

**P.Tomas Tyn, OP**  
**Corso sul Fine Ultimo**  
**AA.1986-1987**  
**Lezione n. 8 (A-B)**

**Bologna, 2 dicembre 1986**  
**Fine Ultimo n. 8 (A-B)**

(Rif.Archivio: R.a. )

**Prima parte (A)**

Registrazione di Amelia Monesi

Con la questione della *Prima Secundae*, ossia dell'essenza metafisica della beatitudine oggettiva, siamo giunti ormai per fortuna all'articolo sei, ossia a quello che si chiede se la beatitudine dell'uomo consista nella voluttà, ossia nel piacere.

Abbiamo visto come Aristotele notava che il nome "piacere" è stato in qualche modo fatto proprio dai piaceri diciamo così di infimo grado, o bassa lega, come si dice. E questo perchè il volgo apprezza massimamente simili piaceri. Mentre ovviamente ce ne sono di ben altra specie, piaceri ben più alti. Quindi il piacere non è necessariamente un qualche cosa di deteriore, di volgare, insomma.

Ci sono dei piaceri estremamente elevati, ma proprio per distinguere le due cose, il nome piacere generalmente è appropriato, più alle *delectationes*, a dei diletti della parte sensitiva, mentre al contrario il nome gioia, *gaudium*, è riservato piuttosto al piacere di ordine spirituale.

Comunque sia, in nessuna delle due accezioni, sia nel senso più elevato del piacere o della gioia dell'anima, sia tanto meno nell'accezione della voluttà della parte sensitiva, il piacere può costituire il fine ultimo oggettivo dell'uomo.

C'è già un'assurdità in questa pretesa del piacere *quocumque modo dicatur*, in qualsiasi sua accezione, perchè il piacere è sempre qualche cosa di soggettivo, che si verifica nell'anima umana, mentre la beatitudine oggettiva è un oggetto. E' un qualche cosa di esterno all'anima.

Ad ogni modo, l'argomento vero e proprio è questo, che, se anzitutto prendiamo in esame il piacere *sensu lato*, cioè la gioia spirituale, il *gaudium* consiste in un certo quietarsi dell'appetito, questa volta dell'appetito intellettuale, quindi della volontà, il quietarsi della volontà nel bene.

Ora, questo quietarsi della volontà nel bene suppone la presenza del bene alla volontà; ovviamente, invece, se il bene non è presente, la volontà non si quietava. Quindi, sia il piacere sensitivo, che quello intellettuale, insomma, ogni modo e tipo di piacere è sempre una quiete dell'appetito nel bene, e questa quiete può verificarsi solo se il bene è presente.

S. Tommaso ha sempre una analogia al movimento fisico. Il movimento giunge alla quiete quando il mobile raggiunge il suo termine, ovviamente. Similmente, il nostro *appetitus* si placa, si quietava, non in ogni tappa del suo desiderare, ma, finché desidera il bene come assente, è in movimento. Si placa solo là dove cessa il desiderio. Il desiderio cessa quando il bene si rende presente.

Quindi in qualche modo possiamo dire che il piacere non può essere il fine ultimo oggettivo dell'uomo per il semplice fatto che il piacere presuppone il bene, suppone la presenza del bene e risulta dalla presenza del bene e quindi non può essere esso stesso quel bene in cui dovrebbe quietarsi. Essendo quiete nel bene, suppone un bene distinto da esso. Certo, secondariamente anch'esso è un bene; però non può essere un bene ultimo, come voi vedete, ma è un bene derivato, che consiste in un atto dell'anima, che si quietava nel bene conseguito.

Quindi il piacere non è originario, è derivato, proprio perché ordinato ad un bene in cui si quietava. E più che essere un bene esso stesso, è quiete in un bene distinto da esso. E risulta solo un bene, si direbbe, di seconda mano. Ossia proprio secondariamente in dipendenza da quel bene oggettivo in cui l'appetito appunto trova la sua quiete, il suo appagamento.

Quindi, S. Tommaso concede che effettivamente ci sia anche nella beatitudine perfetta soprannaturale, il *gaudium*; non c'è nessun dubbio; non però come fine ultimo oggettivo, bensì come fine ultimo soggettivo. E non primario, bensì secondario, cioè come una risultanza da quell'atto con cui l'uomo si impossessa del fine ultimo perfetto. Prego, mio caro.

... rapporto ... Spirito Santo ... riferimento in un certo modo ...

Sì, effettivamente. "Avrete già cento volte tanto su questa terra assieme alle persecuzioni e poi la vita eterna". Vero, mio caro? Sì, effettivamente.

... lo Spirito ...

Il regno di Dio non è mangiare e bere, ma è proprio la gioia nello Spirito di Dio. S. Tommaso verrà poi a parlare di questo quando tratteremo della beatitudine soggettiva, cioè, diciamo così, di quell'atto dell'anima con cui ci impossessiamo del fine ultimo. E allora dirà che si tratta di un atto dell'intelletto speculativo e non già pratico. Solo in

questa vita è un atto sia dell'intelletto speculativo che pratico. Nella vita futura si tratterà di un atto esclusivamente dell'intelletto speculativo.

In base a ciò S.Tommaso non poteva risparmiarsi questa osservazione. Dice in sostanza che da ciò risulta con chiarezza il primato della vita contemplativa rispetto a quella pratica. S.Tommaso ha il coraggio della teoria. Al giorno d'oggi tutto è prassi. Va bene? Si teorizza anche sulla prassi<sup>1</sup>. Invece per S.Tommaso, no; per lui l'oggetto, il fine di ogni prassi è la teoria.

E quindi, anche in questa vita, come diceva il Confratello, c'è un certo anticipo, praticamente un pregustare le cose future. "Gustate e vedete quanto è buono, il Signore" (Sal 33,9). Questo pregustare quanto è buono il Signore avviene ovviamente in questo *simplex veritatis intuitus*, che avviene soprattutto negli stati mistici, cioè nell'attuazione dei doni dello Spirito Santo, che è una conoscenza, come sapete, sperimentale di Dio. Però non è ancora la visione faccia a faccia.

E quindi anche questo non può ancora essere il fine ultimo. Però è un qualche cosa che notevolmente partecipa, una somiglianza del fine ultimo soprannaturale. Quindi, per quanto è possibile all'uomo su questa terra avvicinarsi alle cose future, questo massimo avvicinamento ad esse avviene nella vita contemplativa.

Poi S.Tommaso su questo argomento scrisse moltissimo anche per quanto riguarda la teologia della vita religiosa. Fondandosi proprio su questo, dice che l'uomo in qualche modo può e deve imitare questo stato di contemplazione dei Beati. Però, proprio per imitarlo almeno in minima parte, deve evitare tutto ciò che lo separa da Dio, quindi il peccato. Ma, se vuole imitarlo più perfettamente, deve non solo non permettere che quella carità, che è il fondamento dei doni dello Spirito Santo e quindi della vita mistica, venga meno nell'uomo, ma deve anzi portare quella carità alla perfezione, imitando appunto i Beati.

E questo, tramite i tre voti religiosi, seguendo quindi i consigli evangelici del Signore, avviene tramite una rinuncia particolare anche nell'ambito del lecito a quello che si attacca un po' alle tre concupiscenze del mondo che passa, ossia la concupiscenza degli occhi, della carne e la superbia della vita. S.Tommaso vede sempre questa vita spirituale che tende ed aspira alla perfezione, come un qualche cosa di anticipatorio rispetto alla contemplazione della visione beatifica. E addirittura S.Tommaso, io però in questo mi permetto di dissentire da lui, concede che in alcuni casi assolutamente straordinari ci siano stati degli uomini che hanno avuto veramente una visione beatifica transitoria<sup>2</sup>.

Io lo concedo volentieri, perché, poveri loro! Quando uno, dopo aver contemplato il Volto di Dio, di nuovo ridiscende alle cose di questa terra, dev'essere uno shock tremendo. Questo si dice di Mosè e di S.Paolo. Come sapete, S.Paolo parla delicatamente; non dice "io", ma parla di un uomo che è stato rapito al cielo, eccetera.

---

<sup>1</sup> Probabilmente intende riferirsi alla concezione fichtiana della verità che emerge dalla teoria.

<sup>2</sup> Si tratterebbe di Mosè e di S.Paolo. E alcuni hanno detto. E perchè no, allora, anche Maria SS.ma?

S.Tommaso, dice che probabilmente ha avuto una specie di visione beatifica transeunte e così anche Mosè che discendeva dal Monte Sinai con il volto splendente.

Allora S.Tommaso dice che probabilmente anche lui ha intravisto l'essenza di Dio, almeno il lembo del mantello del Signore, che passava vicino a lui. Comunque sia, di per sé ordinariamente su questa terra la visione beatifica è del tutto irraggiungibile. Però è raggiungibile una certa similitudinaria partecipazione, che avviene appunto tramite la vita contemplativa, questo *simplex veritatis intuitus*, che è l'attuazione dei doni dello Spirito Santo.

E' per questo che le anime sante sono sempre anime mistiche ed esse non passano attraverso il Purgatorio, perchè ormai praticamente sono nell'ultima disposizione raggiungibile su questa terra a vedere il volto del Signore. Allora, per quanto riguarda questi piaceri, notate bene che anche quelli più elevati non sono il bene in cui si quietava l'appetito, ma suppongono il bene come la quiete propria dell'appetito. Quindi, siccome la loro essenza è il quietarsi dell'appetito, essi stessi non possono costituire il bene quietante, ma suppongono un bene diverso da loro, in cui poi si quietano e da cui risultano.

Quindi non c'è dubbio che il *gaudium* esiste nella patria celeste come un che di risultante dalla visione beatifica. Però è un fine ultimo soggettivo e secondario. Se volete la visione beatifica è la costituzione metafisica del fine ultimo soggettivo. Da questa costituzione metafisica poi risulta, come facente parte della essenza fisica, ossia come proprietà assolutamente necessaria e necessariamente connessa con la visione beatifica, anche la gioia, il *gaudium*.

Solo per assurdo Giovanni di S.Tommaso si fa la domanda se l'uomo possa beato anche se avesse solamente la visione beatifica e per assurdo non il *gaudium*. Ma si tratta appunto di un'ipotesi per assurdo, Di per sé nella visione beatifica deve poi risultare nell'appetito, la gioia. Poi, tanto di più dicasi<sup>3</sup>, qui S.Tommaso non ha dubbi, della voluttà corporea o psicosomatica, ossia dei piaceri sensitivi.

Notate bene, leggete bene quell'articolo, e vedrete come S.Tommaso parla di una certa infinita sproporzione che esiste tra la parte sensitiva e la parte intellettiva. Mi pare che sia ovvia la conclusione; ma il modo con cui giunge alla conclusione è estremamente profondo e bello. In qualche modo, dice S.Tommaso, non c'è paragone, ma c'è un'infinita distanza, una incommensurabilità tra quella che è la vita sensitiva e la vita intellettiva, tra quello che è il piacere sensitivo e il piacere intellettivo, se di piacere si può parlare, tuttavia in un senso molto lato, molto vasto.

Perchè? Qui c'è un po' di epistemologia; voi lo sapete, miei cari, per il semplice fatto che l'intelligenza è intelligenza perchè afferra l'universale. *De singularibus non est scientia*. Noi abbiamo il dono della concettualizzazione, della visualizzazione eidetica di maritainiana memoria, Dico la concettualizzazione, cioè la capacità in sostanza di afferrare gli universali e negli universali i singoli. Il *verbum mentis*. La specie impressa ed espressa è sempre è una *similitudo* della cosa stessa, però non della cosa in tutte le

---

<sup>3</sup> Nella risurrezione del corpo.

sue dimensioni, ma della cosa nella sua dimensione universale, della sua essenza, della sua quiddità. Ecco perchè si dice che l'oggetto della intelligenza umana è appunto la quiddità delle cose materiali.

Invece per quanto riguarda il senso - su questo adesso non possiamo dilungarci -, voi sapete già che la radice di ogni conoscenza è immateriale. Quindi anche la presenza del sensibile nel senso è una presenza radicalmente immateriale. Però non formalmente immateriale, perchè ciò che è presente è presente con la connotazione della sua materialità.

Ci deve essere una minima emancipazione della vita psichica, anche degli animali. E' cosa misteriosa, sapete, poca esplorata. La filosofia può stabilire il fatto, ma poi è difficile proprio dire in che cosa consiste e fin dove arriva. Certo è che non ci sarebbe conoscenza nemmeno negli animali, nemmeno conoscenza sensitiva, se non ci fosse un minimo di emancipazione della facoltà sensitiva conoscitiva dalla materialità. C'è una leggera emergenza.

Tuttavia questa emergenza non è il segno di una anima immortale, di una anima sussistente, di una anima intellettiva. Perchè? Proprio perchè l'oggetto presentato è presentato con le connotazioni delle materialità; non è un vero e proprio concetto formale. Voi sapete che la materialità è sorgente di individualità, di particolarità, cheché ne dica Duns Scoto.

Noialtri tomisti, con Aristotele, affermiamo che sorgente di individualità, di particolarità è la materia. Quindi conoscere il particolare significa conoscere il materiale, in sostanza. Vedete come il senso non si eleva *ex parte obiecti*, non si eleva al di sopra del materiale<sup>4</sup>. E' interessante la vita psichica degli animali, è interessantissima, perchè c'è un minimo di emancipazione dalla materia, che però non arriva in qualche modo alla sussistenza indipendente dalla comparte materiale. Hegel avrebbe detto, scusatemi la citazione, ma mi pare si impone, che in sostanza quello spirito degli animali non torna a se stesso; c'è ma non torna a se stesso.

Questo, in sostanza, per dire che c'è una incommensurabilità totale tra la parte sensitiva con le sue gioie e i suoi piaceri, e le gioie spirituali. Quindi è evidente che i piaceri sensitivi sono del tutto strumentali, semmai ordinati, se sono appunto corretti, ai piaceri dell'altra specie, specie infinitamente più elevata. Notate che tra il particolare e l'universale non c'è proporzione, come non c'è proporzione, tra un angelo e un uomo. Questo ha a che fare anche con l'angelologia.

Noi umanizziamo gli angeli in una maniera paurosa. Ma non ci rendiamo conto che mentre noi siamo fatti di anima e di corpo, loro sono pure forme. Abbiamo una certa familiarità, che è giusta. Nella vita della pietà bisogna spesso rivolgere il devoto pensiero all'Angelo Custode, tuttavia senza prendersi quella familiarità che in qualche modo lo abbassa alle condizioni umane.

---

<sup>4</sup> Nel semplice individuale la mente non si eleva ancora all'universale.

E' una cosa spaventosa pensare che ci sia una forma, che non è moltiplicabile<sup>5</sup> negli individui. E' un uno; tutta la specie appare in un unico individuo. E' una cosa assolutamente infinitamente diversa, da quella che è la condizione umana. Bisogna proprio tenere ben presente questa infinita sproporzione, che esiste tra il materiale e lo spirituale. Se volete, come c'è infinita sproporzione tra il senso e l'intelletto, così c'è infinita sproporzione tra una sostanza, un sinolo, una sostanza materiale e una sostanza separata e così c'è ancora infinita sproporzione tra ogni sostanza, anche immateriale, creata e il sussistente divino, cioè l'Essenza, l'Essere per Sè Sussistente.

Ora, S.Tommaso nell'*ad primum* dice una cosa molto interessante. Cioè si tratta di vedere che cosa significa l'essere desiderato *per se*, ovvero che il fine ultimo è desiderato *per se*. Mentre gli altri fini si desiderano per qualche cosa altro, il fine ultimo si desidera *per se*.

... quale articolo? ...

Sesto articolo della seconda questione. Dunque, se si ha il senso finalistico del fine, allora non si distingue il bene amato, desiderato, ossia il bene di cui si gode, e il godimento stesso. Questo è interessantissimo. Cioè *ex parte finis*, dalla parte del fine, coincidono il bene di cui si gode e il godimento stesso. Il godimento in qualche modo è un qualcosa che fa parte del nostro entrare nel possesso del fine.

Se invece il *per se*, amare o desiderare *per se*, anziché per un qualcosa altro, significa non più il fine, ma il motivo per cui si ama, si desidera, si gode, allora c'è una distinzione tra il bene di cui si gode e il godimento stesso, e in tal caso il godimento è ordinato al bene e non viceversa; non il bene al godimento, ma il godimento è subordinato al bene. Cioè il motivo per cui si cerca il godimento, è il bene, in cui il godimento si placa.

Il motivo superiore al piacere è ciò di cui ci si compiace. Questo nella obbiettività delle cose. E solo l'uomo, con la emancipazione della sua intelligenza, arriva anche a liberarsi della schiavitù del piacere. Negli animali c'è una specie di pio inganno del Creatore, se volete. Il Signore Dio Onnipotente sa benissimo che il bene non è per il piacere, ma il piacere per il bene. Pensate, per esempio, a un piacere così veemente come è quello della procreazione, nella natura. La sessualità è legata a un piacere estremamente forte proprio perchè si adempia con meno egoismo possibile.

*Breve interruzione.*

... Non il bene per il piacere, ma è il piacere che è ordinato al bene. Quindi il motivo per cui noi desideriamo il piacere è il bene in cui, da cui poi il piacere deriva. La

---

<sup>5</sup> Meglio dire: non è divisibile, perchè è come fosse un individuo. L'individuo non è divisibile però è moltiplicabile. Nella specie infraangelica ci possono esser molti individui sotto una stessa specie; invece nell'angelo non si danno molti individui della stessa specie, perchè la specie coincide con l'individuo.

dottrina di S.Tommaso, è ottimistica sapete, cioè non esclude il piacere. S.Tommaso dice molto spesso che, in sostanza, una vita senza la *delectatio sensibilis* non è vivibile.

S.Tommaso non è un asceta formalistico, che vede in ogni piacere, in quanto piacere, un male. La vita moralmente corretta in fondo è una vita gioiosa. Ovviamente è una vita gioiosa soprattutto sul piano dell'*amor intellectualis*, non sul piano della *delectatio sensibilis*. Però anche questo, anche la *delectatio sensibilis* è necessaria. In sostanza, se uno mangia, bisogna che mangi con piacere, proporzionato al mangiare, però che lo faccia con piacere. E così anche l'atto coniugale, se non si compisse con una certa *delectatio*, sarebbe una cosa disumana, assurda.

Si dice: la Chiesa, che insegnava certe cose! Se c'erano uomini di Chiesa che insegnavano delle cose del genere, ebbene, sbagliavano, non insegnavano quello che insegnavano i più grandi Dottori della Chiesa. Certo che il piacere, si capisce, deve essere proporzionato alla sua misura. Dirà S.Tommaso, nel trattato sulla Temperanza, che ha la sua misura proprio nella necessità di questa vita, necessità però in senso largo. Non solo necessità, lo stretto necessario. Mangeremo, insomma, ma nel senso di una necessità che è convenienza.

In questo senso, se c'è un piacere ordinato a questa necessità; è un piacere perfettamente temperato e guai se non ci fosse. Voi sapete che c'è un *vitium innominatum*<sup>6</sup>, come c'è un vizio di esagerazione nella ricerca dei piaceri, cioè una specie di intemperanza, appunto per un aderire eccessivo a questa ricerca del piacere. Ma c'è anche un non godere di ciò di cui si deve godere.

Quindi non c'è nessun dubbio che la *delectatio* va senz'altro cercata, ma in dipendenza dal bene a cui è ordinata. Per esempio, ciò è ovviamente è anche molto, esemplificabile dall'etica sessuale. E' quello che è discusso al giorno d'oggi da quei perversi che vogliono sempre di più staccare la vita sessuale dalla finalità procreativa. E' il sogno - come si chiamava? - di Huxley mi pare si chiamasse, il quale scrisse un romanzo della città futura, in cui praticamente queste due cose sono perfettamente sganciate. Pensiero infernale, nel senso che lì veramente il piacere è completamente staccato dalla sua finalità.

Notate poi tutte le fecondazioni in vitro e tutte quelle cose di cui si parla al giorno d'oggi. C'è disordine a livello dei mezzi, perchè l'atto umano non è buono solo quando è buono dalla parte del fine, ma bisogna badare un pochino anche ai mezzi con cui si ottiene.

Ma al di là di questo c'è in sostanza anche un certo passo avanti in questo sganciare la procreazione dalla *delectatio*, nella quale di per sè dovrebbe verificarsi la procreazione. Quindi si dà un concepimento senza *delectatio* e una *delectatio* senza apertura al concepimento. Questo è proprio il modo innaturale e anche immorale di viverla. Quindi, ripeto, in qualche modo ci dev'essere senz'altro il piacere, che fa parte dell'uomo e dev'esserci, anche se dev'essere moderato. La sua moderazione sta dal fatto che è subordinato al fine, al bene che si vuole ottenere. Non è in qualche modo

---

<sup>6</sup> Freddezza, frigidità, apatia, tiepidezza, in sensibilità, entranti nel genere accidia.

sganciato, non è posto come un che di assoluto. Siamo in pochi a pensarla così, al giorno d'oggi. Ma mi raccomando, teniamola su l'inconcussa dottrina di S.Tommaso d'Aquino, Angelico Dottore.

Poi c'è una bella risposta, L'*ad secundum* di S. Tommaso, che dice: la veemenza del piacere sensibile e la predilezione del volgo per esso sono dovuti al fatto che i sensi sono i princìpi del nostro conoscere e quindi il piacere sensibile è più percettibile. Come per dire, in sostanza, che la maggior parte degli uomini, che si lascia andare al piacere. Vedete che poi è pessimista anche l'Angelico. Egli che sa anche essere pessimista, ha un grande ottimismo; ma proprio quell'ottimismo gli permette ogni tanto qualche amara constatazione.

Quindi, per lui non c'è nessun dubbio che in sostanza la maggior parte del volgo tende proprio ai piaceri sensibili. Già ancora (?) ai tempi di S.Tommaso, tanto più ai tempi nostri. In qualche modo S.Tommaso sottolinea che questo *vulgus ut in pluribus*, la maggior parte degli uomini è immersa in una vita che è più a portata di animali che di uomini strettamente detti. In questo c'è un rimprovero molto velato, molto, come dire, delicato, anche se non lo dice apertamente,

Però, Tommaso dice anche, in sostanza, che il nostro conoscere ha bisogno di ricorrere al senso, al fantasma sensibile, da cui poi si astraie, e quindi evidentemente il piacere sensibile è più percettibile e perciò, ecco, c'è questo fascino del piacere sensibile. Solo poche anime veramente elevate riescono, anche sul piano proprio affettivo, ad afferrare e affermare anche soprattutto il primato del piacere, se così si può dire, spirituale. Coraggio! Il primato dello spirituale, anche a livello del godere. Mi raccomando.

Dunque, il Ramirez poi fa una bellissima storia dell'edonismo: (?) l'edonismo di Democrito, di Aristippo, di Epicuro e i sistemi dell'utilitarismo moderno inglese, John Stuart Mill, Bentham, Shakespeare, e via dicendo. Ahimè, brutto affare, ma non posso soffermarmi perché siamo abbastanza indietro. Leggetevelo però, se vi è possibile, nel suo bellissimo commento a questa parte della *Summa Theologiae*.

Si tratta, insomma, di tutti quei sistemi che coincidono nel sostenere la ricerca anche del piacere volgare o di quello raffinato, a seconda dei casi. Aristippo, per esempio, è per i piaceri meno raffinati, Epicuro è già un pochino più raffinato, oppure l'utilitarismo che insegna addirittura una specie di ricerca collettiva del piacere. E' un curioso sistema quello di Bentham. praticamente per lui la felicità dell'umanità è una specie di marxismo edonistico. Quindi è un marxismo che non arriva più (?) per fortuna, ma è una collettivistica ricerca del piacere. Cioè bisogna accrescere il piacere nel numero possibilmente più elevato di individui. Più individui godono, meglio è. E tutta la società gode. Solo che effettivamente il buon Bentham e anche Mill non si rendevano conto che purtroppo i piaceri di tutte le specie, anche quello più elevato, cioè il piacere della contemplazione intellettuale, è sempre una azione immanente, cioè riguarda il soggetto, rimane nel soggetto, non è comunicabile tale e quale agli altri.

Certo è innegabile, e questo è molto bello, che l'amicizia, se è buona, sia fondata praticamente sulla virtù, che poi, secondo Socrate è anzitutto, virtù intellettuale. Questo



amore della verità, insomma, è il miglior fondamento di ogni buona amicizia umana. Perciò questa gioia intellettuale effettivamente può avere un risvolto sociale, ma non è di questa massiccia portata, in sostanza.

Quindi osserva bene il Padre Ramirez che da un mucchio di infelici non si costruisce una società felice, in sostanza. E anche se tutti questi infelici poco alla volta diventassero felici, seppure questo poi non si verifici nel piacere ma in ben altre cose, non per questo tutta la società come tale risulterebbe necessariamente felice a sua volta. C'è un po' di ingenuità in questo sistema dell'utilitarismo. Comunque studiatelo poi per conto vostro.

Forse potremmo dire alcune parole per quanto riguarda la confutazione dell'edonismo. Soprattutto la voluttà come tale non può essere il sommo bene, perchè il sommo analogato del bene è l'onesto e non il piacevole o il dilettevole. Quindi, già nell'analogia dei beni, la voluttà, il piacevole non può risultare il bene supremo.

Non può essere fine perfetto perchè risulta dal possesso di un bene, che non è il bene stesso nè il possesso primario del bene. E', come già vi dissi, un possesso secondario del bene. Quindi è solo parte del fine ultimo, sì, ma soggettivo, non oggettivo. Non può essere fine oggettivo proprio perchè non è un oggetto, ma è qualche cosa di soggettivo nell'uomo.

Non è il fine formale interno ultimo, perchè non congiunge il soggetto umano perfettamente con il suo bene. Non congiunge primariamente e, diciamo così, definitivamente l'anima umana con il bene divino. Risulta da questa congiunzione, ma non opera quella stessa congiunzione.

La voluttà corporale in se stessa è una voluttà di infima specie. La voluttà corporale in se stessa non può costituire la beatitudine, perchè il bene spirituale è infinitamente superiore a quello psicosomatico, si potrebbe dire. La voluttà non è mai solamente corporale, perchè chi gode non è un cadavere, insomma, ma è sempre anima e corpo. Però è la parte inferiore dell'anima, quella legata al corpo. Quindi è godimento corporale o carnale, come si diceva una volta, in questo senso, dell'anima unita al corpo, nella parte dell'anima che richiede un organo sensoriale.

Nella modalità sfrenata non costituisce la beatitudine, sia perchè si verifica anche nei bruti, mentre la beatitudine è propria dell'uomo. S.Tommaso infatti dice che nella beatitudine siamo più imparentati con gli esseri superiori, che con quelli inferiori. lo dice anche Boezio. Ho la citazione qui, quindi ve la posso leggere.

Dice: non si vede perchè non potrebbero essere beate anche le bestie, se la beatitudine consistesse nel piacere, perchè le bestie godono dal punto di vista, diciamo così, psicosomatico anche più degli esseri umani. Dice Boezio: *Tristis exitus esse voluptatem*, gli esiti delle voluttà sono tristi. *Quisquis reminisci libidinum suarum vellet intellegit*, lo capirà chiunque vorrà ricordarsi delle sue libidini passate. Boezio dice, insomma, che basta ricordarsi di questi sbandamenti, se ci sono stati. Speriamo che non ci siano stati.

Comunque, chiunque si ricorda dei suoi sbandamenti, dei peccati della sua gioventù, può in qualche modo capire che c'è questo *tristis exitus*, triste esito della

voluttà, che incanta nel momento presente e si gode; però poi ha delle brutte conseguenze.

*Quae si beatos efficere possent*, se queste voluttà potessero rendere beati gli uomini, *nihil causae est*, non vedo nessuna causa per cui, *quin pecudes quoque beatae esse dicantur*, non vedo nessun impedimento a che siano dette beate anche le pecore. *Pecudes* significa anche bestie un po' più in genere.

In sostanza, bisogna *agnoscere propriam dignitatem*. S.Leone Magno esclamerà nella omelia del Natale parecchie volte: *agnosce, cristiane, tuam dignitatem*, riconosci o cristiano la tua dignità. Ahimè, al giorno d'oggi questo riconoscimento della propria dignità è messo alquanto in disparte. Sotto lo specioso pretesto di una apparente umiltà. "Noi siamo umili, ci accontentiamo di poco, siamo degli animaletti". Non è umiltà questa, miei cari. Questo, questa è l'ipocrisia massima che ci possa essere.

Perché nessuno è talmente ridotto al livello dei *pecudes*, da non rendersi conto che c'è una dimensione superiore nell'uomo. E però la vuole distorcere, non perché si ritenga tale, ma perché vuole ritenersi tale per avere una scusa nel peccare, nel darsi a quei dati piaceri.

Quindi non ci credete quando vi insegnano queste dottrine evoluzionistiche. Come per dire: noi siamo umili. Perché voi cristiani ce l'avete con noi? Voi dite che bisogna essere umili. Chi è più umile di noi? Noi diciamo di discendere da una scimmia, Questa, dunque, è un'umiltà egregia.

Invece, no, miei cari, non è affatto umiltà. Bisogna sempre considerarsi alla luce di Dio. Ossia, proprio questa parte dell'anima è teoforica, insomma, è portatrice della scintilla divina, come diceva già il grande Platone. Sennò, se ci riduciamo ai *pecudes*, allora torna Protagora: l'uomo come metro e misura di tutte le cose. E invece è *o Theòs, o metron panton cremàton*, come dice Platone. E' Dio che misura invece tutte le cose. La vera umiltà si confronta sempre con Dio<sup>7</sup>.

Quindi anche nella dignità. Umiltà non significa non riconoscerci quella dignità che ci è stata data da Dio. Vedete come è verace la virtù dell'umiltà. Comunque della umiltà parleremo poi nel trattato sulla temperanza.

Riprendendo il nostro tema, evidentemente il piacere sensitivo non solo non sazia ogni desiderio, ma procura fastidio e nausea. E' proprio così. All'inizio si gode, ma poi dopo gli effetti sono veramente tristi<sup>8</sup>. Perché, ecco un altro motivo della sua insufficienza, non solo non esclude i mali, ma addirittura li causa<sup>9</sup>, come per esempio mali interni, le infermità. Ecco. Pensate a quel flagello, adesso non voglio, forzare un po' le cose, perché il contagio avviene anche in altri modi, ma comunque voi sapete che il volgo appunto, e forse non sbaglia neanche tanto, considera come terribile quella malattia che va sotto il nome di Aids.

---

<sup>7</sup> La vera umiltà non è, come alcuni credono, la bassa stima di sé- Questa è meschinità e grettezza, se non virtù. Come dice giustamente Padre Tomas, l'umiltà è quella virtù in base alla quale si misura il proprio valore in relazione a quello che Dio fa di noi o in noi.

<sup>8</sup> Normalmente c'è la sazietà. La tristezza è accidentale, soprattutto se si tratta di un piacere disonesto.

<sup>9</sup> Questo, per la verità, può accadere solo accidentalmente.

... Aids ...

La considera giustamente come una specie di flagello per una vita peccaminosa. A parte questa vicenda, pur tuttavia non c'è dubbio che certamente una vita sfrenata, data ai piaceri, non è qualche cosa che favorisca molto la salute.

Inoltre, in qualche modo, si capisce, dal punto di vista dei beni esterni, una vita lussuriosa è una via buona per, così, per impoverirsi. Il danno massimo, poi ovviamente è il danno ai beni spirituali, cioè, in qualche modo, la schiavitù della volontà nei confronti delle concupiscenze. Questo è terribile.

Se voi ci pensate, certo la morte non è una cosa da poco, comunque la punizione per il peccato originale, la più spaventosa punizione, forse più grave della stessa morte, è quella schiavitù di quell'uomo, che pretendeva di essere arbitro del bene e del male, è quella di essere decaduto sotto il potere del male, cioè non potere più *ex propriis* fare del bene, ma essere trascinato dalle proprie concupiscenze.

Le concupiscenze nel senso agostiniano della parola, sono le inclinazioni al male. Da lì viene la schiavitù di una anima spirituale rispetto alla sua dimensione infima. Vedete come quel regno interiore dell'uomo è stato capovolto.

Quindi, in sostanza, non è una cosa bella l'edonismo. Poi, riguardo all'epicureismo, esso insegna in qualche modo una certa atarassia, una certa serenità. E' nobile e bella la dottrina di Epicuro in questo, cioè c'è questa serenità, questa imperturbabilità, in qualche modo, questa atarassia è certamente un ideale valido.

Tuttavia cita, il Padre Ramirez, Lattanzio, (...?) dove egli dice: *qui voluptatem funo honestatem vixerunt et expectaverunt, repugnant bonum*, coloro che hanno vissuto ed atteso l'onestà dalla voluttà, hanno creato un bene che si distrugge da sé. Si tratta del bene contraddittorio, in qualche modo, perchè l'onesto non è mescolabile con il voluttuoso. Anche l'onesto può essere nel contempo piacevole. Però in quanto è onesto, non è piacevole e in quanto piacevole, non è onesto. E' questione proprio degli aspetti formali. Quindi l'edonismo ripugna in tutte le sue accezioni.

Un'altra possibilità, un altro candidato, e questo è piuttosto serio, che potrebbe presentarsi come il bene oggettivo ultimo dell'uomo, è la vita secondo le virtù intellettuali, soprattutto secondo i beni dell'anima spirituale. Si potrebbe dire: l'ultimo fine dell'uomo consiste nella suprema cultura dei beni spirituali della sua anima. Invece nemmeno questo è il fine ultimo. Solo Dio è il fine ultimo.

*Da questo punto la registrazione inizia ad essere man mano molto disturbata.*

Nemmeno la nostra anima simile a Dio, così piena di dignità, creata appunto ad immagine del Creatore, nemmeno la nostra anima con tutta la sua spiritualità può costituirsi come fine ultimo oggettivo dell'uomo. Per quale motivo? Bisogna distinguere. E' la distinzione su cui S.Tommaso basa questo articolo estremamente

importante, perchè nella seconda parte della divisione prelude un po' a quello che dirà dopo riguardo alla beatitudine soggettiva.

Quindi distingue tra beatitudine oggettiva e soggettiva. Dalla parte dell'oggetto il *finis cuius qui*, cioè il fine oggettivo ultimo dell'uomo, non può essere la sua anima nè un qualche bene della sua anima. Anzitutto non può esserlo l'anima in tutto il suo insieme, cioè l'anima tutta intera, in quanto l'anima nella sua essenza è un ente in potenza, è in possibilità reale, ma sempre in potenza, non in atto, sia rispetto al conoscere sia rispetto alle virtù.

Quindi l'anima non nasce conoscente e virtuosa, ma acquisisce sia la conoscenza che la virtù, sia le virtù intellettuali che le virtù morali. Così l'anima è ulteriormente ordinata all'atto che la perfeziona e perciò è impossibile che essa sia il fine ultimo. C'è questo fatto che il fine ultimo è in qualche modo non ordinabile ad un altro fine, perchè se fosse ordinabile ad un altro, non potrebbe essere fine ultimo; sarebbe fine, ma non ultimo.

Quindi, basta dimostrare che l'anima è ordinabile a qualcos'altro al di fuori di sé, per dimostrare che l'anima non può essere il fine ultimo. L'anima è ordinata a qualcosa al di fuori di sé. A che cosa? A tutte le sue perfezioni che essa acquisisce, perfezioni sia cognitive sia morali, sia di ordine appunto conoscitivo-intellettivo, sia di ordine volitivo-appetitivo.

In entrambi i tipi di virtù (?) si perfeziona all'anima. Quanto poi alle parti dell'anima - potenza, abiti e atti -, la volontà ha per oggetto il bene universale, sicché il bene beatificante, che riempie completamente l'appetito appagandolo, dev'essere universale. Mentre ogni bene dell'anima, ogni virtù che possiamo avere nell'anima, ogni conoscenza, ogni perfezione dell'anima è sempre e solo un bene limitato, un bene finito, un bene partecipato. Un *ens* per partecipazione, non è un *ens* per essenza.

Sia l'anima nel suo insieme, e con ciò si può anche intendere questo suo essere ordinata all'attuazione ulteriore, sia anche le attuazioni dell'anima, si potrebbe dire che sono in atto? Ma che tipo di atto sono queste attuazioni? Sono l'*actus purus assendi*? Risposta: no! Non lo sono, perchè sono come accidenti nel soggetto. Evidentemente un accidente nel soggetto non può essere l'*actus purus essendi*, perchè implica composizione con la sostanza; quindi implica potenzialità. E' una attualità, ma una attualità attuante una potenza.

S.Tommaso ci anticipa un poco nel *corpus articuli* l'articolo prossimo. La volontà è ordinata a un bene infinito, solo a quel bene che è essere per sé sussistente, senza ombra di potenzialità, essere atto puro, mentre le facoltà e anche le attuazioni dell'anima, non sono un bene assoluto e perciò stesso tutte quelle perfezioni, tutte quelle attuazioni, che l'anima può avere, non sono il fine ultimo oggettivo dell'uomo. Voi sapete infatti che la bontà e il bene è un trascendentale, quindi ogni cosa è buona in quanto è essere, perciò il bene assoluto è l'essere puro.

Quindi, per quanto riguarda il fine ultimo oggettivo dell'uomo, non c'è dubbio: nè l'anima, nè le sue perfezioni sono fine. Però il fine ultimo soggettivo è effettivamente qualche cosa nell'anima. Qui S.Tommaso precisa, anche se fuori

questione, perché la questione verte solo sul fine ultimo oggettivo; però ci tiene a precisare che *sub parte obiecti*, c'è come il *finis quo*; c'è il fine tramite il quale ci si impossessa dell'oggetto beatificante. Ora, il *finis quo* è in qualche cosa nell'anima, insomma è l'anima che è beata. Quindi è l'anima che entra nel possesso del fine ultimo oggettivo.

Ora, a questo punto, vedete cosa dice Padre Ramirez circa i sistemi morali formalistici: Soprattutto riguardo alla Stoà e al kantismo, ci mette anche il cosiddetto progressismo di un Leibniz, ossia questo accrescersi del bene onesto, che non raggiunge mai la sua pienezza, ma è sempre in continuo progresso. Ecco perché si parla di progressismo. Un po' progressista è anche Kant con il suo postulato della beatitudine eterna, nel senso che secondo lui c'è una specie inquietudine della volontà nel bene, ma in un continuo progresso a cui asintoticamente tendono a coincidere senza mai riuscirci questi due ordini di bene, cioè il bene onesto con il bene dilettevole.

C'è sempre una specie di approssimazione continua progressiva alla felicità senza raggiungerla mai. La felicità consisterebbe in questo progresso. Lo stesso lo dice anche Rahner, che è un teologo, cosa ancora peggiore. Se se lo permette un filosofo, se se lo permette un teologo che conosce la rivelazione della Sacra Scrittura è (?). Ebbene, anche Rahner dice che è un'idea (?) contemplare Dio. (?).

Non ci si annoierà a contemplare sempre l'essenza di Dio. Provare per credere, miei cari. Tenetelo presente: non ci si annoierà per tutta l'eternità. Ma bisogna saper meritare, come diceva (?), saper meritare in questa vita la dolcezza della vita contemplativa per rendersi conto che non ci si annoia mai. Non ha amarezza la coabitazione con essa, dice appunto la Sapienza Ipostatizzata. Cioè, se la Sapienza coabita con l'uomo e se l'uomo segue la Sapienza, non si può annoiare, non si conosce amarezza, ma solo dolcezza.

Contro il progressismo bisogna dire ovviamente che il fatto di non essere ultimo, ma sempre penultimo, ripugna alla stessa nozione del fine ultimo. Cosa facile da determinare.

Invece una più seria obiezione è quella di Kant, il quale non ammette che ci sia una realizzazione dell'anima in qualche cosa che non sia l'anima stessa. Se volete, in termini kantiani, è la questione della autonomia e della eteronomia morale. Secondo Kant, una morale eteronoma non è morale, è amorale, cioè esula dalla morale. Non è che sia qualche cosa di cattivo, ma esula dalla morale. E' un agire interessato. Se uno agisce per far piacere al buon Dio, secondo Kant è già fuori strada. Invece bisogna agire solo per realizzare pienamente la nostra anima, insomma per realizzare i doveri, i dettami del dovere pratico, il dovere kantiano.

*Termine della registrazione.*

*Questa registrazione, nell'ultima parte, è molto disturbata. Riferimento anche al testo di Amelia Monesi.*

## Seconda parte (B)

### Registrazione di Amelia Monesi

*Anche questa registrazione, nella prima parte, è disturbata.*

*Riferimento al testo di Amelia Monesi.*

.... Il dovere per il dovere. Secondo Kant, non c'è un fine oggettivo al di là dell'anima umana; il fine oggettivo è nell'anima umana, è adempiere il proprio dovere, avvertito con necessità. C'è un aspetto molto elevato in questa dottrina, che fu già degli stoici, perchè già gli stoici avevano questa etica del dovere per il dovere, della virtù che ricompensa se stessa. Anche in Kant c'è veramente una dimensione molto elevata dell'etica.

Però non a caso, direi che Freud in sostanza è una risposta a Kant. Freud doveva poi riparare a quei guasti, che Kant ha causato con la sua morale del dovere. quella morale, in fin dei conti, è un po' una via alla nevrosi. Poco sana per l'anima. Comunque non c'è dubbio che ha un suo aspetto elevato: il dovere per il dovere. E' chiaro che è in qualche modo è meschina la ricerca di una ricompensa vista troppo in maniera terrena.

Certo, nella nostra vita teologale, di virtù teologali, non bisogna avere solo il rapporto utilitaristico con Dio. Bisogna anche avere la speranza, la quale non è un vizio, ma una virtù. Però, certo la carità è più della speranza, ossia l'amore di Dio per Dio stesso e non in quanto Dio è un qualche cosa per me.

Quindi, nemmeno Dio, in quanto mi appagherà nella visione beatifica, deve essere il mio fine ultimo. Il fine ultimo oggettivo deve essere Dio in Sè, più che nelle sue partecipazioni nella mia anima. Quindi non è che Kant sbaglia proprio in pieno; però la sua difficoltà è quella di concepire la possibilità di un finalismo e di una etica di beatitudine, che sia nel contempo disinteressata.

Per Kant ogni etica di beatitudine e di finalismo, cioè il tendere a qualcosa al di fuori dell'uomo, è già un interesse, nel senso che io agisco con Dio come un mercante. *Do ut des*. Trovo tanta gente che dice: "Io Ti prego, Signore. Ti prego tanto, ma Tu non mi hai dato quello che io ti chiedo. Adesso, non Ti prego più". Questo non è il modo di fare con il Signore.

Certo che, io lo capisco, c'è la tentazione, perché talvolta, sapete, per anni e anni il Signore non esaudisce. E (?). Capisco. Però con Dio non si può agire così. Bisogna perseverare proprio con la fede e con la speranza, che spera contro ogni speranza umana. Come dice S. Agostino, bisogna lasciare che Dio ci esaudisca in quel momento in cui Egli stesso sa che è per il nostro bene essere esauditi. Egli sa meglio di noi stessi come e quando dobbiamo essere esauditi.

Certamente è deleterio anche nella vita spirituale cristiana questo mercanteggiare con Dio. Questo veramente proprio mette fuori di ogni grazia di Dio, a meno che non ci

sia sempre l'ottavo sacramento della più grossolana ignoranza. Tuttavia non c'è dubbio che bisogna purificare sempre questa vita teologale con la precedenza della carità sulla speranza. Prego, caro.

... *Antico Testamento ... questo rivolgersi a Dio ...*

Sì. Sì. E' vero. Vede, però bisogna tener conto del fatto che l'Antico Testamento è in qualche modo una preparazione, e una pedagogia in vista di Cristo. Questa è una domanda molto bella, molto interessante. Infatti, la teologia dell'Antico Testamento, cioè lo stato in cui l'uomo si trovava nell'Antico Testamento, è stata ancora poco elaborata. Padre Alberto mi fece vedere una volta uno scritto, mi pare del Congar, sull'uomo nell'Antico Testamento, che non mi ha convinto per nulla.

Cioè egli dice che l'uomo dell'Antico Testamento è ancora tutto in uno stato di natura; solo nel Cristianesimo è in stato di grazia. Invece S.Tommaso parla chiaramente della istituzione soprannaturale dei Sacramenti dell'Antico Testamento e anche dello stato di grazia degli uomini, come Geremia, il quale è il classico esempio, quando dice che dal grembo di sua madre Dio lo ha chiamato.

Allora S.Tommaso dice che effettivamente è stato santificato, no? Come pure S.Giovanni nevvvero nella visitazione è stato santificato già nel grembo di sua Madre. Quindi non c'è dubbio che c'è la vita soprannaturale. Però gli istituti e anche la vita soprannaturale dell'Antico Testamento sono un che di proteso verso quella pienezza, che è il Cristo.

Bisogna afferrare bene questo stato intermedio, già soprannaturale, ma ancora non di pienezza Ora, c'è una cosa interessante. Anche nella prospettiva del Nuovo Testamento, lo stesso S.Tommaso, fa un po' specie quando si leggono i suoi trattati sulla preghiera. Infatti egli, tratta di essa quasi esclusivamente in termini impetrativi. Cioè la preghiera è la *petitio decentium a Deo*, come dice S.Giovanni Damasceno: è la richiesta di cose decenti da Dio. Perché? Non perché i Medioevali avrebbero escluso le altre tre dimensioni di preghiera, ma perché chiamavano questo con altro nome. Lo chiamavano *contemplatio*.

In qualche modo, noi oggi per preghiera intendiamo tutte le dimensioni della medesima: quella impetrativa, quella di ringraziamento, quella di adorazione, tutte le dimensioni. Invece gli antichi tendevano a distinguere: preghiera è la richiesta fatta a Dio. Quindi è ciò che noi chiamiamo oggi preghiera impetrativa. Il resto è contemplazione, adorazione, ringraziamento, insomma lo denominavano con nomi già specifici.

Quindi, anche nell'Antica Alleanza c'è questo aspetto di preghiera-impetrazione. Ossia chiedo delle cose da Dio. Però c'è anche l'aspetto della umiliazione. Per esempio, mi viene in mente la preghiera di Ester nell'Antico Testamento. E' bellissima questa preghiera. Certo, è impetrativa, perchè vuole naturalmente che il Re si plachi, che in qualche modo faccia giustizia dei nemici di Israele e via dicendo.

Però, prima di accedere a questa preghiera impetrativa, si prostra davanti a Dio; c'è tutta questa umiliazione, questa (?), che appunto dice: “Signore, Dio di Israele, Tu sai che sei tutto per me”. In in questo aderire completamente con tutta l'anima a Dio c'è una dimensione contemplativa notevolissima.

Così pure c'è un altro aspetto. Pensate a questo *Credo* del Deuteronomio, il famoso brano del VI capitolo, che dice appunto: “Scemà, Israel, Adonai Elohenu”. Il Signore è il tuo Dio, il Signore è uno e tu mediterai queste cose con tutto il tuo cuore. Questo è un meditare.

Naturalmente poi i Farisei hanno messo un pendolino davanti agli occhi. Quindi certamente esso non invitava a quello che era lo scopo proprio, cioè della meditazione interiore. Ma, insomma, questo avere in mezzo agli occhi la Legge di Dio, non nel senso del pendolino, ma appunto nel senso della visione spirituale, ebbene, questa è una preghiera veramente molto contemplativa.

Quindi, l'Antico Testamento non è del tutto privo di questo aspetto. Però, l'atteggiamento impetrativo evidentemente prevale. Il vedere gli uomini dell'Antica Alleanza pregare, significa vederli in atteggiamento di impetrazione. Pensate invece all'inno di lode che per esempio intona la Vergine Maria. E' tutta una lode. E' tutto un ringraziamento. Non è un chiedere qualcosa da Dio. Se c'è una richiesta. è molto implicita. Questo è bellissimo: chiedere, ringraziando già per avere ottenuto.

Ora, vedete, questo, questa sistemazione escatologica non c'è ancora, i potenti non sono ancora sbalzati dai troni e dal (?). Però la Madonna fa come se ciò fosse già avvenuto nella sua fede. E' bellissimo. E nell'Antico e nel Nuovo Testamento prevale nettamente questo aspetto di pura contemplazione, di adorazione di Dio.

Adesso l'ultimo articolo che li riassume un po' tutti. S.Tommaso dice: “Abbiamo visto tante cose, la fama, l'onore e tutto il resto; ma in nessun bene creato può consistere la beatitudine oggettiva dell'uomo, come se egli escogitasse qualche altro bene possibile o immaginabile Ma, ecco che cosa lascia sottintendere, che la beatitudine sta solo in Dio.

Questo perché? Anzitutto leggiamo quella citazione di S.Agostino nel *De Civitate Dei*, che è molto bella. Dice: *ut vita carnis anima est*, come l'anima è la vita della carne, *ita beata vita hominis Deus est*, così la beata vita dell'uomo è Dio. E' bellissima questa analogia di proporzionalità. Come l'anima è la vita della carne, del corpo, così Dio è la vita beata dell'anima stessa.

Anche l'anima è un qualche cosa da vivificare. Essa non è solo vivificante, ma è anche da vivificare. Da chi? Da Dio. Certo S.Tommaso poi interpreterà quel luogo con molta prudenza, dicendo che naturalmente non è che Dio si immette in qualche modo nell'anima, ma - cioè che diventerebbe forma dell'anima -, ma dice che Dio è la causa efficiente della beatitudine dell'anima, è la causa anche in qualche modo specificante obiettiva In primo luogo nel senso che Dio è oggetto della contemplazione beatifica. Poi cita anche S.Agostino: *Beatus populus, cuius Dominus Deus eius*, Beato il popolo di cui il Signore è il suo Dio. Il popolo della Gerusalemme celeste, il popolo dei beati è



proprio quel popolo che massivamente ha il Signore come suo Dio. Dio diventa appunto oggetto di contemplazione beatificante.

La beatitudine, dice S.Tommaso, quietava l'appetito, perchè consiste nel bene perfetto; e se qualcosa rimanesse ancora da desiderare, non ci sarebbe il fine ultimo, non ci sarebbe la beatitudine. Ora, la nostra volontà - questo è l'argomento forte, bisogna pensarci sempre -, è ordinata a un bene infinito; non si accontenta di nessun bene finito, in quanto è finito; tende al di là di ogni finitezza del bene. Questo è curioso. Potrà sembrare veramente immodesto. Com'è possibile che una anima finita desideri un bene infinito.

Ebbene, è possibile, perchè c'è da distinguere; e la vera (?), la vera distinzione è tra l'essere fisico e l'essere intenzionale. L'anima è fisicamente limitata, ontologicamente limitata; ma intenzionalmente, rappresentativamente e tendenzialmente, nell'intelletto e nella volontà, l'anima è infinita, è divina. E' terribile dirlo. Tra virgolette, l'anima è divina, è infinita come Dio, quanto alle sue aspirazioni.

Ecco perchè l'anima non può accontentarsi, di null' altro se non di Dio. Pensate a S.Agostino, che lo espresse in queste stupende parole, che il nostro cuore è inquieto, finchè non si riposa in Dio. E l'anima può essere appagata solo nel bene infinito, che è Dio. Ora, appunto, perchè solo in Dio? Perchè solo il Bene increato, che è Dio, che è l'Essere Sussistente, è il Bene infinito.

Bene infinito significa essere infinito ed essere infinito significa *actus purus essendi*, l'atto puro di essere, ma di essere sussistente, non l'*ens commune*, che poi è in qualche modo comunicabile *ad infra*. Si tratta dell'essere infinito sussistente nella sua infinità e questo non può essere che il bene increato, ossia Dio. Per definizione Dio è l'Essere da Sé, cioè l'essere che ha la ragione sufficiente del suo essere in Sé e non al di fuori di Sé. Questo è il motivo per cui nessun bene creato può appagare l'anima.

Poi, nell'*ad tertium*, S.Tommaso precisa e dice che l'uomo è capace del bene creato soltanto come di un qualcosa che gli è inerente; ma è capace del bene divino e infinito come di un oggetto del conoscere e del volere. Quindi due sono i beni dei quali l'uomo è capace: di un bene finito, come di un bene inerente all'anima; e di un bene infinito, come di un bene che, senza inerire all'anima, diventa oggetto delle facoltà dell'anima.

Vedete come in questa risposta *ad tertium* torna quella distinzione che vi dissi. Cioè la distinzione dell'essere fisico e dell'essere intenzionale. Quanto all'essere fisico l'anima può recepire in sé solo dei beni finiti; non è suscettibile del bene infinito, fisicamente parlando. E comunque vedremo subito nella prossima questione, primo articolo, della terza *questio*, che la visione beatifica è un che di creato nell'anima, è una creatura nell'anima, un bene finito. Infinito è Dio contemplato, ma l'atto di contemplare è finito.

Quindi, dal punto di vista fisico, l'anima è capace solo di un bene inerente e quindi finito a sua volta. Ma, dal punto di vista della rappresentazione oggettiva, che consiste nell'aver presente nell'intelletto e nella volontà, Dio increato può e di fatto

diviene oggetto beatificante dell'anima stessa. Vedete la distinzione tra essere fisico ed essere intenzionale.

Naturalmente nella visione beatifica, e questo dicasi appunto contro Kant, voi avete nel contempo la piena realizzazione del fine, il pieno appagamento dell'uomo, e anche la realizzazione del sommo bene onesto, che è l'adesione all'oggetto, ossia a Dio. E' interessante questo fatto, che la beatitudine dell'uomo consiste nel contatto beatifico dell'anima con Dio oggetto.

E allora, qual è la nostra concezione della beatitudine? Non è quella di ordinare Dio, che è l'oggetto, all'anima che ne gode, che è il soggetto. Ma al contrario è l'anima che si subordina a Dio. E di questo, proprio bisogna rendersi conto. Cioè, non è che noi aspiriamo alla beatitudine come ad un atto dell'anima, ma aspiriamo alla beatitudine come a Dio, che è oggetto dell'atto dell'anima, a cui l'atto dell'anima si rapporta. Quindi per noi alla fine non c'è un *aut aut*, ma c'è un *et et*. Prima c'è Dio e poi, in dipendenza da Dio, c'è questo quietarsi soggettivo dell'appetito in Dio.

Quindi Kant ha sbagliato, dice giustamente il Padre Ramirez, in quanto non ha considerato che nell'ordine del bene, il bene onesto e quello dilettevole non sono dei beni per così dire squadriati, e ritagliati e messi l'uno accanto all'altro. Cioè il bene è un analogo e un analogo pervade tutte le sue differenze.

In qualche modo il bene contiene le differenze in maniera tale, che una differenza non escluda l'altra. Quindi il bene onesto è anche piacevole; certo in quanto onesto non è piacevole<sup>10</sup>; però di fatto, essendo onesto, è anche piacevole e viceversa può succedere lo stesso, che il bene piacevole sia anche onesto, ma non sempre lo è. Però in sostanza può esserlo.

Quindi non c'è una esclusione tra il bene piacevole, appagamento dell'appetito, e il bene onesto, iniezione disinteressata a un oggetto trascendente. Si potrebbe dire, contro Kant, che ha una concezione, che bisogna proprio controbattere, rivoltando la lancia, come si dice, contro Kant. E con benevolenza filosofica e tuttavia con severità, dicendo che in fondo egli nega l'*eudemonismo* perchè ne ha una concezione troppo meschina.

L'*eudemonismo* non è in sè cattivo; è cattiva la concezione kantiana del medesimo. Per lui beatitudine vuol dire interesse, utilità, piacere. Invece non è così.. Bisogna afferrare proprio come la piacere non esclude l'onestà. Sarebbe una brutta vita, se l'onestà fosse sempre spiacevole.

E' vero che, è vero che ci sono delle teorie, che dicono che tutto quello che è piacevole è proibito o dal medico o dal confessore. Comunque, tuttavia il fatto è che non necessariamente l'onesto è spiacevole. Ci può essere l'onesto, che è anche eminentemente piacevole.

Prego, caro.

---

<sup>10</sup> E' distinto dal piacevole.

... non ho capito bene, allora ... bene onesto ... Dio ... ne risulta un bene piacevole che è finito ... amore ... sproporzione ... onesto ...

Esatto. Proprio così. Sì. Certo. Vedi. E no, questo non è, lo vedremo subito adesso, nel prossimo articolo, il perché non può accadere. Il fatto è questo, caro Fra Stefano. Ma è una questione molto discussa, disputata, disputatissima, non è facile veramente afferrarla. Sotto un certo aspetto avviene questo. Perché, nota, si tratta della grazia; ne abbiamo già parlato, non so se hai fatto il corso sulla grazia, ne abbiamo già pur parlato della grazia.

Cioè la grazia è un qualcosa di creato nell'anima. Però, in quella creatura addirittura accidentale, che è la grazia, si esprime un qualche cosa di divino. L'essenza della grazia è una similitudine creata dell'Increato. Quindi, in qualche modo, l'increato si trova similitudinariamente nell'anima. Però l'anima non è suscettibile di diventare increata, fisicamente parlando.

Anche molti mistici e buoni mistici, come i Vittorini, per esempio, e lo stesso S. Bernardo tendono un pochino a questa cosa, per non parlare di Maestro Eckhart. E poi tanti eretici, scomunicati dalla Santa Madre Chiesa, nel loro eccessivo entusiasmo dicono che l'*apex mentis* effettivamente è in qualche modo informato dalla stessa forma increata, che è Dio. Questo è panteismo puro e semplice.

Ciò vuol dire che Dio, sommamente incomunicabile, si comunica fisicamente all'anima. Questa comunicazione non può avvenire se non a livello intenzionale, appunto. Però, vedi, come questo è bello. Ma ci penseremo, occorre un ministero, un qualche cosa, entreremo un po' in questa logica, perché non è facile spiegarlo subito *ad hoc*.

La domanda fa pensare a questo: che in qualche modo la grazia, pur essendo creatura, e tanto più la gloria<sup>11</sup>, che è la grazia consumata, pur essendo creatura, è sempre una creatura al di sopra di ogni altra creatura creata o creabile, proprio in quanto dipende da questa unione intenzionale con Dio.

Quindi, noi siamo collegati, intenzionalmente, dal punto di vista dell'intelletto e della volontà, con quell'oggetto, che è Dio increato. Da questa unione però deriva una elevazione anche fisica dell'anima, che si chiama appunto la grazia e poi la gloria.

Sicché c'è nell'anima un derivato creato dal contatto con l'increato; anzi lo stesso contatto è un che di creato nell'anima, ma ha per oggetto e termine un che di increato. Questa è tutta la difficoltà della teologia della vita soprannaturale, La teologia della grazia, sta qui, cioè spiegare come è possibile che ci sia una creatura che eleva l'anima a qualche cosa di increato, a un contatto con l'increato.

Certo la domanda che ci hai fatto a proposito della sproporzione è molto bella, perchè ci permette di vedere che la sproporzione è infinita, perchè la grazia e la gloria, quanto al loro *status* ontologico, come creature sono infinitamente inferiori rispetto a Dio, che è increato,. Però il ponte si stabilisce in qualche modo nella quiddità della

---

<sup>11</sup> E' il *lumen gloriae*, che la grazia consumata del paradiso.

grazia. Perché l'essenza della grazia, è accidentale imperfetta quanto al *modus essendi*, è accidente creato nell'anima; però nella sua essenza esprime similitudine con Dio stesso e porta l'anima a questa adesione, porta fisicamente l'anima alla adesione intenzionale a Dio increato.

Per di più questa sproporzione non è in qualche modo motivo di scandalo, se si pensa a questa duplice realtà, e cioè alla realtà creata, della visione dell'anima, e alla realtà increata di Dio, che è oggetto della visione. Esse sono sì entrambe fine ultimo, ma sotto aspetti radicalmente diversi. Cioè il *finis qui cuius gratia* è Dio oggettivamente parlando e solo dal punto di vista del *finis quo* si può dire anche che la visione o la gloria, *lumen gloriae*, sono appunto fine ultimo, ma sono solo il fine ultimo soggettivo.

... gerarchia ...

Infatti. Certo. Bravo. Ecco. Il nostro caro Confratello ha studiato bene il trattato sulla grazia. E' proprio quello che dice S.Tommaso, che anche la minima grazia, la minima carità, ha sempre per oggetto Dio tutto intero, Dio increato. Quindi, vedete, è quello che S.Tommaso insegna poi ricorrendo alla Sacra Scrittura. Non poteva mancare la parabola degli operai dell'ultima ora.

Tutti ricevono un danaro. Quelli della i prima mattina brontolano e dicono: ma, insomma, noi abbiamo sopportato tutta la giornata! Adesso riceviamo la stessa ricompensa. Ricevere un danaro come ricompensa della giornata, dice S.Tommaso, significa che tutti i Santi, quelli che si sono santificati per tutta la vita, come un S.Luigi Gonzaga, o qualche altro santo, che proprio si distinse per innocenza di vita, oppure un santo tipo S.Agostino, che proprio si diede a una vita tanto gaudente nei primi anni della sua gioventù, però poi a quarant'anni si converte e diventa un grande Santo, ebbene, ecco tutti ricevono un danaro.

Cioè tutti ricevono la stessa ricompensa. Anche il buon ladrone, che proprio era l'operaio dell'ultimissima ora, ha ricevuto, come paga, ciò che ricevono tutti i Santi, ricevono la stessa ricompensa da Dio, dalla parte dell'oggetto, perchè è sempre Dio solo che è l'oggetto della visione. In questo non c'è differenza, in questo c'è perfetta uguaglianza. La differenza sta *ex parte subiecti*, cioè nella radicazione di quella creatura, che è *lumen gloriae*, nell'anima dell'uomo.

Ma esiste ovviamente anche una diversità, e quindi bisogna scomodare un po' la parabola dei talenti. Ossia in proporzione si guadagna tanto in più. Cioè, quello dei cinque talenti ne guadagna altri cinque, quello dei due ne guadagna altri due, quello dell'uno non guadagna niente e allora il Signore glielo prende e lo dà a quello dei dieci. In sostanza, lì avviene effettivamente una certa gerarchia.

Pensate ovviamente, per esempio, all'anima beata del Salvatore, a quanto superiore sia la sua visione beatifica *ex parte subiecti* alla visione di tutti gli altri Santi. C'è una specie di grazia somma, di sommo analogato nell'ordine di analogia di attribuzione, nella visione beatifica di Cristo.

Qui ci sarebbe tanto ancora da dire, perché il Padre Ramirez aggiunge altre cose, ma non posso. Questo è il mio grande strazio. Infatti, il Padre Ramirez ha dei bei commenti riguardo al fine ultimo naturale e soprannaturale. Vi cito solo alcune cose. Andate a vedere, miei cari, ve lo consiglio molto, andate a vedere: *Denzinger-Schönmetzer*. Voi sapete che questo è il *compendium*, di ogni buon cristiano, il *vademecum* di ogni buon cattolico. Si deve prendere tutto fin nei minimi particolari, anche le note. Dunque, *Denzinger-Schönmetzer*, numero 3015, Concilio Vaticano I, la Costituzione *Dei Filius*.

... regola ...

La Costituzione *Dei Filius*, parla di questo duplice fine. Poi ne parla anche S.Tommaso. Ci sono coloro che negano, anche il nostro Cardinale, che ormai è lo eminentissimo De Lubac. Con buona pace (?), oso dire che non ha ragione quando disse che S.Tommaso non parla mai di fine ultimo naturale e soprannaturale. Andate a leggere a questo riguardo *De veritate, quaestio* 14, articolo 2, *corpus articuli*. Questo lo leggete per conto vostro e noi possiamo procedere oltre.

Detto questo, iniziamo subito con l'essenza metafisica della beatitudine formale o soggettiva. Abbiamo visto l'essenza metafisica di quel bene che oggettivamente costituisce la beatitudine; adesso vedremo sempre l'essenza metafisica, cioè la proprietà costitutiva della beatitudine soggettiva. La beatitudine soggettiva ovviamente è l'atto beatificante nell'anima.

Vi faccio adesso un panoramica delle questioni di S.Tommaso. tanto per averle proprio sott'occhio proprio tutte e otto. S.Tommaso qui, con in buona pace anche di lui stesso, è mistico in queste questioni. Infatti ognuna ha otto articoli, nè più e nè meno e questo non a caso. Si tratta delle otto beatitudini e via dicendo. Insomma S.Tommaso ha una certa mistica dei numeri, che noi oggi non possiamo più in qualche modo capire, ma comunque c'è.

Anzitutto la prima domanda è questa. Vedete come egli procede pedagogicamente dal più universale al suo particolare. Dice che la beatitudine è un ente creato nell'anima, è una creatura; essa consiste in un'operazione; è un qualcosa di operativo. E' una azione, un atto insomma, è quello che si chiama atto secondo. Quindi è una creatura ed è precisamente una creatura, che è atto secondo. Ultima attuazione dell'anima.

Quale atto? Vedete come specifica ulteriormente: atto non della parte sensitiva, bensì della parte intellettuale; ovviamente atto spirituale, non sensitivo. Di quale parte della parte spirituale? Quella cognitiva o quella volitiva? Qui c'è la *vexata quaestio* che ci mette in cattivo sangue, se così si può dire, dal punto di vista puramente intellettuale, con i cugini francescani.

S.Tommaso dice che la beatitudine sta dalla parte dell'intelletto e non della volontà. Duns Scoto dice proprio il contrario. Quindi sta dalla parte dell'intelletto. Non però dell'intelletto pratico, bensì dell'intelletto speculativo. Quinto articolo. Poi, questo

atto dell'intelletto speculativo, che è beatificante, non consiste in una contemplazione speculativa di oggetti finiti e addirittura sensibili, come la contemplazione delle scienze.

Poi esclude persino gli oggetti creati puramente spirituali, cioè gli angeli. Uno infatti, potrebbe avere questa fortuna, come c'erano dei Santi che vedevano l'angioletto custode. Beati loro. S. Tommaso dice anche che questa visione della sostanza separata non è beatificante, persino se potessimo vedere la sostanza separata in ciò che veramente è.

Generalmente i Santi che avevano la visione di un angelo, lo vedevano nella specie di uomo, cioè sempre tramite un fantasma, in sostanza. Ma anche se lo vedessero nella sua pura essenza angelica, non sarebbe ancora questo l'atto beatifico.

Quindi l'atto beatifico è atto dell'intelletto speculativo in atto secondo riguardo a quell'oggetto che è Dio e solo Dio. Ecco la conclusione di questa questione. Vedete quindi il procedimento di San Tommaso. Notate dunque quell'ultima serie di questioni, articoli 6, 7 e 8. Sembra un po' interferire con la beatitudine oggettiva, perché in qualche modo scomoda di nuovo l'oggetto. Ma gli sta a cuore proprio precisare esattamente l'entità di questo atto dell'intelletto speculativo.

Speculativo di che cosa? E allora precisa: non dell'oggetto delle scienze; non dell'oggetto dell'anima separata; in fondo l'oggetto dell'anima separata è, a livello di beatitudine naturale, proprio l'essenza stessa dell'anima e le essenze separate; ma in sostanza è Dio in quanto è l'Autore della natura. Quindi non è nemmeno l'oggetto dell'anima separata. E' solo l'oggetto proprio della beatitudine soprannaturale, ossia la visione quidditativa di Dio, del bene increato.

Questa è la struttura appunto della questione. E così possiamo iniziare con il primo articolo che è veramente fondamentale. C'è un ponte preciso con l'ultimo articolo della precedente questione, dove S. Tommaso dice che oggettivamente la beatitudine sta solo in Dio; soggettivamente però in qualche cosa nell'anima.

E qui parte da quel qualcosa dell'anima in cui consiste la beatitudine soggettiva, Che cosa è quel qualcosa nell'anima, in cui consiste la beatitudine soggettiva? Prima domanda. E' un qualcosa di increato? E' ancora Dio stesso? O è una qualche creatura nell'anima, un ente finito nell'anima? Risposta: non può essere Dio, questa volta, ma è un qualche cosa di creato nell'anima.

S. Tommaso, vedete, come prima faceva la distinzione tra il fine oggettivo e soggettivo, così anche qui, dove tratta del fine soggettivo, di nuovo sdoppia la soluzione, no? Quindi premette quello che ha già risolto in precedenza. E dice che quanto a quella cosa che è fine, cioè quanto al fine oggettivo, l'ultimo fine, cioè il *finis qui*, dell'uomo è un bene increato, è Dio, che solo può appagare pienamente ogni aspirazione della volontà umana.

Invece, quanto al possesso, uso e godimento del fine, che è appunto la beatitudine soggettiva, quindi il possesso, uso e godimento del fine, il *finis quo*, l'ultimo fine è qualcosa di creato esistente nell'uomo. Infatti il *finis quo* è il conseguimento e il godimento del fine ultimo *qui*, il che è qualche cosa di creato nella nostra anima. Perciò, quanto alla causa e all'oggetto, la beatitudine umana è qualche cosa di increato, ma

quanto al suo aspetto formale, a ciò che essenzialmente e formalmente è la beatitudine soggettiva, è una creatura nell'anima.

Infatti, uno potrebbe domandarsi perchè S.Tommaso dice che il fine ultimo *quo* è il conseguimento del fine *qui* e il fine *quo* quindi non può essere un qualche cosa di increato nell'anima. Il *finis qui* è increato. Invece il possesso e il godimento del fine è qualche cosa di creato. Ebbene, ciò dipende dal fatto che tutto ciò che è nell'anima, non può che essere creato come è creata l'anima stessa.

Ogni entità che si rende presente nell'anima entra in qualche modo o nella natura dell'anima come sua proprietà o si aggiunge all'anima come un accidente. In entrambi i casi, sia come proprietà, sia come un accidente improprio, è sempre una creatura. Quindi non è possibile che ci sia quasi una specie di irruzione del divino nell'anima. D'altra parte il buon Dio, ci annienterebbe. Ma non lo fa mai, per nostra fortuna.

Infatti, se veramente per assurdo così fosse, cosa del resto impossibile anche dalla parte di Dio, uno potrebbe anche dire: Signore, che cosa ci avrete guadagnato, se Voi foste essenzialmente entrato in un'anima creata? Ma comunque, se anche fosse possibile, l'anima sarebbe annientata ed assorbita da questa presenza increata.

Quindi, mentre il fine oggettivo è il bene increato di Dio, il goderne dalla parte dell'anima è un qualcosa nell'anima ed essendo un atto dell'anima, dev'essere qualcosa di creato. L'anima creata non può agire se non negli atti a sua volta creati, finiti, come entità. Quindi la beatitudine soggettiva è operare un atto finito, in una anima finita, riguardo però a un oggetto infinito. Vedete come si intreccia di nuovo l'intenzionalità e la fisicità. L'entità fisica con l'entità intenzionale.

E poi c'è Boezio. Questo *ad primum*, forse può illuminare un po' le cose. Boezio dice nel *De consolatione philosophiae*, che *Deum esse ipsam beatitudinem necesse est confiteri*, che Dio sia la stessa beatitudine è necessario proprio ammetterlo, professarlo, *Confiteri*. Sembrerebbe allora che Boezio voglia dire che Dio sia la beatitudine anche soggettiva nell'anima. S.Tommaso risolve questo punto invece in questo modo, ed è molto bello. Dice che Dio è la beatitudine per la sua stessa essenza. In Dio non c'è una distinzione tra chi è beato e ciò di cui è beato chi è beato. Come in Dio coincide l'atto di essere con l'essenza, così coincide la beatitudine oggettiva con quella soggettiva.

Quindi Dio è beato per l'essenza e non per il conseguimento o partecipazione di qualcos'altro. Gli uomini e gli angeli, le creature, si dicono invece déi per una per una beatitudine simile a quella di Dio. Però non è più una beatitudine essenziale, bensì partecipata, con la distinzione, la *diremption* direbbe P.Fabro fondandosi su Hegel, la divaricazione praticamente tra il soggetto partecipante e la realtà partecipata.

E' molto bella questa meditazione. Come in Dio metafisicamente l'atto di essere coincide con l'essenza, così Dio è beato per essenza; non acquisisce una beatitudine. Quindi l'oggetto beatificante e il soggetto beato, in Dio coincidono. Vedete, cari, come è grande il nostro Dio, che è tutto felicità e beatitudine! E a quale ottimismo quindi ci ispira il cristianesimo.

Nell'uomo invece questa beatitudine non può verificarsi se non appunto per partecipazione, quindi acquisendo un qualcosa di distinto da noi, rapportandoci ad un

oggetto che ci supera. E quindi c'è questo sdoppiamento della beatitudine oggettiva e di quella soggettiva. Quella oggettiva è ancora Dio; quella soggettiva è qualcosa di creato.

Si potrebbe quasi dire che avviene come con la composizione dell'essenza divina con l'*actus essendi*. L'atto di essere è sempre infinito<sup>12</sup>. Non è infinita la sua partecipazione<sup>13</sup>, ma ciò che è partecipato; l'atto di essere stesso, è sempre infinito, anche nelle creature. Però, l'essenza nella creatura è finita. Similmente l'oggetto beatificante per noi e per gli angeli è Dio, è sempre Dio, ma la nostra parte a questo oggetto, l'atto con cui ci impossessiamo in qualche modo di questo oggetto, è un bene finito nell'anima.

Prego, caro.

... dire creato ... in che senso ...

Carissimo, nel senso più formale possibile della parola. Mi spiego. caro Fra Giovanni. In metafisica e in teodicea in particolare, voi avete senz'altro parlato di questa distinzione di Dio dal mondo. Ora, Dio non è nè creato nè creabile per un semplice motivo: perchè la creazione consiste nel fatto di partecipare l'atto di essere in una essenza finita. Ora, quell'essere che è l'Essere da Sé, che appunto è l'Ente<sup>14</sup> per Sè Sussistente, coincidenza dell'essere con l'essenza, è un essere per definizione increato. Cioè la sua proprietà essenziale, che scaturisce dalla sua aseità, è la sua non creabilità. Invece ogni altro ente o è creato, se c'è, o è creabile, se non c'è ma se potrebbe esserci. E' creato o creabile proprio perchè il suo essere non gli compete in virtù della sua essenza, ma in virtù della partecipazione dell'essere.

... la beatitudine ...

La beatitudine. Questo si applica anche alla beatitudine. Ciò vuol dire che, mentre l'oggetto della beatitudine è quell'essere, quell'oceano di essere, per dirla metaforicamente con i Padri Cappadoci, è quella pienezza di essere che è Dio, il cui essere coincide con l'essenza. Invece la beatitudine soggettiva è un *accidens in anima*. Non dirlo troppo forte. (?) per i nostri *nouveaux théologiens*, perché per loro è un grande scandalo.

Quell'*accidens in anima*, che è l'atto beatifico, come anche le altre virtù teologali, sono tutti atti che hanno per oggetto Dio, ma nella loro costituzione di ente reale, non intenzionale, reale, hanno una composizione di essenza e di atto di essere.

Quindi sono entità create nel senso che l'atto beatifico, per quanto abbia per

---

<sup>12</sup> Espressione che corrisponde a quella di S. Tommaso quando dice che l'atto d'essere è la perfezione delle perfezioni.

<sup>13</sup> In tal senso si può parlare di essere finito.

<sup>14</sup> Essere.



oggetto la pienezza di essere, in se stesso non è pienezza di essere. Ha una essenza, che non è solo essere, ma un essere tale, distinto dall'essere *aplòs*, direbbe Platone. Prego.

*... creato nel senso ... è sostenuta nel Denzinger ... ma non tutti i nostri atti secondi sono creati in questo senso ...*

Sì. Sì. No, no. Ecco. Va bene.

*... come operazione ... conoscenza ... poi un'altra questione ... la grazia sacramentale che è creata però ... per S.Tommaso ... come si pone questo essere edotti ... in certo senso ... se si può parlare ...*

Sì. Caro, temo proprio di no, se non proprio nel senso in cui ne parla anche S.Tommaso nella terza parte. Cioè, vedete, il fatto è questo. Vediamo anzitutto la prima parte della domanda, e cioè se questi atti soprannaturali, quello della grazia, della gloria, della carità, della fede, sono soprannaturali avendo per oggetto un oggetto infinito e increato

Però, se uno mi chiede: ma sono creati nel senso di creato *ex nihilo*? Questo certamente no. Però sono creati nel senso che hanno una natura distinta dall'essere e quindi una natura che ha ricevuto l'essere. Non l'hanno da sempre. Certamente la grazia non è generabile nell'anima, cioè non è educibile dalla potenza dell'anima.

S.Tommaso usa talvolta un linguaggio effettivamente, un po' equivoco Dice talvolta questo che la grazia è edotta dalla potenza dell'anima. Tanto è vero che anche nel trattato *De Iustificazione*, S. Tommaso dice che l'anima è proprio capace di Dio. Del che non ti dico che cosa fece lo Scheler, secondo il quale è più personalistico questo accenno alla deduzione dall'anima, che è capace di Dio, di quell'essere di Dio nell'anima dall'anima stessa<sup>15</sup>.

Invece, non è così. La giusta interpretazione di questi luoghi di S.Tommaso è ovviamente quella che la grazia non è mai edotta, ma sempre e solo infusa. Però analogicamente, vedi, ancora si può scomodare l'analogia, la quale, tramite la proporzionalità, consente una distanza infinita tra gli analoghi con una comunicazione relativa dell'analogo con un'altra natura dell'analogo, in analogati di per sé essenzialmente diversi e anche infinitamente distanti.

Sicché si può dire che c'è una certa analogia di proporzionalità, in quanto è lecito parlare dell'anima, potenza rispetto a Dio e ovviamente a quegli abiti soprannaturali che hanno per oggetto Dio, ma solo nel senso della cosiddetta potenza obbedienziale. E' questo il punto.

La potenza obbedienziale è una potenza che non è attuabile da nessuna creatura, ma unicamente dal Creatore. Quindi ogni grazia è in qualche modo infusa immediatamente da Dio, non è educibile tramite un agente creato. In questo senso si

---

<sup>15</sup> Secondo Scheler è più degno della persona l'edurre la grazia dall'anima *capax Dei*, che non considerare la grazia un essere divino donato da Dio all'anima.

può dire che effettivamente nell'anima la grazia sia creata, però supponendo il soggetto della grazia. E' è per questo che S.Tommaso lotta con la parola "grazia creata", in quanto propriamente si dicono create quelle creature che sussistono, cioè le sostanze. Mentre gli accidenti, come appunto la grazia, non sussistono.

Perciò S.Tommaso propone la seguente soluzione dicendo che la grazia si dice creata non tanto perchè sia creata essa stessa, quanto piuttosto perchè l'uomo è creato, secondo essa<sup>16</sup>. Il che spiega molto bene in termini profondamente metafisici, quello che si dice la nuova creatura in Cristo secondo lo Spirito.

Quindi è molto importante notare questo. La grazia è creata in quel senso in cui un accidente può dirsi creato. E non è mai edotta dalla potenza dell'anima, è infusa in essa. Però grazie a questa potenza obbedienziale, che permette a S.Tommaso di usare la parola eduazione dalla potenza, anche perchè questa capacità di accogliere Dio, in qualche modo, consiste nel fatto che Dio trova nell'anima una capacità obbedienziale di accoglierLo semplice e attuabile solo da Dio, ma senza che la natura dell'anima abbia bisogno di essere miracolosamente modificata.

In tal senso, esistono alcuni appunti di raffinati Confratelli. Adesso non mi ricordo con esattezza chi era, mi pare il (?), uno che scrisse molto sul *desiderium naturale videndi Dei essentiam*. Mi piacque molto questa distinzione. Diceva appunto che c'è un duplice tipo di potenza obbedienziale, cioè la potenza obbedienziale generica e specifica. Quella generica c'è in tutte le creature, nel senso che ogni creatura può diventare una creatura nobilissima. Pensate a questo, è l'esempio classico, quando in qualche modo Gesù dice che anche nelle pietre possono diventare figli di Abramo. Prendiamo figli di Abramo nel senso pieno della parola: figli di Abramo sono coloro che imitano Abramo nella sua fede. Quindi anime dotate di vita soprannaturale.

Allora, come è possibile che una pietra divenga un uomo dotato per giunta di vita soprannaturale? La vita soprannaturale non può aderire alla pietra come tale. Quindi nella pietra c'è una potenza obbedienziale rispetto alla grazia, ma solo generica, non specifica. Cioè bisogna che il buon Dio, sempre servendosi della potenza obbedienziale insita nella pietra, prima faccia un uomo dalla pietra e poi dia a quell'uomo la grazia santificante.

Mentre con l'uomo, già fatto come uomo, non c'è bisogno di modificare la sua anima quanto all'essenza; basta infondergli la grazia. Dico basta, ma non è cosa da poco. Però, vedete, non c'è bisogno che Dio modifichi essenzialmente la nostra anima. Ed ecco perchè si può dire che la grazia ci è data in maniera soprannaturale, ma non miracolosa nel senso in cui per esempio avviene una guarigione miracolosa o qualcosa del genere.

Sia il miracolo che la vita soprannaturale si fondano su di una potenzialità solo obbedienziale, ma diversamente. La grazia trova già l'anima disposta, ma non disposta

---

<sup>16</sup> E' la "nuova creatura", della quale parla S.Paolo. La grazia non è creata in se stessa, ma di riflesso, in quanto è la grazia di una creatura. Essa in se stessa è divina, ma diventa creata in quanto appartiene all'uomo. Dio si adatta all'uomo restando Dio e l'uomo si divinizza restando uomo.

ad averla *ex propriis*, bensì a riceverla da quell'unico soggetto gratificante, nel senso soprannaturale della parola, che è Dio. Solo Dio può infondere la grazia.

Adesso vi risparmio. Leggete nel Padre Ramirez, perché qui la vicenda sarebbe molto lunga. Ci sono molte scuole mistiche, Ugo di S.Vittore, Riccardo di S.Vittore, Pascal, S.Roberto, Guglielmo di S.Teodorico, il grande discepolo di S.Bernardo, Pietro il Lombardo stesso, Giovanni Ruijsbroek, Giovanni De Ripa, Giovanni Giodort, Spaziani, Francesco (?).

Insomma, Padre Ramirez è andato a cercare un po' dappertutto. Egli aveva una pazienza da certosino. E' una cosa impressionante. Andava a vedete tutte le sentenze dei teologi, i quali appunto dicono che in qualche modo Dio stesso si rende presente nell'anima.

Così soprattutto poi Enrico di Gand e Maestro Eckhart. Ci sono poi le religioni orientali, pensate allo stesso Yoga, e anche lo Zen. Lo Zen parla in termini buddistici appunto del nirvana; lo Yoga conosce il cosiddetto *samadhi*, che è sempre una unione con Dio increato. C'è poi il Sufismo. Qui egli cita alcuni autori di questa corrente mistica mussulmana, Al-Farabi ed altri, che sostengono lo stesso in chiave abbastanza panteistica.

Esiste quindi la dottrina di un'unione dell'anima con Dio, in cui Dio diventa parte dell'anima, proprio entra a far parte formalmente dell'anima. Così anche Gregorio Palamas, Gregorio Palamas, tanto caro ad alcuni nostri autori di vita spirituale occidentale, i quali hanno però scarse preoccupazioni di ordine dogmatico. Infatti questo Gregorio Palamas, per quanto canonizzato dagli Orientali, distrugge l'unità di Dio., Mi dispiace mettere il dito nella piaga; vorrei essere ecumenico, però effettivamente non posso.

Il palamismo distingue tra due tipi di increato: c'è l'increato della sostanza divina, la *usia tu Theù*, e c'è l'increato dell'energia divina, la *enèrgheia tu Theù*. Ora, l'uomo possiede nell'anima non già l'*usia* di Dio, che è inconoscibile, quindi Palamas in fondo nega la visione beatifica; non si vedrà mai l'essenza di Dio; essa non è vista proprio da nessuno; solo Dio la vede. Invece i beati che cosa vedono? Vedono le energie di Dio, le energie increate, che però entrano in qualche modo a far parte dell'anima. Quindi anche il palamismo ha questa tendenza, ha quella distinzione decisamente indebita dell'increato di questi due termini.

Però vedo con preoccupazione che qui il tempo stringe. Sarò breve. Ci sono anche le forme ereticali, come il priscillianesimo e il manicheismo. Quest'ultimo appunto dice che come il corpo deriva dal demonio, così l'anima è una scintilla di Dio increato; è praticamente l'increato, come Dio è l'increato, solo che in sostanza è minore di Dio. E' una dottrina ovviamente aberrante, dal punto di vista speculativo. Poi ci sono gli amauriani, nel XIII secolo, i seguaci di un certo Amaury de Bène. Panteisti, in sostanza.

... *priscilliani* ...

I Priscilliani sono del IV secolo, Essi sono praticamente, tutto sommato, seguaci di Mani. E' una forma di manicheismo. Poi ci sono i Fratelli del Libero Spirito, operanti tra il 1250 e il '400: l'anima è divina; l'uomo è identico a Dio e al Cristo; anzi lo è ogni creatura di Dio. In sostanza sono forme di panteismo.

Poi ci sono Begardi e le Beghine. Si tratta di una dottrine terribile: l'uomo santo diventa talmente possesso di Dio, che entra talmente nell'anima dell'uomo, che l'uomo santo, o che si santifica, diventa Dio e sale al livello di Dio, il Quale è talmente presente nell'anima del mistico, che diventa impeccabile, anche se poi in pratica ne combina di tutti i colori. Capite che la Santa Madre Chiesa era molto preoccupata<sup>17</sup>.

*Interruzione della registrazione e fine della lezione*

---

<sup>17</sup> Oggi i modernisti che spadroneggiano in Vaticano, dicono: beh, tutto sommato, si tratta di una manifestazione di pluralismo e di dialogo interreligioso.