di coscienza di sé c'è come una esigenza di ordinare globalmente la vita.

Egli si trova dinnanzi a sé, non solo nella particolarità del momento in cui si tratta praticamente di fare una cosa o non fare un'altra No! Si tratta in quella cosa da fare o non da fare che è il decidere sulla impostazione di tutta la vita seguente. Ha una certa analogia, se volete, con il peccato originale. E' strano, ma è così. Voi sapete che il peccato originale è un *peccatum naturae*, che attraverso i progenitori colpisce tutto il genere umano, non in quanto è un peccato individuale loro, ma in quanto è il peccato individuale del primo nella serie. Il primo nella serie che in sé contiene quasi tutto il genere.

Similmente nel primo atto umano che si compie bisogna in qualche modo porre quello che è il principio di tutto il genere degli atti umani. E quel principio è appunto il fine ultimo. Quindi, dice S.Tommaso, se uno, presa coscienza di se stesso delibera dell'ultimo fine, viene ordinato all'ultimo fine. Se invece non delibera, già questa omissione è colpevole e lo pone al di fuori del fine ultimo.

Quindi, il primo atto di ragione, il primo atto di libertà, il primo atto morale, non ha importanza in quale materia si eserciti. Può trattarsi di andare o non andare a Messa, di obbedire o non obbedire alla mamma, non ha importanza. L'importante è che quell'atto pienamente morale, il primo nella serie, metta confronto l'uomo non solo con quella materia morale particolare, ma tramite essa con il fine ultimo.

Avviene anche incoscientemente?

Eh no, ci dev' essere una certa quale coscienza. Non non nel senso che debba essere, che debba esserci un *actus signatus*. Non nel senso, come dicevo, che bisogna avere una avvertenza scientifica del fine ultimo. Ma in qualche modo, e quindi è fuori questione la teologia del fine ultimo, è quello che facciamo qui noi.

Quello che però ci dev'essere, data la consapevolezza di sé, dinnanzi a tutta una vita da impostare o si faccia sul serio con l'impostazione di tutta la vita - e allora ancora la si può ancora impostare bene o male -, o che non si faccia sul serio, caso in cui la stessa non serietà è già un peccato di omissione. Cioè è possibilissimo che uno, confrontato con tutta la sua vita da impostare, si sottragga, e dice: "ne ho paura", un po' fa come Adamo quando si nascose nel paradiso terrestre davanti al Signore che camminava. E' così, è possibile. Però in tal caso ha già la responsabilità dell' omissione, perchè nel primo atto è doveroso avvertire in qualche modo l'ordine al fine ultimo. Ripeto un ordine non inconscio, perchè un ordine inconscio non è un atto umano.

... se uno non l'avverte ... che succede? ...

I casi sono due. Se egli non l'avverte, non compie un atto umano, non compie il primo atto umano, cioè non è ancora giunto all'uso di ragione. Se è giunto all'uso di ragione, ha una tale avvertenza del primo atto, cioè non ha solo l'avvertenza dell'atto, ma ha anche l'avvertenza del suo essere primo.

In quell'avvertenza di porre per prima volta, è come se si schiudesse dentro di lui un orizzonte completamente nuovo; in sostanza, in quella avvertenza della novità, c'è anche una esigenza di totalità, alla quale o si sottostà o ci si sottrae. Se si sottostà a quella esigenza e la si imposta, bene, si entra in grazia di Dio. Se la si imposta male o ci si sottrae, c'è già una colpa, rispettivamente o di commissione o di omissione.

Ma al primo atto di ragione, in quanto primo, non si scappa: c'è un'esigenza radicale in questo primo atto, con il suo primato appunto di impostare la vita. Non è che sia un deliberare se amo il buon Dio o non lo amo. Capitemi bene. Si tratta di una materia morale particolare; può essere una cosa banalissima, appunto, come dicevo, ubbidire ai genitori, per esempio. Non è banale. Comunque dico, può essere una cosa apparentemente modesta, un atto di obbedienza o qualcosa del genere. Però in quell'atto, se è fatto per la prima volta con piena avvertenza, si pone una esigenza di considerarlo come archetipo, come modello, di atti seguenti.

E a questa responsabilità bisogna in qualche modo corrispondere. E' quella, diciamo così l'unica via legittima in cui si può concepire una certa *optio fundamentalis*. Non è però un'opzione fondamentale nel senso dei nostri personalisti. No certamente, nel senso che questa opzione fondamentale sia una specie di peccato delle origini di origeniana memoria, ossia il peccato di una specie di angelo preesistente, caduto nella colpa delle origini, e che una volta abbia commesso una colpa non si redime più. Assolutamente no!

Vuol dire che c'è, sì, una deliberazione, diciamo, su tutta la vita umana che decide su di una buona parte di essa; però è un'opzione mutevole, che può cambiare. Cioè è possibile che uno, che ha impostato il primo atto umano bene, che faccia altri cinquanta altri atti umani buoni e poi non gli vada bene, per cui decade da quell'opzione fondamentale. Quindi in fin dei conti è fondamentale fino ad un certo punto.

Prego, caro.

... allora si può dire ... atti concreti ... anche se non ha coscienza ... prima o poi ...

Oh, caro. Questo non si sa, vedi, questo effettivamente sarebbe molto bello se fosse così, ma non lo sappiamo. L'importante è questo, cioè scansare lo scoglio della mentalità un po' troppo lassista da questo punto di vista, perchè al giorno d'oggi si dice: beati coloro sono in ricerca! Quasi come per dire: guai a voi se avete delle sicurezze. Invece non è così, le sicurezze sono di obbligo.

E' una moda intellettuale al giorno d'oggi di dire: è bello essere in ricerca: per chi ha già trovato, poverino, ormai non c'è niente da fare. Come se fosse un *minus*

habens, insomma, che non ha la bellezza di questi tormenti esistenziali nel suo cuore. No! Quello che effettivamente, in qualche modo, la fede stessa ci insegna è non è solo il cercare, ma anche il trovare. D'altra parte, tutta la ricerca è fatta per il trovare, come il moto è fatto per la quiete.

Non è detto che effettivamente uno che cerca necessariamente anche trovi. Certo è che una ricerca sinceramente impostata è già sostenuta dalla grazia di Dio e c'è da pensare che se l'uomo non porrà un ostacolo, quella grazia in lui sarà anche efficace. Però questo non dipende da noi stabilirlo, perchè è unicamente Dio che in qualche modo dispone le sue grazie e anche la loro efficacia.

Quindi, in qualche modo noi non possiamo saperlo. Possiamo saperlo solo a posteriori, nel senso che, se l'uomo ci è arrivato, possiamo dire: è per grazia efficace; se non ci è arrivato, possiamo dire: non è che Dio gli abbia negato la grazia, ma è lui che in qualche modo si è sottratto.

... *l'atto primo ... non è necessario ...*

E' una coscienza implicita, che certamente poi a livello soprannaturale si connette con la fede, la quale a sua volta può essere implicita o esplicita, però guai se non è esplicita secondo il grado della cognizione acquisita a quel punto.

Cioè il bambino che va al catechismo e conosce la Santissima Trinità, ordina la sua vita alla Santissima Trinità. Il buddista, che non ha la grazia di seguire il catechismo Trinitario, bene, deve avere perlomeno una certa intenzione di ordinare la sua vita non a Budda o a qualche illuminazione interiore né a un *Brahman* o a cose del genere, ma a una certa trascendenza, a un principio assoluto con una certa attesa anche del Mediatore.

Insomma, questi due principi: il Dio vivente e il Cristo Mediatore, sono assolutamente imprescindibili in ogni atto di fede e senza fede non c'è carità e non c'è grazia. Capite. *Durus est sermo ille*, , duro è questo discorso, ma le cose stanno così. Quindi la fede implicita, per quanto implicita, deve fare riferimento sempre a Dio e al suo Cristo.

Dico implicitamente almeno, ma sempre secondo il grado di cognizione che si ha. Per esempio, una cosa simile è quella che riguarda anche i Sacramenti. Cioè se io prendo coscienza del peccato e non sono al corrente del Sacramento della Penitenza, è chiaro che non ho obbligo di confessarmi. Però se io so che Gesù ha istituito quel Sacramento, so di aver peccato e non vado a confessarmi, ebbene aggiungo un peccato al peccato.

E quindi, tutto sommato, sempre ci dev'essere in qualche modo un certo agire secondo la fede. Con questo poi si connette il problema del peccato veniale, ossia come è possibile che ci sia un ordine abituale al fine ultimo soprannaturale, mentre nel particolare si compie un atto che è non ordinabile al fine della carità.

L'atto del peccato veniale, in quanto è un peccato, non è ordinabile al fine della carità. Per esempio, dire una menzogna per quanto essa non leda nessuno. Spesso ci sono dei buoni fedeli che mi dicono: sa, Padre, ogni tanto qualche bugia, però non è che

faccia male a nessuno Beh, insomma, non vogliamo essere eccessivamente severi, però è bene badare al fatto che c'è un disordine intrinseco alla cosa⁴.

Quindi, per quanto sia un disordine non grave, diciamo così, anche materialmente, comunque è un disordine. Quindi l'oggetto del peccato veniale, in quanto si tratta di peccato, non è riferibile al fine ultimo soprannaturale della carità. Non si fa un piacere a Dio, neanche dicendo una bugia, per quanto piccola.

Non c'è bisogno insomma di ammazzare il prossimo per far dispiacere a Dio. Ci sono delle gradualità tra dei peccati gravi e peccati veniali. Però nel contempo con il peccato veniale non si perde la grazia, il che vuol dire che non si perde l'ordine abituale al fine ultimo soprannaturale.

Quindi c'è una strana cosa nel peccato. Nel peccato mortale non c'è problema, nel senso che praticamente lì c'è una certa coerenza nel male. L'atto è ordinato a un fine ultimo non divino, opposto a Dio, *aversio a Deo*, e così pure l'abito o l'uomo abitualmente si pone in una situazione disordinata nei confronti di Dio.

Invece, nell'atto del peccato veniale, l'atto stesso non è ordinabile a Dio, ma l'uomo continua ad essere abitualmente ordinato a Dio. Quindi lì effettivamente, in qualche modo, si frappone un atto, che, secondo l'essere, non contrasta con l'ordine al fine ultimo divino, ma secondo l'agire effettivamente è riconducibile ovvero ordinabile a un fine non divino.

Quindi, praticamente c'è questo contrasto paradossale nell'atto del peccato veniale, nel senso che non è distrutta l'abituale ordinazione dell'uomo a Dio, ma ovviamente l'atto stesso è disordinato. Insomma, è un atto disordinato che però non toglie quanto all'essere l'ordine globale dell'uomo a Dio.

Questo è il punto. Non è facile spiegarlo. S. Tommaso esprime questo stato di cose dicendo che c'è il peccato veniale o per la parvità della materia, perchè la materia è insignificante: dire una parola oziosa, una parola a sproposito, eccetera, o perchè non c'è piena avvertenza; e quindi c'è imperfezione nell'atto umano o perchè, pensate per esempio a uno che dice una bestemmia, la materia del peccato è grave.

Se però la dice proprio senza avvertenza e, come si dice, gli è scappata, anche se bisogna fare di tutto perchè non scappi, considerando anche che lì poi c'è un volontario in causa. Quindi non è una cosa molto facile. Comunque vediamo che se uno veramente e sinceramente lotta contro il vizio di bestemmiare, e proprio ce la mette tutta, ma è talmente inveterato, per cui in questo senso la bestemmia gli scappa, in tal caso ci può essere una materia grave con un atto non perfettamente umano. In tal caso un atto di peccato materialmente grave, risulta formalmente veniale.

In entrambi i casi⁵ della venialità, voi avete un agire non contro il fine ultimo, ma bensì al di fuori, *praeter finem ultimum*. Quindi c'è tutta una gamma di azioni in

⁴ La bugia è un furto spirituale, col quale si priva l'altro del diritto di sperare la verità.

⁵ Il peccato in generale risulta da due fattori fondamentali: uno oggettivo, cioè la materia, e l'altro soggettivo, cioè gli atti del penitente. La materia può essere grave o leggera. Invece l'atto soggettivo a sua volta comporta due altri aspetti: il consenso e l'avvertenza. Sicchè in fin dei conti i fattori non sono due ma tre.

qualche modo imperfette dalla parte dell'oggetto o dalla parte del soggetto agente, le quali sono imperfette nel genere di azione, cosicchè il loro non è un allontanarsi dal fine ultimo, ma è solo un agire al di fuori del fine ultimo.

Perchè questo? Proprio perchè in qualche modo l'azione qualifica l'uomo moralmente, cioè ridonda in qualche modo sull'*habitus* dell'uomo, là dove l'azione è pienamente tale nel genere di azione. Cioè le azioni fortemente tali, gli atti fortemente umani, sono quelli che qualificano moralmente; là dove invece l'atto umano non è pienamente tale, non qualifica pienamente.

E' una azione, però un'azione non qualificante, si potrebbe dire. Quindi la qualifica morale rimane inalterata: uno che ha fatto un peccato veniale rimane nella carità e nella grazia di Dio. Però il peccato come tale non è certo atto di carità; è immeritevole, in sostanza. Questo infatti è un problema non indifferente, ma si spiega proprio tramite questa imperfezione dell'atto umano che, in quanto imperfetto, non qualifica pienamente il soggetto.

Poi ci sono due ultimi problemi in questa questione. E cioè: l'unità del fine ultimo riguardo a tutto il genere umano; articolo 7. La domanda è questa: se tutti gli uomini abbiano un solo fine ultimo. Lì la grande distinzione è questa: quanto alla ragione astratta del fine, sì; quanto alla concretezza di ciò che è materialmente il fine ultimo, no.

Che cosa vuol dire questa distinzione? Vuol dire che ciò che costituisce il fine ultimo, come ultimo, ossia essere beati, saziare l'appetito dell'uomo, realizzare pienamente l'uomo, questa *ratio abstracta finis ultimi*, la ragione astratta di fine ultimo, questa tutti la vogliamo. Tutti siamo creati per la beatitudine, per la piena realizzazione di noi stessi: è proprio una legge ontologica.

Tutte le creature hanno un *reditus ad Deum*, anche la creatura umana e più di ogni altra creatura, perché muove se stessa; non è solo mossa da Dio. Dunque anche la creatura umana ha il suo fine ultimo nella piena realizzazione di sè e non può non volere questa piena realizzazione di sè.

Quindi la beatitudine non è in questione: tutti vogliono essere beati. C'è lo scettico che può assumere l'atteggiamento di chi dice: io voglio essere infelice. Anche questo oggi è di moda, gli esistenzialisti. Che bello! Insomma, queste pose di moda sono possibili, ma non sono sincere. E' come il principio di non contraddizione: è possibile negarlo a parole, ma non è possibile pensarne il contrario.

Quindi, se voi intervistate qualcuno e quello vi dice che è fatto per essere infelice, poverino, non credetegli, non compatitelo, perché non lo merita. Dunque il fatto è che l'uomo è fatto per la felicità e non può pensare diversamente. E' proprio un primo principio della ragion pratica, cioè il bene è da perseguire, e da cercare; il male è da evitare. In questo c'è la *ratio finis ultimi*.. E' un primo principio. Si può dire il contrario, ma non si può pensare sinceramente il contrario: tutti vogliono essere felici.

Quindi in questo, tutti gli uomini comunicano l'uno con l'altro, tutti abbiamo in comune il desiderio del fine ultimo in astratto. In questo non c'è distinzione tra santi e peccatori. E' in questo senso, ma solo purtroppo in questo senso, che si può dire che

anche il peccatore nel peccato cerca Dio. Però lo cerca un po' dove non dovrebbe cercarlo.

Però implicitamente è così, nel senso che ciò che si può trovare solo in Dio, lo cerca là dove non potrà mai trovarlo. Pensate ai travagli di S. Agostino: *Le Confessioni*, la ricerca della beatitudine, che egli non trova mai finché non riposa in Dio. Quindi, appunto questa bell'opera di S. Agostino ci spiega come, in sostanza, l'uomo anche nel peccato è sempre alla ricerca della beatitudine, certo non identificandola bene finché rimane nel peccato.

E questa è la seconda comprensione del fine ultimo, non più in astratto, ma nella sua identità concreta, cioè la questione di quella cosa che è il fine ultimo, in cui oggettivamente consiste il fine ultimo, quel bene che è per l'uomo beatificante. Ora, dato che l'uomo su questa terra non ha l'evidenza di Dio: facciamo tanta fatica a percorrere le cinque vie di S. Tommaso; per arrivarci e anche arrivandoci non ne abbiamo una evidenza proprio pratica; ne abbiamo semmai una evidenza speculativa.

Quindi in questa vita, non avendo l'evidenza immediata di Dio, mentre abbiamo l'evidenza del nostro essere fatti per la beatitudine, come abbiamo l'evidenza dei primi principi della ragione, non abbiamo invece l'evidenza che in Dio consiste la nostra beatitudine. Perciò è possibile scegliere un' identificazione del fine ultimo, non in Dio, ma in qualche cosa d'altro. I Santi non possono più fare questa scelta. Per i Santi Dio non è più oggetto di scelta, dico in cielo.

Sulla terra purtroppo, quando uno è santo può anche poi non esserlo, in un secondo momento. Ma quando i Santi passano alla Gerusalemme celeste, vedendo Dio, dato che per loro la beatitudine in Dio è una evidenza, è un primo principio per la loro ragione sollevata dalla gloria della beatifica visione, per i Santi c'è l'impeccabilità, cioè non è più possibile per loro allontanarsi da Dio; non dominano più con la libertà la scelta per Dio o contro Dio.

Noi, invece siamo diversi. Per la titubanza e l'imperfezione della nostra intelligenza, che non vede con chiarezza l'identificazione della beatitudine con Dio, a causa di questa incertezza razionale, la nostra volontà rimane libera. Cioè può scegliere Dio o può scegliere qualche altro bene, in particolare le tre concupiscenze di giovannea memoria: la concupiscenza della carne e la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita. Il mondo passa con le sue concupiscenze, ma la Parola di Dio rimane in eterno.

C'è inoltre la possibilità di identificare male il fine ultimo. S. Tommaso fa un esempio che mi piace. Egli dice che si può far leva su di una certa analogia con il gusto. C'è chi ha gli organi del gusto, ovvero il palato ben disposto e allora giudica bene delle cose piacevoli quanto all'arte gastronomica; c'è invece chi non ha il palato ben disposto e allora giudicherà male.

Se uno, per esempio, è ammalato, dice S. Tommaso, ed è colpito da una forte febbre, non mi ricordo più quale, se la febbre terzana, non so più che cosa fosse, ha il palato talmente mal disposto, che il dolce lo percepisce come amaro. Non so cosa dice al riguardo la medicina moderna, ma comunque a quanto pare i Medievali pensavano così. Tutti dicono: che cibo piacevole! E quello lì, poverino, protesta e dice: no, non mi

piace per niente. S.Tommaso dice che non è perché il cibo in sé sia cattivo, ma è perché lui ha il palato maldisposto.

S.Tommaso trae ovviamente da quel grande empirico che è Aristotele la seguente osservazione. Dice, in sostanza, che per vedere quale sia la sorte dell'uomo, l'ultima destinazione dell'uomo, non bisogna interrogare gli stolti, gli sciocchi, coloro che hanno un gusto depravato, ma bisogna consultare in qualche modo, cioè interrogare al riguardo i sapienti; bisogna interrogare gli uomini che impostano con saggezza la loro vita morale,

S.Tommaso fa questo esempio: in sostanza, può succedere che tutti convengano nel dire che il dolce è un qualche cosa di gradevole; l'amaro invece qualche cosa di meno gradevole. Però a uno piace il dolce nel miele, a un altro nello zucchero, a un altro ancora, non so, nel vino e via dicendo. E in diverse sfumature e in diverse dosi, diciamo, del dolce e dell'amaro. *De gustibus non est disputandum*, come si dice.

Questo vale però per il dolce gastronomico, non per la dolcezza della vita spirituale. Ad ogni modo, il fatto è che in concreto, per quanto in astratto tutti gli uomini desiderino essere beati, qualcuno può fare una scelta chiamiamola di cattivo gusto, nel senso morale della parola. Cioè può identificare il suo bene ultimo con un bene che metafisicamente, secondo la verità, ultimo non può essere.

Ci rimane ancora un'ultima questione, che è quella dell'unità del fine ultimo, questa volta non solo per tutti gli uomini, ma per tutte le creature. Vedete come S.Tommaso di nuovo allarga la prospettiva alla fine di questa questione. Cioè si chiede se il fine ultimo sia tale solo per gli uomini o anche per le altre creature, cioè se c'è l'unità del fine ultimo per l'uomo e per le altre creature; se è uno solo quel fine ultimo al quale tendono gli uomini e le altre creature.

Di nuovo c'è un'altra distinzione, che è il fondamento della soluzione dell'ardua domanda, cioè la distinzione tra il fine *quo* e il fine *qui* e *cuius gratia*: il fine soggettivo e il fine oggettivo. Il fine oggettivo è quel bene in cui oggettivamente si placa, si quietava il nostro *appetitus*. Il fine soggettivo è quell'atto con cui si entra nel possesso del fine oggettivo.

S.Tommaso abbonda di esempi. Come prima fa l'esempio gastronomico, adesso c'è quello dell'avarò, il quale vuole impossessarsi del danaro. Quindi, per l'avarò non solo il fine intermedio, ma, ahimè, anche il fine ultimo è il danaro, possedere del danaro. Ora, in questo fine ultimo c'è da considerare sia il bene, che costituisce la beatitudine dell'avarò, cioè il danaro in sé, e l'atto con cui se ne impossessa, o vuol possederlo in qualsiasi modo.

S.Tommaso conosceva ancora delle prese possesso molto immediate, come prendere in mano, afferrare. Noi abbiamo il sistema bancario, che è un pochino più complicato. Comunque non ha importanza. Per l'avarò si tratta sempre di possedere il fine in entrambi questi modi: come fine oggettivo e come fine soggettivo, cioè il danaro in quanto posseduto, non solo il danaro come tale, perché, se il danaro non è suo, non è contento.

Cioè bisogna che ci sia il danaro e che il danaro sia suo, che entri in possesso del medesimo. E' così anche per i Santi. Similmente si può dire che c'è Dio come fine ultimo e poi si entra in possesso di Dio, la visione beatifica, Dio visto faccialmente, cioè visto con evidenza, la visione quidditativa di Dio. Quindi: Dio ed entrare in possesso di Dio.

Ebbene, per quanto riguarda l'identità del fine ultimo, tutte le creature convengono nell'unità del fine ultimo. Sia gli uomini che tutte le altre creature tendono all'unico fine ultimo, che poi di fatto sarà Dio. Fine ultimo oggettivo è Dio, secondo la verità ovviamente e non secondo le scelte perverse dei peccatori. Ma, secondo la verità delle cose, è Dio il fine ultimo, non solo dell'uomo, ma anche di tutte le altre creature.

Quindi c'è una certa comunicazione tra l'uomo e le altre creature nell'oggettività del fine ultimo. Il fine ultimo oggettivo è comune. Non è comune invece il fine ultimo soggettivo. E ciò per un per un motivo evidente: perchè ogni creatura entra in qualche "possesso", di Dio in modo diverso, proporzionato alle sue facoltà, alla sua perfezione ultima. Così le cose solamente esistenti, come i minerali, lodano Dio con la loro esistenza. Le cose che sono anche viventi, come le piante, lodano Dio con la loro vita. Gli animali, con la loro conoscenza sensitiva. Gli uomini, e solo gli uomini, con la conoscenza intellettuale.

Quindi solo l'uomo è in grado di entrare in possesso di Dio con un atto di intelletto e di volontà deliberata. E in questo, cioè nel modo in cui ci impossessiamo del fine ultimo, in questo modo soggettivo di entrare in possesso del fine ultimo, non comunichiamo con le altre creature.

E' un discorso che si connette con quello della gloria estrinseca di Dio. Dio, in qualche modo, appare nelle sue perfezioni create. In esse appare la grandezza di Dio Creatore. Si può dire che i cieli narrano la gloria di Dio, come dice appunto il Salmo. Solo che c'è la gloria oggettiva e soggettiva o formale. La gloria oggettiva o materiale di Dio c'è in tutte le creature, perchè tutte le creature di fatto sono partecipazioni ed effetti di Dio, ma una sola creatura lo sa e cioè l'uomo. L'uomo, ma non solo, anche l'angelo, evidentemente, non sono solo partecipazione e creature di Dio, ma sanno anche di essere partecipazione e creatura di Dio.

E con quell'atto di riflessa cognizione del suo essere un qualcosa di Dio, l'uomo dà gloria, formale a Dio. *L'elevatio mentis ad Deum*, la preghiera, in sostanza, è la gloria formale, rivolta a Dio, soprattutto poi la preghiera di adorazione, miei cari.

Questo per quanto riguarda la prima *quaestio*. Abbiamo fatto fatica, ma ci siamo arrivati lo stesso. Adesso sarà tutto un po' più facile e più veloce, anche perchè *motus in fine velocior*. Pensate infine. ormai, che la prima questione era assolutamente fondamentale e quindi l'abbiamo fatta con una certa, come si può dire, lentezza. Invece adesso cercheremo di vedere solo i temi fondamentali e poi approfondiremo eventualmente individualmente.

La seconda *quaestio* determina il fine oggettivo. Cioè si chiede in che cosa consiste la beatitudine dell'uomo, qual è quel bene in cui consiste la umana beatitudine. E' la questione sulla essenza metafisica della beatitudine oggettiva. In che cosa consiste,

in quale cosa? Non in quale proprietà, questa è l'essenza fisica, ma in che cosa primariamente consiste la beatitudine oggettiva. Qual è quella realtà che primariamente fa l'uomo beato, costituisce l'uomo beato?

S.Tommaso in questa questione procede in maniera molto semplice, come vi accorgete, ossia partendo dai beni più remoti, più banali si potrebbe dire, più fondamentali, ma anche i minimi beni tra tutti. Comincia dalle ricchezze, che sono beni esterni, per arrivare fino ai beni della virtù e dell'intelligenza, virtù intellettuali e virtù morali. E scarta un bene particolare dopo l'altro, dalle ricchezze fino ai beni spirituali, per dire: nulla di tutto questo è quel bene che obiettivamente quietava l'appetito umano, nulla di tutto questo è quel bene che costituisce la umana beatitudine.

Quindi il procedimento sarà quello, diciamo, di eliminare uno dopo l'altro i diversi beni particolari, che potrebbero avere una pretesa di costituirsi come fine ultimo. Anzitutto quindi S.Tommaso scarta le ricchezze, il bene in qualche modo materiale, puramente corporeo. Poi dei beni, in un certo ordine sempre esterno, ma un po' più spirituali, tipo gli onori e la fama.

Un bene personale come può essere l'onore, ricevere onore, oppure la fama, un bene più pubblico, di cui si gode presso la popolazione. La fama, gli onori e la fama. Poi la potere, un bene misto, di elementi corporei e spirituali, in qualche modo. Il potere. Poi c'è un bene interno, che consiste in un qualche cosa di interno, ma materiale, corporeo, come può essere la salute del corpo e la stessa vita.

S.Tommaso si chiederà esplicitamente se la salute e la vita dell'uomo siano fine ultimo. Dirà ovviamente: no! Cioè l'uomo vive, non per sopravvivere, ma per qualcosa d'altro. Poi il bene, un po' psichico ormai, che è il bene del piacere. Non è un bene puramente somatico. E' un bene in cui si mescolano in qualche modo aspetti somatici e aspetti di tipo psichico. Quindi col bene del piacere, è in questione l'edonismo, cioè se l'uomo ha il suo fine ultimo nella ricerca del piacere.

Poi c'è il bene spirituale, appunto la virtù e la sapienza, cioè se nella ricerca della virtù intellettuale e morale consista il fine ultimo dell'uomo. Questo era il fine ultimo per Aristotele. Per Aristotele, nella cultura consiste il fine ultimo dell'uomo, tanto più poi per gli Stoici e via dicendo. S.Tommaso dice: no, nemmeno in questo consiste il fine ultimo dell'uomo.

Poi già il beato Aristotele, bisogna dirlo per fargli giustizia. Naturalmente non si ferma alla virtù intellettuale, in quanto è un abito soggettivo nell'uomo, ma tramite la virtù intellettuale l'uomo contempla ciò che ne è l'oggetto. In ultima analisi ovviamente anche Aristotele arriverà a dire che, trattandosi nelle virtù intellettuali di abiti ben ordinati l'uno rispetto all'altro, al vertice delle virtù intellettuali c'è chiaramente l'abito della sapienza.

E l'abito della sapienza ha per oggetto ovviamente Dio, il Pensiero pensante Se Stesso. Quindi l'uomo pensa, non il pensiero umano, ma pensa Dio, che è il Pensiero del Pensiero, Questa è anche per Aristotele poi in ultima analisi l'ultima destinazione dell'uomo.

Poi S.Tommaso, nell'ottavo articolo, riassume un po' tutto, cioè si chiede se l'insieme di tutti i beni creati, dalle ricchezze fino alle virtù, se tutto quell'insieme costituisca il fine ultimo e dice che in nulla di creato consiste il fine ultimo. Quindi lascia in qualche modo capire che il fine ultimo può consistere solo, obiettivamente, in un bene increato, che è Dio.

Quindi almeno iniziamo il primo articolo, cioè che la beatitudine dell'uomo non consiste nelle ricchezze. Boezio osserva che è meglio spendere il danaro che possederlo. Questo è l'argomento *ad hominem*. Ma lui non pensava a questa vicenda dal punto di vista, come si può dire, dell'utilità dell'uomo, perchè certamente il possesso del danaro è una piaga.

Quindi, effettivamente è meglio spenderlo, perchè il danaro così speso, opportunamente speso fa piacere a chi lo spende, mentre il danaro posseduto causa solo delle preoccupazioni. Ma egli non lo pensava in questo modo, ma piuttosto nel senso della virtù della liberalità. Dovete sapere che c'è una virtù che regola l'uso del danaro, che si chiama liberalità, ed è detta così perchè in sostanza si pone a metà strada tra l'avarizia e la prodigalità.

Cioè l'avarico è colui che trattiene troppo il danaro; il prodigo è colui che lo spende con troppa leggerezza. Invece il danaro va speso più che posseduto, però con un certo criterio. Questa è un po' la moralità nell'uso del danaro. Allora, in questo senso, dice Boezio, il danaro è meglio non tenerlo, ma piuttosto spenderlo. Invece la beatitudine è molto meglio tenerla che rinunciarvi.

E già in questo potete vedere che praticamente il danaro non può costituire il fine ultimo dell'uomo. Lì poi S.Tommaso distingue, come era d'obbligo, tra due tipi di ricchezze, cioè le ricchezze naturali e le ricchezze artificiali. Le ricchezze naturali sono quei beni di cui l'uomo ha bisogno per sopravvivere, soprattutto il nutrimento, la casa, i vestiti, insomma tanti beni di natura, di cui l'uomo ha bisogno per la sua sopravvivenza.

Poi ci sono i beni artificiali, ossia il danaro, e tutte quelle diavolerie, che adesso esistono, cioè cambiali e tutte queste cose, insomma tutto ciò che rappresenta in qualche modo la merce in concreto. Abbiamo questa rappresentazione in astratto della merce, che avviene tramite il danaro, e che sono appunto i beni artificiali.

Naturalmente S.Tommaso aveva una concezione molto rudimentale di economia, poichè, come dire, quei tempi erano innocenti. Cioè per lui il danaro non produceva danaro. Agevolava solo gli scambi. Allora si facevano degli scambi, come si faceva una volta sul mercato che uno portava, per esempio, un bue e l'altro, in cambio gli dava del grano. Quindi gli agricoltori facevano un patto tra di loro. Adesso c'è questo tipo di bene in astratto che rappresenta tutti gli altri beni, cioè il danaro.

Però non è che il danaro in se stesso sia un bene. E' bene, secondo S.Tommaso, solo in quanto rappresenta altri beni, cioè i beni naturali. Ecco perchè S.Tommaso dice che è assolutamente illecito prendere interessi. E' illecito, perchè prestare danaro non è una prestazione vera e propria. Quindi, se io presto del danaro, ho diritto che mi sia restituito, ma non ho diritto a esigere più di quanto ho prestato. L'economia è divenuta un po' più complicata nel frattempo.

Quindi al giorno d'oggi effettivamente il denaro produce altro denaro. Comunque adesso vi lascio qui, poi dopo riprendiamo il discorso. Non c'era il segnale acustico, scusate, mi sono inoltrato troppo.

Seconda parte (B)

Registrazione di Amelia Monesi

Le ricchezze temporali sono il fine ultimo dell'uomo? Risposta: evidentemente no, nè le ricchezze naturali, nè le ricchezze artificiali. Perché? Perché le ricchezze naturali non sono fine a se stesse. Il fine ultimo, in quanto ultimo, è un fine ulteriormente non finalizzato. La stessa essenza del fine ultimo è quella di essere ultimo, cioè di non essere ulteriormente rapportato a un altro fine, non dipendere da un altro fine.

Ora, le ricchezze naturali dipendono da una altra finalità. E' fin troppo evidente. Sono quei beni che ci sono dati dal Creatore per il sostegno della nostra vita. Quindi noi ce ne serviamo secondo la necessità della vita presente. Questo torna poi nel campo della temperanza. La misura della temperanza è la necessità della vita presente. Quindi in qualche modo si tratta di usare dei beni temporali secondo questa necessità. Sono quindi ordinati alla sopravvivenza.

Quelli artificiali lo sono due volte. Infatti, ancora meno possono essere il fine ultimo, nel senso che in qualche modo o in qualche cosa rappresentano o sono rapportati a ciò che rappresentano, ossia alle ricchezze naturali e quelle poi sono ulteriormente rapportate alla sopravvivenza dell'uomo.

Quindi, si potrebbe quasi dire come Platone diceva delle belle arti. Era poco amico delle belle arti, il nostro caro Platone. Diceva, insomma, che lo stesso *aisthetòn*, la stessa cosa naturale, per esempio un cavallo, è un riflesso dell'idea del cavallo. Se poi un pittore lo dipinge, allora è un'immagine dell'immagine. Così le ricchezze artificiali sono in fin dei conti un'immagine dell'immagine, cioè sono solo la rappresentanza di ricchezze naturali, che a loro volta non possono essere fine ultimo, perchè si rapportano ulteriormente alla sopravvivenza dell'uomo.

Quindi S.Tommaso cita, immagino con un po' di malizia, il Salmo 8, che parla della regalità di Dio, ma anche della regalità concessa all'uomo. Proprio Domenica scorsa abbiamo avuto modo di meditare la regalità del nostro Sovrano Gesù Cristo. Ebbene, notate che in questo Regno c'è una certa partecipazione alla regalità di Cristo, che già il Salmo 8 esprime appunto quando dice: *omnia subiecisti sub pedibus eius*, tutto hai sottomesso ai suoi piedi.

Quindi, S.Tommaso dice implicitamente che le ricchezze di questa terra sono sottomesse all'uomo, non possono essere il fine ultimo, dal quale l'uomo dipende.

Insomma, bisogna in qualche modo farle dipendere da noi e non dipendere noi da queste cose.

C'è nell'*ad tertium* un'interessante meditazione sulla sazietà riguardo alle ricchezze. Ossia chi ne ha, ne vuole sempre di più. Pensate voi un po'. Diceva Hobbes, quel famoso filosofo inglese: a quel sovrano, che è un po' troppo, come si può dire, vorace, date tutto quello che vuole, così si placherà. No, non si placherà.

Questo è il dramma, perchè voi sapete bene che in queste cose si può andare *ad infinitum*. Cioè chi ha un miliardo ne vuole due e così via in progressione geometrica, anche se poi è vero che, insomma, come si dice, può mangiare solo una bistecca al giorno, non di più. Tuttavia il denaro in astratto gli consente di volerne sempre di più. Quindi l'avarizia al limite può non avere dei confini.

Però è interessante questa insaziabilità dell'avarico, se volete. E' l'insaziabilità rispetto alla vera beatitudine, che c'è nell'anima dei santi. La differenza è questa, che i santi in qualche modo si abbeverano a quella fonte, che è l'acqua viva; cosicchè chi beve di quell'acqua non avrà mai più sete, non però nel senso che non hanno sete, come per dire che si stanchino di vedere Dio, ma nel senso che la visione di Dio in ogni momento sazia tutto il loro appetito.

Quindi essi desiderano sempre, infinitamente ciò che già hanno o meglio godono di ciò che per sempre hanno. Invece, nell'avarico che cosa succede? Egli vuole sempre il denaro, è vero, ma non vuole quel denaro che già possiede. Quello lì ormai è già scontato: ce l'ho già, mane voglio dell'altro.

Quindi, è questa la differenza tra questa sazietà dei beati e la insaziabilità degli avari. Il beato si sazia continuamente dello stesso bene, che però sempre ama e sempre vuole. Anche l'avarico vuole sempre lo stesso bene, ma non lo stesso bene quanto al bene individuale, bensì quanto alla specie del bene, cioè vuole il denaro, ma non quel danaro che già completamente possiede, ne vuole dell'altro: altri milioncini e miliardi e via dicendo. Questa è la differenza. Comunque potete poi leggere voi stessi l'*ad tertium*, che è abbastanza significativo a questo riguardo.

La beatitudine non consiste negli onori. Che cosa è l'onore? L'onore è il riconoscimento dell'eccellenza di un individuo umano. Così si può definire. Cioè, onorando un cittadino, lo Stato riconosce l'eccellenza di quel determinato individuo, eccellenza che appare nel merito riguardo al bene comune. Insomma, che quel cittadino si è reso benemerito, vuol dire che ha delle qualità eccezionali, e per quelle qualità manifestatesi nel merito viene onorato.

L'onore non è di per sè una ricompensa del merito, ma l'onore è piuttosto il riconoscimento di ciò che sottostà⁶ al merito. Non è una ricompensa per ciò che uno ha fatto a favore di altri; è un riconoscere che, avendo fatto del bene agli altri, ha una particolare eccellenza nel poterlo fare. L'onore è proprio un costituire in dignità o meglio, non costituire in dignità, ma piuttosto riconoscere la dignità intrinseca di un individuo.

⁶ Che deriva dal merito.

Quindi, se uno riceve il titolo di cavaliere o di grande ufficiale o di commendatore e via dicendo, insomma, delle onorificenze sia dello Stato che della Santa Madre Chiesa, in tal caso che cosa fa, il Sovrano, che è la *fons honoris*, fonte di onore. Il Presidente della Repubblica, il Papa, eccetera, che cosa fa? Riconosce il merito di quel tale, ma sotto il merito riconosce anzitutto la sua dignità intrinseca e perciò lo eleva in dignità nell'ambito della società. Quindi c'è una certa costituzione in dignità, diciamo una costituzione in dignità estrinseca per riconoscimento di una dignità intrinseca.

Ora, la beatitudine certamente è la somma eccellenza dell'uomo. Quindi la beatitudine merita certamente di essere onorata. La vera dignità per cui si merita un onore è la beatitudine. Chi più da onorare dei Santi? Di fatto essi sono onorati da Dio. Solo che l'onore non è costitutivo della beatitudine, ma scaturisce dalla beatitudine, suppone la beatitudine.

I Santi non se la prenderanno con me, ma quella medaglia all'onore Dio la dà a loro riconoscendo la loro dignità, come dice Gesù agli Apostoli: "Siederete su dodici seggi per giudicare le dodici tribù di Israele" (Mt 19,28). Insomma, Dio, che costituisce i Santi nella loro dignità, certamente li onora, a differenza delle onorificenze umane, che spesso sono molto inconsistenti. Cari miei, quante onorificenze sono del tutto immeritate?

Quindi, insomma, non è il caso di lasciarsi troppo impressionare. Comunque, comunque *cui honorem, honorem*⁷. Talvolta succede che anche *per accidens*, direi, talvolta succede che anche ci prendano, nell'onorare qualcuno. Invece il Signore onora sempre secondo vere virtù. Solo che l'onore che Dio dà non è il costitutivo della beatitudine, ma è il derivato della beatitudine.

Quindi, in qualche modo l'onore non è il costitutivo dell'eccellenza, ma è un riconoscimento dell'eccellenza intrinseca all'uomo. Quindi, quell'eccellenza somma, che è la beatitudine dell'uomo, il suo fine ultimo, è il presupposto dell'onore; non è il costitutivo, anche di quel vero onore che il Santo riceve da Dio, in sostanza.

Pensate sempre ai Santi in termini di amici di Dio. Nel *Libro di Ester* il re Assuero comanda che si conduca Mardocheo in processione, che sia appunto portato per le strade della città e che l'araldo proclami: così sarà onorato chi il re vuole onorare. I Santi, che sono amici di Dio, sono onorati come Dio vuole onorarli.

E' effettivamente valido questo discorso dell'onore che Dio dà ai suoi Santi. Tuttavia, ripeto, nemmeno quell'onore divino è costitutivo della beatitudine, ma suppone la beatitudine. Quindi vedete che non può costituirsi come fine ultimo oggettivo. S.Tommaso poi dice nell'*ad primum* una cosa abbastanza importante, cioè che l'onore non è esattamente quel premio della virtù, per il quale agisce il virtuoso. Cioè guai, se il virtuoso agisce per essere ricompensato con delle onorificenze. I virtuosi non ricevono mai l'onore in sostituzione, magra sostituzione, di quel vero premio, che nessun uomo può dare e che è la beatitudine.

⁷ *Illi cui tribuunt honorem, honorem debemus tribuere*, dobbiamo onorare chi è onorato.

Di per sè la vera virtù può essere ricompensata solo da Dio. Se poi è ricompensata anche dagli uomini, il virtuoso non è che se ne abbia a male; però nel contempo non è per quello che fa il virtuoso. Quello che S.Tommaso poi dirà, sembra una cosa che fa un po' sorridere. Però S.Tommaso poi ne fa oggetto della virtù della megalotimia, cioè appunto la virtù, dunque, della magnanimità, la quale consiste proprio in una certa ricerca moderata degli onori, ma dei veri onori, non delle onorificenze, le medaglie, eccetera, ma di quelle cose che onorano realmente l'uomo davanti a Dio, cioè, in sostanza, della virtù.

Quindi, vedete come è differente l'onore umano dall'onore divino, in sostanza. Ma anche quel vero onore, che deriva da Dio, quell'eccellenza che Dio dà all'uomo, non è costitutiva della beatitudine, ma semmai è in qualche modo fondata sulla beatitudine stessa. La beatitudine non consiste nemmeno nella fama. La fama o la gloria che cosa è se non *clara cum laude notitia*, come dice S.Ambrogio? S.Tommaso ama queste etimologie. *Clara cum laude notitia*: non è che l'etimologia sia probabilmente proprio quella, ma insomma possiamo dare la definizione nominale della gloria in questi termini: è in qualche modo una lodante, inneggiante notizia della bontà di qualcuno, non tanto la sua eccellenza; questo infatti è il fondamento dell'onore, quanto piuttosto della sua bontà.

Si tratta di riconoscere che qualcuno è buono, intrinsecamente buono: gode allora di buona fama. Cioè si dice di lui che è un uomo buono, un uomo virtuoso e via dicendo. Questo, questo fatto che si dica di lui con lode che è buono, costituisce la buona fama. Quindi, vedete come la fama dipende strettamente da quello che gli uomini dicono di noi.

Ora, per quanto riguarda la beatitudine oggettiva, certamente la fama non può costituire questa beatitudine, se è una fama che viene dagli uomini. Perché? Perché l'opinione umana non costituisce il bene, ma dipende dal bene. Se uno parla bene di me, non è che mi fa diventare buono. Poverino, potrebbe anche ingannarsi parlando bene di me. Insomma lui vede in me qualche cosa che gli appare buono e quindi così mi fa questo piacere di lodarmi.

Però questa sua opinione dipende dal bene che ci deve in qualche modo già essere in me. Cioè non è che lodandomi mi fa diventare buono, semplicemente riconosce che io sia buono presso gli altri e così via. Invece è vero che un certo tipo di fama costituisce il bene, il bene oggettivamente sommo, cioè è la fama di cui i Santi godono presso Dio. In sostanza Dio, con la sua mente, si potrebbe dire, riconoscendo la bontà di un Santo lo fa Santo⁸.

Bisogna pensare a questo, che Dio, nella sua intelligenza pratica, non dipende dal bene che conosce, ma conoscendo stabilisce il bene, crea quel bene che conosce. In sostanza ciò si collega ovviamente, come voi capite, strettamente con il discorso della predestinazione e della grazia efficace. Cioè non è che - come credono i pelagiani - l'uomo diventa buono, bontà sua, si dà da fare, fatica da grande asceta, fa del bene e poi

⁸ Perché è Dio, col suo giudizio, che stabilisce chi è santo.

il Signore dall'alto riconosce: figliolo, sei stato bravo. Gli uomini fanno così. Prima uno si dà da fare, eccetera, e allora gli uomini, se giudicano secondo verità, diranno: è un uomo buono. Ma Dio non fa così.

Dio non è che conosce il bene nei suoi Santi in dipendenza dal bene che c'è in loro, ma Dio preconoscendo il bene nell'anima dei Santi, li santifica. Come conoscendo la creatura, la crea. Non è che la conosce dopo averla creata. Il che ovviamente non toglie tutta la mediazione della causa seconda e via dicendo.

Siccome poi la fama consiste in una certa opinione riguardo al bene, per quanto lo riguarda, abbiamo detto che l'opinione umana non crea il bene; l'opinione divina, opinione tra virgolette, cioè la scienza divina invece sì, quella crea quasi il bene, produce il bene.

Per quanto riguarda poi l'aspetto opinione, cioè ciò che si pensa, il pensiero umano ovviamente è fragile, fragilissimo, perchè solo Dio intuisce quello che c'è nel cuore dell'uomo, Dio che guarda il cuore e i reni come dice la Scrittura dell'Antico, dell'Antica Alleanza.

Insomma Dio scruta le viscere dell'uomo, non nel senso anatomico della parola, ma quello che c'è dentro all'uomo. Invece noi vediamo le apparenze esterne. Pensate a questo riguardo alla lezione del piccolo Davide. Tutti i suoi fratelli si presentano davanti a Samuele. Egli li passa in rivista uno dopo l'altro, quei giovanotti, e dice: non è quello, non è quello, non è quello. Iesse comincia a preoccuparsi: oh, non sarà nessuno. Gli rimane solo quel figliolo, l'ultimo, che è nei campi, e non è il caso di chiamarlo.

Dice Samuele: chiamalo subito, perchè gli uomini pensano vedendo le cose esterne, Dio invece ha dei pensieri riguardanti l'interiorità dell'uomo, il suo cuore. In tal senso ovviamente l'opinione umana, che si compiace di lodarci per le nostre virtù, è spesso fallace; così anche l'opinione umana, che si compiace di maledirci per i nostri vizi, può essere fallace.

Quindi, insomma, all'opinione umana sia nella buona che nella cattiva fama non bisogna fare molto affidamento; bisogna rimanere abbastanza indifferenti. Chi invece ovviamente ha una opinione del tutto sicura è ancora Dio, riguardo a quella che è la bontà dell'uomo. Come dice appunto S.Paolo nella II ai Corinzi: "Non colui che si raccomanda da sè viene approvato, ma colui che il Signore raccomanda".

Inoltre, la beatitudine non consiste nel potere. Anche qui Boezio dice una cosa molto bella e giusta. Fa vedere che il potere implica ogni sorta di preoccupazioni e spesso i potenti temono più i cittadini di quanto i cittadini o i sudditi non temano i loro capi. E più il governo è tirannico, più ha motivi di essere in apprensione riguardo alla popolazione.

Quindi, vedete che il potere non dà felicità, non dà beatitudine, è la spada di Damocle in sostanza. Voi conoscete questo episodio di Damocle. Mi pare, appunto, che fosse un cortigiano di Dionigi di Siracusa, quel tiranno di cui si raccontano tanti aneddoti. Ebbene, egli desiderava fare esperienza di un giorno da re, come diceva il Duce: un giorno da leone.

Allora andò dal tiranno e gli disse: ecco, vorrei fare questa tua esperienza, un giorno solo mi basterebbe, proprio per sperimentare questa dolcezza, questa beatitudine del sommo potere. E allora Dionigi gli ha detto: benissimo, io ti concedo di fare tutto quello che faccio io; quindi adesso ti rivestirò del mio mantello regale, banchetterai con i dignitari della mia corte e tutto il resto. Però, durante tutto il corso di quella giornata su di lui era appesa una spada ad un filo sottilissimo, tanto per rendergli l'idea di quale sia la beatitudine, tra virgolette, del tiranno. Ossia, in mezzo a tanto lusso e via dicendo, che appare agli occhi del volgo, il tiranno è continuamente in apprensione di essere rovesciato da un giorno all'altro, di finire malamente.

Quindi, in sostanza, il potere non può dare felicità. Ma S. Tommaso, al di là di questo dato immediato, approfondisce il motivo per cui il potere non può essere fine ultimo. Infatti il potere è una potenza attiva: poter fare qualcosa, poter disporre di qualcosa o di qualcuno. Il potere è una potenza attiva. Ossia un *principium mutationis in aliud in quantum est aliud*, cioè il principio di un mutamento nell'altro in quanto è altro.

Per esempio io ho il potere di spostare un oggetto. Questo potere risiede in me, ma è un potere che riguarda il mutamento di qualcos'altro. Quindi secondo il *principium mutationis in aliud in quantum est aliud*, la mutazione avviene nell'oggetto, mentre il principio della mutazione risiede in me, che sono altro rispetto all'oggetto. Quindi la potenza attiva si definisce come *principium mutationis in aliud in quantum est aliud*.

Ora, invece, la beatitudine non è un principio, bensì un termine. La beatitudine non c'è già in noi come principio, ma è il termine al quale noi arriviamo. Se così non fosse, evidentemente la beatitudine non potrebbe essere appunto fine ultimo, perché il fine ultimo nell'esecuzione si pone solo dalla parte del termine, mai dalla parte del principio. Perché il principio è ciò che è finalizzato al termine. Quindi se la beatitudine fosse il principio, non potrebbe essere il fine ultimo, proprio perché il principio è finalizzato, non è fine.

Quindi il potere, in quanto è principio dell'agire e non termine dell'agire, proprio metafisicamente non può essere l'oggetto della beatitudine. Per di più il potere non è una perfezione semplice. S. Anselmo dice appunto che la perfezione semplice è quella perfezione che è sempre meglio avere, che non avere. Quindi è una perfezione che appunto rende buono chi la possiede.

La beatitudine rende buono chi la possiede: i Santi che sono Beati sono tutti buoni proprio in virtù della beatitudine. Invece il potere non è detto che renda buono l'uomo. Anzi, direi che nella maggior parte dei casi purtroppo, non voglio essere pessimista, il potere spinge l'uomo a diventare moralmente ancora peggiore.

Pensate a *Il Principe* di Machiavelli. Effettivamente esso descrive la realtà del governo, bisogna dargliene atto, nevvvero. Certo, non è un libro da studiare come un manuale di morale, ma come manuale di storia non c'è male. Il potere effettivamente e generalmente viene gestito così, soprattutto poi quando funziona.

Quindi, insomma, vedete che il potere è veramente una grande seduzione, una grande ebbrezza si potrebbe dire, che spinge l'uomo ad abbandonarsi spesso a degli

eccessi di immoralità, e soprattutto di crudeltà. E' molto raro, molto raro, rarissimo, che ci sia un governante che veramente non subisca il fascino del potere. Un po' si può ovviare a questo con una attenta educazione.

In qualche modo, ci si abitua, magari tramite intere generazioni a gestire il potere. Ma quello che è tremendo sono i nuovi arrivati, per così dire, questi nuovi ricchi, insomma, sono questi nuovi arrivati al potere. Soprattutto i paesi socialisti ne sanno qualche cosa. Ebbene, dove arriva quella gente che assolutamente di qualsiasi gestione del potere non ne sa nulla? Quando arriva al potere si ubriaca immediatamente.

Chesterton dice che chi pensa poco, si ubriaca da quelle poche idee che gli vengono in mente e quindi diventa estremista. Così succede anche a chi non è abituato, tramite una severa disciplina, a gestire il potere: appena ne ha un briciolo, subito ne fa un abuso, e spesso un abuso anche piuttosto notevole. Nella beatitudine l'uomo viene reso buono e con la sua bontà non ha più la possibilità di abusare di quel bene beatificante. Non è possibile che il Santo, reso beato di Dio, abusi della beatitudine. Invece del potere che si possiede e che non rende necessariamente buoni, anzi piuttosto generalmente tende al contrario, si può anche abusare. Può essere usato bene, ma può essere anche usato male. Per tutti questi motivi ovviamente il potere non può costituire la beatitudine.

Interessante è l'*ad primum* di S.Tommaso a questo riguardo. Dice che in Dio il potere è sottratto all'abuso, evidentemente. Quindi, Dio, come Sovrano dell'universo, è e sarà sempre un Sovrano giusto. Non si pone una difficoltà di sorta riguardo a Dio. Non così però avviene negli uomini. Quindi, negli uomini il potere non è proprio al riparo da ogni possibilità di abuso. Sicché l'uomo non è perfettamente simile a Dio, ossia beato, se gli assomiglia solo secondo il potere e non anche secondo la bontà. E' una soluzione bellissima.

Infatti in Dio il potere e la bontà sono indistinti, in quanto noi sappiamo che in Dio gli attributi coincidono, realmente si identificano. Quindi il potere di Dio è anche la bontà di Dio; in Dio coincidono. Nell'uomo non è detto che coincidano. Ora, S.Tommaso dice che un uomo che dispone di un potere, imita Dio; non c'è nessun dubbio, imita Dio. Lo imita però *per accidens*, cioè sotto un aspetto, che non è propriamente divino, ma è divino solo in quanto legato alla bontà di Dio, mentre nell'uomo il potere è benissimo disgiungibile da quella che è la bontà e la rettitudine morale.

Quindi, se l'uomo imita Dio solo sotto l'aspetto del potere, non lo imita *simpliciter*, ma solo *secundum quid*. Solo nel caso in cui un uomo, che ha il potere imita Dio, anche per quanto riguarda la bontà, quindi con l'esercizio delle virtù morali, solo allora si imita Dio *simpliciter*. Ma allora, vedete che non è tramite il potere, ma tramite la moralità, che l'uomo imita *simpliciter* Dio.

La beatitudine umana non consiste nei beni del corpo. I beni del corpo, come la salute e la vita, non costituiscono la beatitudine umana. Nei beni del corpo, infatti, - questo è un argomento *ad hominem* - l'uomo è di gran lunga superato da animali inferiori a lui. Pensate, ci sono degli animali che sono decisamente più longevi di noi,

animali che sono molto più veloci, animali più forti. Anzi Platone ha proprio questa bella considerazione dell'uomo indifeso, quel bambino, quell'innocente in mezzo alla natura che lo schiaccia, si potrebbe dire, con la sua aggressività. L'uomo è indifeso.

Tutti gli animali nascono dotati di tutti gli strumenti per procurarsi il cibo e per difendersi dai loro nemici naturali. L'uomo non ha nessuno di questi strumenti connaturalmente; avrà invece l'intelligenza per procurarseli, sia gli strumenti per procacciarsi da mangiare, sia degli strumenti per difendersi.

Però di per sé l'uomo, per quanto riguarda la corporeità, non ha degli strumenti né di sopravvivenza né di difesa. Quindi, se la beatitudine consistesse nei beni del corpo, tanti animali sarebbero più beati dell'uomo. Quindi, è un bene, quello del corpo, non specificatamente umano; mentre la beatitudine dev'essere un qualche cosa di propriamente umano.

Ora, S. Tommaso in qualche modo divide questa trattazione dei beni del corpo, in due parti: prima, riguardo al bene umano nel suo insieme, tutto l'uomo corpo e anima, e poi l'uomo quanto al corpo separatamente dall'anima. Quindi due tappe.

Una è la più radicale, più profonda, quella che riguarda l'uomo nella sua globalità. Quindi la domanda è questa: se il fine ultimo è la sopravvivenza di tutto l'uomo, anima e corpo. Poi, seconda domanda: se il fine ultimo consiste nella buona disposizione del corpo, in quanto distinto dall'anima.

Quindi la prima questione, pone in ultima analisi la domanda circa la stessa sopravvivenza, o esistenza dell'uomo, ossia se il fine ultimo dell'uomo consista semplicemente in questa unione dell'anima al corpo. L'unione dell'anima al corpo significa vita. Quindi, se il fine ultimo dell'uomo si identifichi con il suo semplice sopravvivere. La morte, lo sappiamo bene, è il distacco, la separazione dell'anima dal corpo.

Risposta a questa domanda, che effettivamente è molto molto importante, perchè al giorno d'oggi c'è tanta gente, sapete, che crede che l'ultimo fine dell'uomo sia la sopravvivenza. Campare, è il fine ultimo di tutto. Sopravvivere *quocumque modo*, non ha importanza come, ma è importante che si continui a campare. Invece non è così. Certo che la vita è un dono straordinario di Dio, è proprio quel dono che compendia in sé tutti gli altri beni particolari, di cui l'uomo può godere in questa vita, perchè senza vita non si gode nessun bene della vita. E' ovvio questo.

Tuttavia nemmeno la vita, l'esistenza dell'uomo, anima e corpo, la sopravvivenza dell'uomo è il fine ultimo dell'uomo. Questo perchè? S. Tommaso parte dall'esempio della nave. Dice che la nave è uno strumento che si adopera in vista di qualcosa d'altro; la nave serve per trasportare merci e passeggeri. Quindi la nave è finalizzata a qualcos'altro, a fare un servizio.

Ora, dato questo fatto della strumentalità della nave, della sua finalità a qualcosa d'altro, sarebbe assurdo pensare che l'ultima destinazione della nave sia semplicemente la sua esistenza, come per esempio costruire una bella nave ed esporla nel museo. No, non si fa così. Ma le si fa attraversare il mare, finchè ce la fa ad attraversare il mare; quando non ce la farà più, allora sarà semmai un reperto museale. Quindi, il fine non è

la sopravvivenza stessa dell'oggetto, ma è il suo uso in vista di quel fine, per il quale è fatto. Ora, l'uomo è fine a se stesso? Vedete, se l'uomo fosse fine a se stesso, la sua sopravvivenza sarebbe il fine ultimo, come l'esistenza di Dio è fine ultimo. Dato che Dio è fine ultimo, l'esistenza di Dio, l'eterna esistenza di Dio immortale, è fine ultimo. Non c'è dubbio. Quindi vedete che la questione diventa questa: l'uomo, anima e corpo, è fine ultimo? Se lo è, la sua sopravvivenza risulta fine ultimo; se non lo è, nemmeno la sua semplice sopravvivenza può esserlo.

Ora, l'uomo evidentemente non è fine ultimo, per la semplice ragione che è un bene limitato, insomma è un bene ordinato ad altro, ha delle perfezioni al di fuori di sé, quindi è finalizzato a delle perfezioni che lo trascendono. Pensate al nostro agire, no? Noi, con il nostro agire, acquisiamo delle perfezioni nuove; questo vuol dire che siamo finalizzati a qualcosa d'altro che ci oltrepassa, che ancora non possediamo. Dio invece non è finalizzato, è solo fine, ma non è finalizzato a null'altro, le sue azioni coincidono con la sua essenza.

Se volete è proprio questo filosofema, che ci dice che in fondo in Dio l'agire e l'essenza coincidono, che ci persuade che in Dio non c'è un essere finalizzato ad altro, mentre nell'uomo, come anche nell'angelo, l'agire è l'acquisto di una perfezione nuova, che oltrepassa la sostanza e che si situa a livello di una entità accidentale. In tal senso l'uomo non può essere fine ultimo e quindi anche la sua esistenza non è fine ultimo.

Perciò, vedete, insomma, la conseguenza morale di questo articolo, con cui S.Tommaso vuol dire che in qualche modo la vita non va conservata ad ogni costo, ma può essere anche ragionevolmente arrischiata ed esposta e talvolta deve anche esserlo.

Non certo con temerarietà, certamente no; però effettivamente la vita non ci è data semplicemente per metterla, in ovatta, sotto naftalina. La vita va in qualche modo esposta naturalmente per motivi sufficientemente seri. Però ci sono motivi per cui è giusto che si esponga anche la vita.

Riguardo al corpo è molto più semplice dimostrare che non è fine ultimo, perchè evidentemente il corpo in se stesso, compresa la sua buona disposizione, per esempio la sua salute, eccetera, è come strumento dell'anima; è la materia dell'anima ed è strumento dell'anima. Quindi, il corpo si connette con l'anima, come la materia con la forma, e si connette con l'anima, come strumento con l'agente principale. Sono i due modi in cui Aristotele concepisce appunto l'unione dell'anima e del corpo.

Se così è, è evidente, data la strumentalità e la materialità del corpo, che il corpo non è fine ultimo, perchè allora l'anima è il fine del corpo, come l'agente principale è finalizzatore rispetto allo strumento. Lo strumento agisce non per un fine dello strumento stesso, ma per un fine che gli impone l'agente principale. Similmente la forma non è finalizzata alla materia, ma viceversa, la materia alla forma. Quindi, dato che il corpo evidentemente è finalizzato all'anima, il corpo non può essere il fine ultimo. Quindi neanche la salute e la buona disposizione del corpo lo è.

Questo vuol dire che praticamente curarsi è un obbligo, insomma, andare in farmacia a prendersi le medicine dovute, fare i bravi pazienti, usare le medicine come il medico prescrive, andare a farsi curare quando si ha qualche acciaccio, tutto questo sono

cose buone. Ma guai se l'uomo ne facesse il fine ultimo, insomma, se guadagnando la salute del corpo dovesse soffrire nell'anima sua. Quindi, in qualche modo la salute del corpo agevola anche la virtù, che c'è nell'anima, ma il corpo serve la virtù dell'anima, non è al contrario che l'anima deve mettersi al servizio del corpo.

Interessanti sono le obiezioni, gli argomenti secondo e terzo, con le relative risposte. Qui S.Tommaso parla dei gradi delle perfezioni semplici. Ve lo leggo un po' così, nel riassunto tradotto in italiano, comunque proprio perchè esprime molto bene la differenza tra l'essere, l'*ipsum esse*, e l'*existere*, che è la partecipazione dell'essere nel supposito.

Dice S.Tommaso che l'essere secondo la ragione formale dell'*actus essendi* comprende in sè tutte le perfezioni e le precede assiologicamente. Cioè, quanto alla dignità precede tutte le perfezioni. Perché? Perchè ogni perfezione, che io acquisisco, è una perfezione che, in quanto esiste in me, ha una partecipazione all'*ipsum esse*. L'esistenza è una partecipazione all'*ipsum esse*. Quindi senza partecipazione all'essere nulla esiste. Se una perfezione esiste in me, vuol dire che io ce l'ho tramite la partecipazione all'*actus essendi*. Vedete come, come ogni perfezione è in qualche modo racchiusa nei limiti della partecipazione dell'*actus essendi*, è sottoposta all'*actus essendi*.

Invece l'*actus essendi* già partecipato, cioè l'essere già partecipato nei suppositi particolari, non esaurisce tutta la perfezione dell'essere, ma è partecipato secondo la misura dell'essenza, secondo la misura dell'essenza. L'esistenza umana è proporzionata al modo di essere dell'uomo, però è una partecipazione a qualcosa che supera l'essenza umana, cioè all'*ipsum esse*. Ora, mentre riguardo all'essere stesso, l'uomo e ogni sua perfezione sono sottomessi all'essere e finalizzati all'essere, all'*ipsum esse*, che poi in concreto è Dio, perchè Dio è l'*Esse per Se Subsistens*. Al contrario, l'essere partecipato nel supposito non può essere il fine ultimo, perchè non è nemmeno la perfezione ultima, anzi è la perfezione prima più fondamentale e perciò stesso la più povera tra tutte le perfezioni.

L'*existere* è la prima perfezione che è il presupposto di tutte le altre perfezioni, che però aggiungono un qualcosa di nuovo a quella perfezione fondamentale. Così è meglio vivere che esistere soltanto; è meglio conoscere che vivere; è meglio intendere che conoscere soltanto. Però tutto questo, sia il vivere che il conoscere che l'intendere, se c'è, c'è *infra*, cioè c'è nell'ambito della partecipazione dell'atto di essere.

Conclusione di tutta questa analisi metafisica: tutte le perfezioni che ci sono nell'uomo non sono finalizzate alla loro finita esistenza, ma semmai sono finalizzate a quell'atto di essere, che è l'*actus purus essendi*, per la cui partecipazione è tutto ciò che è. Vedete come è bello S.Tommaso quando dalla morale ogni tanto fa delle esplorazioni di stile metafisico. Ci vuole. Proprio rallegra il cuore connettere queste speculazioni pratiche con speculazioni di ordine, di ordine più teorico, più metafisico.

Quindi, vedete la ragione per cui non è l'esistenza dell'uomo che è il fine ultimo. S.Tommaso si fa una obiezione molto astuta, sapete. Dice quasi a se stesso: tu, che sei tanto l'amico dell'essere e che affermi l'essere come la perfezione ultima di tutte le

cose, come puoi dire che l'esserci dell'uomo non sia il suo fine ultimo? L'essere è l'ultima perfezione, è una obiezione molto forte. Bisogna distinguere: c'è l'*ipsum esse* e c'è l'esistenza, che è la partecipazione dell'*ipsum esse*.

Quanto all'*ipsum esse* non c'è dubbio che è il fine ultimo; infatti in concreto è Dio, perchè l'essere si trova pienamente realizzato solo in Dio. Quanto all'essere partecipato, non è la perfezione ultima, proprio perchè è la perfezione prima, cioè la più fondamentale tra tutte e quindi la perfezione più finalizzata ad altre tra tutte. E' una distinzione importante.

La beatitudine non consiste nemmeno nel piacere. Iniziamo almeno a proporre la domanda per poi riprenderla più avanti. Nell'*Etica a Nicomaco*, nel *VII Libro*, Aristotele osserva che i piaceri corporei più noti al volgo presero il nome generico di voluttà, *edonè*, anche se vi sono dei piaceri incommensurabilmente più grandi. Questo chiarifica un po' l'uso della parola in greco *edoné*, voluttà o piacere. Generalmente il volgo ha identificato il piacere in genere con il piacere sensitivo. Oggi è difficile che uno dica, per esempio, che un mistico provi del piacere nelle sue meditazioni su Dio. Si dice semmai che prova della gioia o qualcosa del genere, ma non del piacere.

Invece di fatto all'origine la parola *edoné* è una parola innocente. Significa ogni tipo di gioia, ogni tipo di piacere, anche molto spirituale. Però la tendenza del volgo inesperto è, in qualche modo, quella di dare alla parola un significato più particolare, ma anche più ovvio. Qual è il significato ristretto più ovvio? E' quello appunto dei piaceri sensitivi, i piaceri del corpo.

Quindi praticamente bisogna porre la domanda in questa duplice chiave: il piacere spirituale, l'*edonè* nel senso più alto della parola, e poi il piacere sensitivo, il piacere del corpo. Ora, adesso almeno anticipo.

Suona la campanella.

Non anticipo più niente. Bisogna, allora, che almeno lo facciamo la prossima volta. Comunque la soluzione si porrà in due tappe, ossia al livello del piacere nel senso più alto della parola, cioè la gioia spirituale, e poi del piacere a livello sensitivo.

*Nel nome del Padre ...
Amen.*

*Ti rendiamo grazie, ...
Amen.*

*Nel nome del Padre, ...
Amen.*

Arrivederci e buon lavoro, carissimi.