

**P.Tomas Tyn, OP**  
**Corso sul Fine ultimo**  
**AA.1986-1987**  
**Lezione n. 9 (A-B)**

**Bologna, 9 dicembre 1986**  
**Fine Ultimo n. 9 (A-B)**

(Rif. Archivio: R.a. )

**Prima parte (A)**

Registrazione di Amelia Monesi

La III questione tratta dell'essenza metafisica della beatitudine formale. Ci siamo intrattenuti sull'argomento del primo articolo. E' essenziale quell'articolo, il quale appunto si chiede che cosa sia la beatitudine, ossia poi in ultima analisi la visione beatifica. Ma egli non specifica ancora, perché ci vuole arrivare in un secondo tempo, chiedendosi se la beatitudine consista in un qualche cosa di creato, ossia se è qualche cosa di creato o se invece è Dio stesso.

Dio, ovviamente, e solo Dio, è increato, perchè solo a Lui spetta l'aseità, cioè l'essere da sé, proprio un attributo costitutivo metafisicamente di Dio in quanto primariamente si distingue dalle creature. Mentre ciò che costituisce la creatura come creatura è il suo essere da altro; il che poi implica ovviamente la causalità, cioè l'essere causato.

Quindi ogni creatura è<sup>1</sup> un essere causato, però non si riduce al suo essere causato<sup>2</sup>. Comunque conoscete tutte queste cose, che solo indirettamente entrano nel nostro tema. Quello che è importante per noi è che naturalmente è la distinzione che si impone è quella *ex parte obiecti* e *ex parte subiecti*.

*Ex parte obiecti*. S.Tommaso ha già risolto il problema nella questione precedente, cioè nella seconda, che trattava della costituzione metafisica della beatitudine oggettiva, cioè qual è l'oggetto della beatitudine. La risposta era che in ultima analisi solo Dio può essere oggetto della beatitudine. Chiaramente c'entrano con la beatitudine, diciamo così, anche oggetti accessori. Però l'oggetto formalmente beatificante non può che essere Dio.

---

<sup>1</sup> Meglio: ha un essere causato.

<sup>2</sup> Appunto perchè la creatura è composta di quella data essenza e del suo essere causato. L'essere suppone l'essenza come soggetto e vi si aggiunge.

Quindi, finchè la mente umana non vede Dio non è nè si potrebbe dire contenta, soddisfatta, cioè non ha realizzato pienamente la sua aspirazione finalistica. Quindi *ex parte obiecti* non c'è dubbio, la beatitudine è un qualche cosa di increato.

*Ex parte subiecti*, invece, le cose cambiano di aspetto. Perchè *ex parte subiecti* non si tratta di Dio in Sé, ma di Dio presente nell'anima. Non sappiamo ancora come è presente; questo dovremo vederlo percorrendo gli articoli di questa questione. Però sappiamo che la beatitudine soggettiva non deve consistere in Dio stesso, perchè questo lo sappiamo ed è cosa risaputa, che il Signore Dio onnipotente è essenzialmente beato. Anche su ciò non c'è nessun dubbio.

Il problema allora è quello della beatitudine dell'uomo. L'uomo è beato in Dio. In che modo? Partecipando di Dio. Questo aver parte in Dio, aver Dio presente in sé, è l'oggetto di questo articolo. Cioè la domanda è: questa partecipazione di Dio nell'anima umana è Dio stesso, cioè è un essere increato o è una creatura? Non c'è bisogno di S.Tommaso per rispondere, perché questo mi pare che sia abbastanza evidente. Ovviamente, mentre Dio è increato in Se Stesso, non può che essere creato in tutte le sue partecipazioni. Proprio per definizione.

Cioè, diciamo, non è un che, un qualche cosa che si possa dimostrare, proprio perchè è una evidenza immediata, *facta ex terminis*, in sostanza. Dio solo in Sé è increato, Invece, Dio comunicato *quocumque modo* a un qualcosa che non è Dio, non può essere realizzato in questo soggetto se non in maniera non divina, cioè creata, appunto. E' tuttavia un tema molto importante, giacché abbiamo visto che c'è tutta una serie di negatori di questa sentenza.

Questo mi pare che lo abbiamo già visto l'altra volta. C'è tutto un elenco, che voi potete consultare con più profitto spirituale anche scendendo di più nei particolari, leggendo il commento di Padre Ramirez Noi abbiamo fatto proprio un elenco molto essenziale di questi vari negatori; sia non cristiani, pensate allo yoga, al buddismo, eccetera; sia cristiani, come Maestro Eckhart. Poi abbiamo visto i palamiti orientali. Insomma, un po' in tutte le correnti mistiche è insita la tentazione di far consistere la visione di Dio in qualche cosa di increato. L'uomo vede Dio con quasi un atto che è Dio stesso.

Ora, questo, però, da un lato esalterebbe ciò che è la visione beatifica, ma dall'altro abbasserebbe la partecipazione dell'uomo alla medesima. La questione è proprio parallela a quella della carità. Pietro Lombardo conosce una sentenza che dice che, al limite, la carità è lo stesso Spirito Santo. S.Tommaso obietta un po' ironicamente sorridendo. Se infatti uno ci pensa bene la teoria del Lombardo sembra esaltare il ruolo della carità; ma pensandoci meglio, uno si accorge che praticamente la carità in questo modo viene quasi espropriata dall'uomo, perchè è cosa risaputa che Dio ama, ma la questione non è che Dio ami, la questione è come l'uomo riesca ad amare davvero soprannaturalmente.

Similmente qui la questione non è se Dio sia visione beatifica<sup>3</sup>. Questa è una cosa che si risolve già in teodicea. Si potrebbe dire che Dio è essenzialmente beatitudine e visione, perchè Dio possiede<sup>4</sup> Se Stesso, cioè il suo essere divino è posseduto da Se Stesso al sommo grado di immaterialità. Ora, immaterialità vuol dire pensiero.

Quindi Dio è essenzialmente il pensiero sussistente in atto secondo<sup>5</sup>. E' Il Pensiero pensante se stesso. Il Padre Gretd, l'amico Gretd, oggi non è molto stimato; ma io lo stimo nonostante tutto, perché se lo merita. Ebbene, egli ha questa bella tesi: dice appunto che Dio è l'Essere per sè sussistente, come costitutivo metafisico di Dio. Però Egli è anche *ex aequo* costituito dal Pensiero pensante sè stesso. L'Essere per sè sussistente è sinonimo di Pensiero pensante se stesso<sup>6</sup>.

Quindi sappiamo che Dio è visione beatifica, per carità, ma solo in Dio l'atto di visione è increato, cioè è Dio stesso. In qualsiasi intelletto creato, l'atto di visione è ovviamente un atto creato, non c'è nessun dubbio.

Per quanto riguarda la dottrina della Chiesa, ovviamente vi sono parecchie, prese di posizione. Il Padre Ramirez elenca quelle principali, per esempio il Sinodo Toledano I, che dice<sup>7</sup>: *si quis crediderit animam humanam Dei portionem vel Dei esse substantiam, anathema sit*, "sia scomunicato chiunque osasse pensare che l'anima umana sia una porzione di Dio o addirittura la stessa sostanza di Dio".

Quindi l'anima è distinta da Dio: l'anima è creatura, Dio è creatore. Per quanto l'anima sia partecipe di Dio, abbia una similitudinaria partecipazione di Dio, però l'anima non è Dio. C'è questa parentela dell'anima con Dio, ma non identità.

Il Concilio di Braga<sup>8</sup> insegna: *si quis animas humanas vel angelos ex Dei credit substantia extitisse sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, anathema sit*. I manichei seguono Mani, Voi sapete che allora non si conosceva esattamente la storia della Chiesa, perché l'uomo in questione si chiamava Mani, non *Manichaeus*. *Manichaeus* è un aggettivo, che significa i manichei, che sono i seguaci. Ma non ha importanza.

Importante è la dottrina E la dottrina e cioè che, mentre i manichei, e i priscilliani, e poi anche la morale del manicheismo, dicono che la materia è cattiva, mentre gli spiriti buoni, che poi sono in fondo Dio. Il manicheismo dunque dirime così la questione: tutto ciò che è spirito è già Dio; tutto quello che non è da Dio, è materia; è abietto ed è opera del demiurgo maligno.

Quindi il dualismo manicheo spinge in qualche modo ad abbassare Dio a livello di un qualche cosa di immanente al mondo dello spirito. E' un curioso modo di pensare,

---

<sup>3</sup> Già Aristotele aveva intuito che Dio è Pensiero del Pensiero.

<sup>4</sup> Comprende.

<sup>5</sup> Il *cogito* cartesiano non è molto distante da questa idea. Per questo, esso, svolto alle estreme conseguenze, porterà all'Io Assoluto di Fichte e all'Autocoscienza di Gentile.

<sup>6</sup> Infatti in Dio e solo in Dio l'essere coincide col Pensiero, sicchè in Lui e solo in Lui l'essere coincide con il pensante e con l'essere pensato.

<sup>7</sup> *Denzinger-Schönmetzer* 201.

<sup>8</sup> *Denzinger-Schönmetzer* 455.

devo dire, quello manichea<sup>9</sup>. Quindi, ecco, *anathema sit*, per chiunque la pensa in questa maniera.

Ma ecco la *Professione di Fede* inviata da S.Leone IX a Pietro, Patriarca di Antiochia<sup>10</sup>: *credo animam non esse partem Dei sed ex nihilo creata*, credo che l'anima non sia una parte di Dio, ma che sia stata creata dal nulla. Come sono belle queste definizioni della Chiesa! Veramente, io sono molto in attesa che arrivi un qualche bel documento che usi di nuovo su questa formula *si quis dixerit* con questo *a.s.* alla fine.

Ad ogni modo c'è anche il Concilio Ecumenico Lateranense V, dell'anno di grazia 1513. Questo Concilio, lo sapete bene, nell'imminenza del luteranesimo non ha dato risposte a Lutero, e, ahimè, è abbastanza ignorato. Ma, per fortuna, ha dato delle risposte interessanti proprio sul piano della antropologia, questioni appunto dell'anima.

Vi ricordo la Bolla *Apostolici Regiminis*,<sup>11</sup>. Non ve la leggo tutta, ma si afferma appunto che l'anima è immortale e chelo è immortale ; però è non Dio, ma creatura di Dio. Quindi, anche qui c'è la distinzione tra anima e Dio, però nel contempo la similitudine dell'immortalità individuale. L'anima quindi si moltiplica secondo i corpi. E questo, proprio questo afferma esattamente questa dottrina, che si oppone chiaramente alla famosa metempsicosi

Un buon cristiano cattolico non può credere al Concilio Lateranense V e nel contempo ai vari *Krishna*. E penso che l'opzione dovrebbe andare decisamente a favore del Lateranense V, anche se al giorno di oggi tutto è possibile.

L'argomento teologico. Il Padre Ramirez, naturalmente da bravo teologo speculativo, dopo aver premesso tutta questa serie di autorità e di controautorità, cioè dopo aver presentato le eresie e poi la dottrina della Chiesa, cioè del Magistero, che si oppone a queste dottrine ereticali, approfondisce dal punto di vista della teologia sistematica. Dice delle cose molto importanti, anzitutto una cosa ovvia e cioè che Dio non può entrare a far parte di una creatura.

S.Tommaso stesso si pone questa domanda, se Dio possa essere forma di una creatura. Risponde dicendo che evidentemente no, perché è chiaro che ogni forma che entra in composizione con un'altra realtà, materia o qualcosa del genere, è una forma imperfetta. E anche il sinolo, composto di materia e forma, è un qualche cosa di imperfetto. Quindi la perfezione di Dio, il che in termini tomistici significa la pienezza dell'attualità di essere, esclude assolutamente la comunicabilità di Dio come atto di qualche cosa, ad una creatura. Quindi, non è Dio stesso che possa diventare atto dell'anima.

Per di più non è possibile che Dio sia l'atto primo della vita dell'anima, perché l'atto primo, vita dell'anima, atto primo vitale dell'anima, è la stessa essenza dell'anima, l'esistenza in qualche modo data all'essenza. Ora, questa esistenza data

---

<sup>9</sup> In realtà reca molti vantaggi a coloro che non vogliono convertirsi dai loro peccati: essi scaricano tutta la responsabilità sul corpo, mentre considerano il loro spirito assolutamente puro ed innocente.

<sup>10</sup> *Denzinger-Schönmetzer* 685.

<sup>11</sup> *Denzinger-Schönmetzer* 1440.

all'essenza non può, per ovvie ragioni, essere Dio, perchè è una esistenza proporzionata all'essenza e quindi finita.

Non può essere tanto meno, Dio, l'atto secondo dell'anima. perchè questo atto secondo evidentemente procede causalmente dall'anima stessa. E' l'anima che produce i suoi atti, per così dire. Ora, evidentemente ripugna anche pensare che Dio possa procedere dall'anima: è un Essere increato; come fa ad essere causato dall'anima?

Poi, dalla parte dell'unione tra anima e corpo, è impensabile che ci sia una unione sostanziale tra un' anima ipoteticamente ereticamente increata e il corpo. Non è possibile, perché, se questa unione avvenisse in sostanza, si avrebbe praticamente l'Incarnazione<sup>12</sup>; il che è il privilegio unico di Cristo.

Poi, ovviamente mi premuro subito di aggiungere una cosa, ma non ce n'è bisogno, perchè voi siete cristiani cattolici, che seguite la retta fede. Voi sapete infatti ovviamente che l'anima di Cristo pure è creata; non siamo infatti degli apollinaristi, che credono che l'anima di Cristo sia lo stesso Spirito Santo. Quindi in Cristo avviene questa unione ipostatica tra l'umanità tutta intera e la natura divina, nella Persona increata ovviamente del Verbo.

Poi, ammesso per assurdo che l'anima sia increata, se fosse accidentale il rapporto tra il corpo e una anima ipoteticamente increata, non sarebbe più l'unione tra una creatura e un qualche cosa di increato, perché, come si potrebbe dire, si interporrebbe in mezzo un accidente, quello appunto del legame tra creatura e l'ente increato. Quindi praticamente il legame immediato sarebbe tra il corpo e quel famoso accidente creato, che lega in sostanza l'increato al creato, Poi, di fatto, effettivamente avviene così. Cioè la grazia e tanto più la gloria, che è la grazia consumata, collega l'anima creata con Dio increato, però tramite un accidente creato. Un *accidens in anima*.

Ora, dopo questa prima questione che, come vedete, è stata molto discussa nella storia del dogma, S.Tommaso si pone la domanda se la beatitudine soggettiva, la beatitudine formale *ex parte subiectis*, consista in una operazione dell'anima. Se ciò che rende l'uomo beato sia una operazione dell'anima.

Potrebbe infatti essere anche un atto primo. Voi sapete qual è la distinzione tra l'atto primo e l'atto secondo: l'atto secondo è proprio l'agire in atto; l'atto primo è l'ultima disposizione del soggetto all'agire, ma non è ancora l'agire; cioè il soggetto non è ancora sottoposto all'agire, non è ancora attuato da questo predicamento dell'azione.

Ora, S.Tommaso dimostra questa tesi che ovviamente la beatitudine soggettiva non è un atto primo, ma bensì l'atto ultimo, l'atto secondo. La dimostra partendo dalla perfezione della beatitudine soggettiva. Premette, però, una citazione, non priva di interesse, di Aristotele dall'*Etica a Nicomaco*: la felicità è l'operazione secondo la virtù perfetta. Aristotele ovviamente qui ha in mente la sua dottrina della *entelecheia*, *en telò einai*, cioè raggiungere il fine.

---

<sup>12</sup> Sarebbe piuttosto una concezione eretica dell'Incarnazione, come quella di Apollinare, per il quale il Verbo si è unito ad un corpo sostituendo l'anima.

Quindi la beatitudine ovviamente consiste non solo nel raggiungere il fine obbiettivo, ma anche nel pieno sviluppo finalistico del soggetto. Il raggiungimento della beatitudine soggettiva. Invece la beatitudine oggettiva è Dio stesso, in quanto diventa oggetto per l'uomo, della conoscenza e dell'amore dell'uomo; ebbene, la beatitudine soggettiva è la piena realizzazione dell'uomo, e non può essere altrimenti.

Ora, questa perfezione ultima di una creatura consiste nell'ultima attualità consentita appunto a una creatura. Ora, in Dio non si distingue ovviamente l'atto secondo dall'atto primo, perchè in Dio tutto è attualità. Capite che la distinzione tra l'atto secondo e l'atto primo è possibile solo perchè la creatura è in potenza rispetto all'essere; essendo in potenza rispetto all'essere, la sostanza creata è in potenza anche rispetto al suo agire.

Questa è una tesi importantissima. Qui c'entra solo marginalmente. Ma mi pare che in etica, il nostro caro Collega, Padre Alberto Galli, critichi molto giustamente coloro che osano negare la distinzione reale dell'essenza dell'anima dalle facoltà dell'anima e delle facoltà dell'anima tra di loro. Quindi è molto importante questa tesi secondo la quale, come l'atto di essere è aggiunto all'essenza, così l'atto di agire è aggiunto alle facoltà operative. Facoltà operative facenti parte ovviamente della natura del soggetto.

S.Tommaso infatti fa una perfetta analogia, che è proprio della cosiddetta proporzionalità propria, quindi perfetto argomento ben fondato logicamente. S.Tommaso spiega che come l'atto d'essere si pone al di là dell'essenza, così anche l'azione si pone al di là della facoltà. *Proprius actus in propria potentia*. Quindi, come la essenza è potenza rispetto all'essere, così l'agire che è distinto dall'essere nelle creature, che devono avere una potenza distinta dall'essenza. *Proprius actus in propria potentia*.

Quindi, se l'essere ha come potenza entitativa l'essenza, l'agire o l'atto operativo deve avere come potenza appunto un'altra potenza o una potenza non più entitativa, ma operativa. Ora, come l'esistenza dell'agire si aggiunge all'esistenza dell'essenza, così la potenzialità delle facoltà operative si aggiunge alla potenzialità dell'essenza. Le facoltà operative sono quasi al di là dell'essenza.

Nelle creature si distingue appunto l'atto primo, che è l'anima dotata di tutte le sue facoltà operative, dall'atto secondo, che è appunto l'agire stesso. Ora, evidentemente la perfezione ultima del soggetto è raggiunta non nel poter agire, ma nell'agire effettivo. A poco servirebbe ai beati se potessero solo contemplare il volto del Signore senza contemplarlo effettivamente. Una beatitudine del genere sarebbe una beatitudine in potenza. Mentre qui la beatitudine attuale è proprio un atto attuale, quindi un agire attuale.

Ovviamente, la beatitudine formale, nell'*ad primum*, non è limitata all'atto primo, che è l'essere, perchè solo Dio è beato in virtù del suo essere. Quindi non è l'atto primo, ossia l'essere dell'essenza, se volete, l'essere che costituisce il soggetto esistente secondo ciò che spetta di per sè al soggetto, ossia secondo la misura della sua essenza costitutiva.

Questo vale solo in Dio. In Dio non c'è luogo, per così dire, per aggiunte di attuazioni accidentali. In Dio non ci sono accidenti impropri. In poche parole, non ci sono accidenti predicamentali. Sapete che si distinguono gli accidenti predicabili propri e impropri, dagli accidenti predicamentali.

Ora, in Dio non ci sono accidenti predicamentali. Cioè Dio è sommamente sostanza, ma non è sostanza in quanto sottostà a degli accidenti, Questo in Dio non può verificarsi. Perché? Ovvio motivo. Perché Dio, essendo la pienezza dell'essere, non consente, non dà spazio, non dà luogo ad altre aggiunte attuanti.

Quindi solo in Dio la beatitudine coincide con l'essere. In tutte le creature invece la beatitudine è una attuazione aggiunta all'essere. E' curioso, perché, vedete, voi potreste dire che mi contraddico. Ma qui il linguaggio, anche il nostro, tomistico, insomma, per quanto si sforzi della lucidità, balbuzia un pochino.

Qui, checché ne dica il gran Padre Cornelio Fabro, a cui voglio pure tanto bene, tuttavia qui bisogna decisamente adoperare la distinzione tra essere e esistenza. A lui non piace la parola esistenza. Per lui tutto è essere, in ossequio un po' a Kierkegaard. Ad ogni modo, qui penso che tuttavia bisogna distinguere tra l'essere, che è effettivamente l'atto ultimo di ogni ente, e l'esistenza, che invece è l'atto primo, in quanto è l'essere partecipato nell'essenza del soggetto.

Faccio un esempio. Proprio recentemente ho letto nella *Contra Gentes* questo esempio di S. Tommaso, citato spesso: la sostanza di Socrate e l'essere bianco di Socrate. Socrate è bianco, però per essere bianco, prima deve esistere e deve esistere come Socrate. Certamente l'esistenza di Socrate non coincide coll'essere stesso, perché essere Socrate è essere tale, non è essere *simpliciter*.

Quindi Socrate anzitutto tramite la sua essenza specifica, uomo, e individuale, Socrate, riceve la socraietà, riceve l'atto di essere. Questo atto di essere partecipato nell'essenza, sostanza di Socrate, non è più l'essere stesso, l'*ipsum esse*, ma è l'esistenza della sostanza.

A questa esistenza della sostanza si aggiungono le esistenze accidentali. Ossia Socrate può anche capitare che sia anche di pelle chiara, no? Ma se si abbronzia diventa di pelle scura. Tanto per dirvi che è un accidente estremamente, così, variabile nella sostanza. Quindi, in sostanza, abbiamo anzitutto l'essere, che partecipato alla sostanza la pone in un primo atto, al quale primo atto si aggiungono tante altre attuazioni, però tutte queste attuazioni, aggiunte all'esistenza *simpliciter* della sostanza, sono contenute *infra to esse*, cioè nei limiti dell'essere stesso, dell'*ipsum esse*.

Infatti, anche la bianchezza di Socrate, che esiste in Socrate, esiste, è partecipe dell'*actus essendi*. Ma, al di là di quella partecipazione rudimentale, che è l'essere *sic et simpliciter* di Socrate.

Quindi voi avete: l'essenza di Socrate posta nella sua esistenza e questa è molto rudimentale, è un essere molto semplice, molto spoglio, si potrebbe dire. A questo essere rudimentale di Socrate si aggiungano tutte le sue qualifiche, diciamo così, contingenti, il suo essere bianco, il suo essere erudito, il suo andare per le vie di Atene, per chiacchierare e per stuzzicare i cittadini di Atene e tutto il resto.

Però tutto questo è racchiuso nella partecipazione, *participatio tu esse*. Ora, bisogna distinguere tra l'esistenza e l'essere, nelle creature. In Dio, invece, l'esistenza è lo stesso essere, perchè non c'è partecipazione di essere, è l'essere per essenza. Quindi, solo in Dio la beatitudine è, diciamo così, indistinguibile in atto primo e atto secondo. C'è beatitudine in virtù dell'essere. In ogni creatura invece la beatitudine è un atto aggiunto all'esistenza della sostanza.

Noi non siamo beati in virtù della nostra semplice esistenza. Sarebbe troppo facile. Uno, appena nasce sarebbe già beato. Invece, ahimè, proprio ieri abbiamo contemplato il mistero sia dell'Immacolata Concezione, ma anche della nostra miseria, di noi sottoposti al peccato delle origini. Quindi, piuttosto che nascere appunto beati, nasciamo effettivamente sottoposti a una maledizione, anche se ciò è *horribile dictu*. Quindi, in sostanza, l'essere, anche astraendo dal peccato delle origini, ovviamente, non basta per costituire l'uomo beato. Neanche l'angelo. Insomma, neanche l'angelo è beato per il fatto stesso della sua esistenza, ma in virtù di un atto ha diritto a quello della sua essenza.

... *desiderato* ...

Certo, infatti. Adesso ci arriviamo. Cioè, praticamente non è un atto interrotto. In questa vita invece la beatitudine cosiddetta imperfetta effettivamente è così imperfetta in questa terra, che non è vera e propria beatitudine. E' suscettibile in sostanza purtroppo di interruzioni. Cioè noi non sempre pensiamo a Dio, come disse, non mi ricordo più quel santo a cui avevano fatto la domanda, mi pare San Francesco di Sales; gli avevano chiesto per quanto tempo gli capitava di non pensare a Dio. Mi pare che la sua risposta fosse: anche 10 o 15 minuti.

Ebbene, lui. A me capitano purtroppo anche distanze più prolungate. Ad ogni modo, il fatto è che in questa terra noi non siamo in grado di concentrare la nostra mente, così da mantenere sempre, diciamo così, attuata la nostra facoltà operativa all'atto secondo. Non è possibile, non è confacente, e non è proporzionato allo stato della vita terrena.

Per gli angeli il discorso è diverso, perchè la mente angelica, una volta attuata, è in grado di permanere nel suo atto; in qualche modo è suscettibile di sempiternità dell'agire, anzi proprio questo corrisponde al modo di agire degli angeli, Nell'uomo, invece, ciò si verificherà solamente nello stato di anima separata e poi nello stato di risurrezione futura.

Dunque, la beatitudine formale non è una operazione, questo è evidente. Non è una operazione transitiva, che modifichi una materia esterna, ma è eminentemente immanente. E' chiaro questo, no? Cioè rimane nel soggetto, perfeziona perfettamente il soggetto.

Quindi non è che l'uomo, contemplando Dio, modifichi Dio, cioè che qualcosa agisca sull'oggetto del suo agire. Ma semplicemente contempla. E qui vedete già come S.Tommaso anticipa la natura puramente contemplativa della beatitudine formale.



I gradi diversi di beatitudine li vedrete nell'*ad quintum* e nell'*ad sextum*, poi, per conto vostro. Comunque io li ho sistemati così. Anzitutto c'è Dio, che è beatitudine per essenza, perchè l'agire di Dio è il suo essere e nell'agire Egli gode di Sè e non di altre cose o di altre creature, in sostanza, di altri enti. Quindi Dio è beato per essenza della pura presenza dell'*actus essendi* a Se Stesso<sup>13</sup>.

Negli angeli beati l'ultima perfezione è un'operazione, che li congiunge con il bene increato, che è una operazione unica e sempiterna, come abbiamo visto. Una operazione unica e sempiterna, che congiunge l'intelletto angelico al bene beatificante, cioè a Dio.

E' importante la differenza poi tra l'angelo e l'uomo. Mentre l'angelo consegue questa beatitudine con un unico atto meritorio, l'uomo lo raggiunge con tanti atti meritori, cioè non ne basta uno solo. Purtroppo anche talvolta ci sono atti demeritori di mezzo. Quindi questo andare avanti e indietro (?) mente umana.

Negli uomini in questa vita la beatitudine imperfetta consiste nell'agire unificante con Dio, che tuttavia non può che essere purtroppo spesso interrotto, e moltiplicato, quindi sono atti successivi molteplici. Invece nella gloria futura, la beatitudine perfetta consisterà nell'unica e sempiterna operazione, che unisce la mente a Dio, ragion per cui la vita contemplativa è più perfetta di quella attiva già su questa terra.

Infatti, diciamo così, la beatitudine imperfetta di questa terra è più contemplativa che attiva in quanto la vera e perfetta beatitudine, la causa esemplare di ogni beatitudine, sarà un puro atto di contemplazione. Pensate una beatitudine poco confacente all'*homo faber*. E' poco marxistica la beatitudine. Ma sarà forse che il nostro mondo è triste perchè troppo marxistico? Insomma, si insiste troppo sull'*homo faber* e poco sull'*homo contemplativus*,

In sostanza non c'è dubbio che il primato spetta alla contemplazione, a un atto unico di contemplazione sempiterna. E d'altronde è quello che ci permette di chiamare la beatitudine perfetta quella soprannaturale. Adesso parliamo da teologi, non da filosofi, benché la filosofia intraveda qualcosa, Così è possibile chiamare "vita eterna" questa beatitudine futura perfetta.

Vita eterna, proprio perchè è una *participatio aeternitatis Dei*. L'eternità è, diciamo così, una proprietà di Dio, non si può dire misura, perchè il buon Dio non è misurato. Comunque è la proprietà della durata divina. L'essere di Dio dura, ma bisogna spogliare questo "dura" dall'idea di successione, perchè l'eternità è proprio mancanza, privazione di successione.

Quindi in Dio non c'è né inizio né fine dell'esistenza e nemmeno istanti successivi. Invece negli spiriti, anche separati, intelligenze angeliche e anima umana, c'è in qualche modo la sempiternità<sup>14</sup>. Almeno il termine *ad quem* non esiste; c'è,

---

<sup>13</sup> L'aseità.

<sup>14</sup> Si chiama *aeviternitas*, eviternità.

diciamo, la vita sempiterna, l'immortalità in poche parole; però c'è il succedersi degli istanti.

Quando Dio afferra la mente angelica o umana e la eleva a un unico atto sempiterno, allora la rende partecipe della sua stessa eternità. C'è un qualche cosa di divino che si rende presente, un modo di essere divino, appunto l'eternità, che si rende presente nella creatura, ovviamente a modo creaturale, si capisce, perché tutto ciò che è ricevuto è ricevuto nel modo del recipiente.

Il nostro caro Padre Ramirez insiste sull'accidentalità della beatitudine soggettiva. La beatitudine soggettiva, l'atto beatifico dell'anima, in quanto è atto, in quanto è azione, atto secondo distinto dall'atto primo, in quanto è un atto secondo distinto dall'atto primo, è un *accidens in anima*.

A questo punto a Rahner viene un *accidens*. Infatti, effettivamente, questi teologi pretendono naturalmente di esaltare la visione beatifica, ma lo fanno in realtà un tantino a scapito della trascendenza di Dio.

\Costoro, infatti, in qualche modo dicono: "Ma come? Non è possibile che un essere così grande, come è quello della visione beatifica, sia un *accidens in anima*. Come sono meschini questi Scolastici, quel S.Tommaso e soprattutto poi i suoi eterni seguaci, gli Scolastici depravatori, i quali hanno osato dichiarare che questo atto esaltante della visione beatifica sia un *accidens in anima*"! Bisogna dire che questi tali non hanno capito un *accidens* di quello che sia un *accidens*.

E invece mi piace tanto leggere il caro Padre Santiago Ramirez, il quale non ha peli sulla lingua a questo riguardo. Nel suo bel latino fa proprio il bravo scolastico e poi dopo, con tutte le necessarie distinzioni, fa capire che, in sostanza, l'atto beatificante non può che essere un *accidens in anima*.

In che senso, però? Questo va spiegato bene. Occorre ricordare soprattutto che la sostanza soprannaturale esiste, ma è una sola. E' la sostanza divina. Tutte le partecipazioni di Dio nelle creature non sono sostanziali, ma bensì accidentali, non possono che essere degli accidenti.

Perché? Perché basta pensare che la soprannatura non va ridotta alla natura. Infatti, la soprannatura sarebbe poco soprannatura, se fosse corrispondente alle esigenze della natura. Lì c'è tutto il rahnerismo con il suo essere cristiano anonimo e via dicendo. Adesso non voglio infierire. Ad ogni modo, *transeat*. Questo ci interessa di meno.

Ma comunque il fatto è che la soprannatura, proprio per definizione, dev'essere al di là, sia della natura sussistente, cioè della sostanza, e sia delle sue esigenze ossia le potenzialità indite, in qualche modo, connaturali, diciamo così, anche passive di una sostanza creata. Proprio per definizione la soprannatura deve essere al di là, *super*, della natura e delle sue esigenze connaturali. Ora, non è pensabile che la soprannatura si mescoli con la sostanza creata, nè nella natura nè nel supposito. Non nella natura, perchè allora ci sarebbe appunto una mescolanza di essenza creata e di essenza increata, il che è impossibile. Infatti, l'essenza è sempre un qualcosa di determinato, di semplice, di non mescolabile.

Quindi non solo l'essenza di Dio, ma neppure quella di qualsiasi altra cosa. Una essenza non entra in un'altra e non può entrare nella visione beatifica. Non è possibile, perchè l'essenza è ciò per mezzo di cui una cosa è ciò che è. Se una cosa avesse, poverina, tre essenze, sarebbe tre cose.

Invece Dio si compiace di far sì che ogni cosa fosse se stessa. D'altra parte nemmeno *de potentia Dei absoluta* sarebbe possibile, proprio perchè non è fattibile che una cosa sia una e tre nel contempo, oppure che sia quattro o cinque. Quindi ogni cosa è solamente se stessa determinata dalla sua essenza, che non è suscettibile di mescolanza.

Inoltre, se, per ipotesi assurda, la soprannatura, cioè l'ordine soprannaturale di grazia e di gloria, entrasse non già nell'essenza, il che come abbiamo visto è impossibile, ma bensì nella sostanza, allora ci sarebbero due sostanze unite in una persona. Saremmo nel nestorianesimo. Così Nestorio diceva che in Cristo ci sono due sostanze, unite da un unico *prosopon*, da una unica persona, molto attenuata.

Ebbene, a questo punto ancora la cosa sarebbe nel contempo una e due, cioè sarebbe una persona e due sostanze. L'ultima ipotesi è quella più attendibile, anche metafisicamente, cioè di due realtà, una naturale e una soprannaturale, una divina e una umana, che si congiungono nell'unica persona o sostanza, nell'unico supposito, avendo due nature, delle quali due nature una è priva del supposito proprio, ma questo avviene unicamente nell'Incarnazione del Verbo.

C'è una cosa che mi piace tanto nel Padre Ramirez, ma purtroppo non ha molto approfondita, perchè mi piacerebbe vederlo più esplicito su quel tema. Egli spiega molto bene la cosa; essa fa parte della Cristologia, ma la Teologia è una scienza una, come abbiamo visto. Quindi possiamo fare un *excursus*.

Ebbene, egli spiega molto bene come essere supposito di una natura non sua è proprio della Persona divina. Cioè solo una Persona divina, che è il suo Essere, e non partecipa all'essere, è suscettibile di ricevere un'altra natura creata ovviamente limitata, priva del proprio supposito.

Cosa che avvenne nell'unica sostanza in Cristo? Perché le cose stanno così? Perché evidentemente la natura e il supposito sono sempre proporzionati l'uno all'altro; il supposito è una modalità, un modo di essere espresso dall'essenza, in sostanza.

Ora, è chiaro che una essenza può esprimere la supposizionalità riguardo a se stessa, ma non a riguardo a una altra cosa. Solo quella essenza che è il suo essere, che contiene in sé tutte le differenze dell'essere, solo essa è in grado di supplire alla mancanza di un supposito in una altra natura. Non è facile capire. Vi confesso che ho meditato molto su ciò e non sono venuto molto a capo di tutto.

Però il Ramirez accenna a questo e ha ragione. Proprio è possibile solo dalla parte di una Persona divina essere supposito di una natura non sua. Solo in una unica istanza si verificò questa unione sostanziale di natura e di soprannatura, cioè in Cristo nella grazia dell'unione ipostatica. Tutte le altre grazie sono decisamente accidentali. La nostra congiunzione con Dio, tranne che appunto nella natura umana di Cristo con Dio, tutte le altre congiunzioni di nature umane, di intelletti creati con Dio sono sempre congiunzioni meramente accidentali.

Vi dissi prima scherzando un po' che chi si scandalizza per l'*accidens* non ha capito un *accidens* di che cosa sia un *accidens*. Ebbene, questo va approfondito nel senso che il Ramirez fa questa distinzione: dice giustamente, appunto che evidentemente si danno due casi di accidentalità, cioè il caso di una accidentalità, che scaturisce dalla sostanza del soggetto, e di una accidentalità che non è dovuta al soggetto, ma deriva al soggetto contingentemente per l'agire di una causa superiore. Allora, nel primo caso, evidentemente l'accidente nel soggetto è meno dell'essenza, mentre nel secondo l'accidente nel soggetto può essere infinitamente più della essenza stessa.

Quindi, bisognerebbe dire questo - cari, questo è molto importante -, che nell'*accidens*, nell'accidente predicamentale si devono, distinguere due aspetti: l'aspetto del suo contenuto essenziale e l'aspetto del suo esserci, del suo esistere, del suo modo di essere.

Ora, quanto al modo di essere, non c'è nessun dubbio che l'accidente è meno perfetto della sostanza, nessun dubbio su questo. Quindi è chiaro che ogni accidente, in quanto dipendente dalla sostanza, dal soggetto di inesione, è imperfetto quanto al *modus essendi*. Però, quanto al contenuto essenziale dell'accidente, bisogna distinguere. Cioè, se l'accidente deriva dalla sostanza stessa, è inferiore alla sostanza; se le è conferito da un agente superiore, allora è superiore al limite alla sostanza stessa.

E così ovviamente avviene per la grazia divina. Notate, miei cari, l'apparente paradosso, che più alta è la realtà partecipata, più tenue è il modo della sua realizzazione in un soggetto di partecipazione imperfetta. Più alta, più sublime è la realtà partecipata, più precaria è quanto al modo di essere nel soggetto che la riceve, se tale soggetto è imperfetto, come ovviamente quello umano.

E' curioso, e perfino si potrebbe addirittura dire, tanto per scandalizzare ancora Rahner e tutta la compagnia bella, che non solo la grazia e la gloria sono un *accidens in subiecto*, ma che addirittura sono un *accidens praedicabile improprium*. Perché la grazia non solo non fa parte della sostanza, ma è un qualcosa di aggiunto alla sostanza, ed è anche qualche cosa di aggiunto all'essenza; non scaturisce dall'essenza dell'uomo.

E meno male che la grazia non scaturisce dall'essenza dell'uomo. Perché, voi capite, se scaturisse dall'essenza dell'uomo, sarebbe meno perfetta dell'essenza dell'uomo. Invece, proprio perchè è un *accidens improprium*, ma derivante da una causa infinitamente superiore all'uomo, cioè da Dio beatificante, proprio per questo può essere espressione in qualche modo di Dio stesso.

E' molto importante questo tema. Lo rivedremo appunto anche nel trattato sulla grazia, perchè la grazia e la gloria si connettono tra loro. Ebbene, questo tema è molto delicato, perché, in qualche modo la grazia, insomma l'ordine soprannaturale, è una creatura nel soggetto e addirittura una creatura addirittura, quindi ha un essere fisico limitato; però, quanto a quella natura che essa esprime e di cui pone la partecipazione nel soggetto, è un qualche cosa di increato.

Non è facile da afferrare questo. Bisogna vedere come Dio increato, per il tramite della grazia, è partecipato Lui stesso increato in maniera creata nel soggetto.

Questo è possibile solo tramite l'intenzionalità. Cioè, sia l'essenza accidentale, e tanto più l'essere accidentale della sovrannatura nel soggetto creato, è un qualche cosa appunto di creato a sua volta, insomma, un qualcosa di finito. Però, per quanto riguarda, io la chiamerei l'essenza intenzionale della grazia e della gloria, essa esprime un qualche cosa di infinito e di superiore a ogni natura creata o creabile.

Quindi, tramite la grazia e la gloria non ci è dato solo un modo di essere fisico, ma ci è dato un modo di pensare ciò che è la pienezza di essere, di amare ciò che è la pienezza del bene, l'essere increato, il bene increato. Guadate che non è facile spiegarlo, che Dio me la mandi sempre buona.

Adesso, allora, dopo questa, dottrina della attualità dell'atto beatificante, abbiamo visto che è un qualche cosa di creato nell'anima e qualche cosa che consiste in un atto secondo. Adesso si tratta di determinare se è un qualche cosa che, nella divisione verticale dell'anima, se fa parte del livello spirituale o del livello sensitivo.

Ripropongo brevemente, proprio volgarizzando, S.Tommaso mi perdoni, la antropologia. *In nuce*, dividiamo l'anima verticalmente nella parte razionale e nella parte sensitiva ed orizzontalmente nella parte cognitiva e nella parte appetitiva. Adesso si tratta della divisione verticale, per così dire, cioè la divisione nel livello razionale e in quello sensitivo.

A quale dei due livelli corrisponde la beatitudine? Poi S.Tommaso farà riferimento all'altra divisione, cioè se sta dalla parte della cognizione o dalla parte dell'appetito. Quindi, prima, procederà così, cioè dirà: la beatitudine formale consiste in un atto della parte razionale. E poi si chiederà: in quale parte della parte razionale, quella appetitiva, volontà, o quella intellettuale, intelletto? Ovviamente risponderà, da buon intellettuale: intelletto. Così si opporrà a San Bonaventura.

Allora, a questo punto, S.Tommaso appunto si chiede se la beatitudine consiste in una operazione della parte sensitiva o intellettuale. La risposta è evidente, non può essere diversamente. E' chiaro che, dato che abbiamo dimostrato che l'oggetto beatificante è Dio, e dato che ovviamente Dio non è oggetto di sensi, è evidente che l'atto beatificante non può essere essenzialmente sensitivo, ma potrà essere solo un atto della parte razionale dell'uomo.

Tuttavia, S.Tommaso non si rende così facile il compito, e dice che è possibile che l'operazione sensitiva rientri nella beatitudine anche perfetta in due modi: antecedentemente e conseguentemente. Antecedentemente, in quanto l'uomo si guadagna il Paradiso con la vita su questa terra. E quindi, in attesa della gloriosa visione del Cielo, noi effettivamente, proprio rivestiti di carne con una intellettualità che si rifà ai sensi, viviamo questa vita, che è come il merito di quel premio, che è poi la visione beatifica. Quindi, antecedentemente il senso c'entra e come.

E poi, e qui pure ovviamente si può parlare solo da teologi, c'entra la parte sensitiva c'entra anche nella risurrezione gloriosa dei corpi. Qui S.Tommaso non è certamente un razionalista né un modernista, ma proprio ha una concezione molto fisica e concreta della risurrezione. Non però banale ovviamente. Nella risurrezione l'anima, che è purificata dal corpo tramite la morte, non sarà di nuovo appesantita certamente dal

corpo, quando se lo riprenderà nella gloria della risurrezione. Quindi è chiaro che la conoscenza dell'anima nel corpo risorto non è una conoscenza mediata dai sensi, perchè altrimenti l'anima di nuovo ci perderebbe, per così dire, dal punto di vista cognitivo. Quindi l'anima mantiene questa sua pura spiritualità, non fa più ricorso al fantasma sensibile nel suo conoscere.

Però ovviamente l'anima è congiunta nella risurrezione al corpo e la parte sensitiva, gli stessi organi sensoriali del corpo, certamente non sono privi di una attuazione. Quindi, dice S.Tommaso che ovviamente i corpi dei beati avranno la parte sensitiva, anche gli organi sensoriali, perfettamente attuati da un oggetto sensibile perfettamente beatificante.

Ossia, insomma, possiamo immaginare che il Signore ci farà sentire qualche bella celestiale armonia. Udremo forse quella armonia delle sfere, che voleva sentire Pitagora. Adesso naturalmente noi non lo sappiamo, perchè dice la Scrittura che ciò oltrepassa il senso dell'uomo. Non ancora è entrato nel cuore dell'uomo ciò che Dio ha preparato per coloro che lo amano.

Quindi dobbiamo lasciarci sorprendere nell'aldilà. Tuttavia non è pensabile che il corpo dei risorti sia in qualche modo ozioso negli organi sensoriali. E in questo senso è giusto aggiungere che, anche nella beatitudine perfetta, c'entrerà questa attuazione.

Cari, mi pare di aver già trasgredito il limite di tempo. Riposatevi bene e poi ci rivediamo.

## **Seconda parte (B)**

### **Registrazione di Amelia Monesi**

Bene. Carissimi. Ricomponiamo l'assemblea, la *qahàl*, voi che fate l'ebraico, dunque l'assemblea del popolo di Dio.

Adesso la *vexata quaestio*, la *quaestio* che separa S.Tommaso e l'amico avversario, tuttavia teologico, che è S.Bonaventura. I Domenicani e i Francescani. Dopo aver chiarito la questione dell'appartenenza della beatitudine alla parte non già sensitiva ma ovviamente razionale, l'altra domanda che si pone è come appartenga la beatitudine formale, cioè l'atto beatifico alla parte razionale.

*... era ... o una domanda ... partecipa alla beatitudine ...*

Questa è una affermazione di S.Tommaso, il quale dice praticamente questo. Antecedentemente, in quanto ce n'è bisogno per avviarsi alla beatitudine secondo la condizione umana. Ovviamente gli angeli non si incamminano verso la beatitudine, dato

che se ne impossessano con un unico atto meritevole e sicuramente spirituale. Essi non si trovano in questa condizione.

Invece per gli uomini sì, antecedentemente ci vuole. Così anche conseguentemente, perchè noi riceveremo il nostro corpo nella gloriosa risurrezione. Naturalmente non un corpo astrale, bensì un corpo spirituale nel senso di un corpo perfettamente dominato dall'anima. Questo poi fa parte piuttosto del trattato dei Novissimi. Vedete come il *finis in intentione*, che trattiamo noi, coincide col *finis in executione*. Ad ogni modo, adesso la grande domanda è questa: se, la beatitudine formale, appartenga alla parte volitiva appetitiva. Ovviamente volitiva, perchè ormai l'appetito è legato alla sfera razionale spirituale. Appartiene alla volontà o è un atto dell'intelletto?

S.Tommaso non ha dubbi: è un atto dell'intelletto. Infatti, naturalmente cita la Scrittura, e questo è il suo luogo preferito: Vangelo di Giovanni, capitolo 17, versetto 3: "Questa è la vita eterna", che ovviamente è il fine ultimo, "che conoscano Te, l'unico vero Dio, e Colui che hai mandato, Gesù Cristo". Ecco, qui il cuore di S.Tommaso intellettualista gioiva,

Contemplare l'essenza di Dio, quel mistero nascosto dai secoli eterni in Dio, come dice S.Paolo, avere la visione essenziale di Dio, dell'essenza appunto misteriosa di Dio, non di Dio in quanto appare come autore della natura, ma di Dio in quanto è nascosto in Sè nel mistero della sua essenza.

Ora, S.Tommaso distingue ovviamente, l'essenza della beatitudine formale da ciò che segue, ossia le conseguenze, le proprietà della beatitudine. Quanto all'essenza, dice, la volontà, è molto chiaro, non fa parte della beatitudine, nè la beatitudine consiste nella volontà, in un atto della volontà.

A proposito della beatitudine formale c'è innanzitutto da distinguere l'essenza metafisica da quella fisica. Ve lo dico brevemente. L'essenza metafisica è il costitutivo, la proprietà costitutiva della cosa, per esempio la razionalità rispetto all'uomo. Invece, l'essenza fisica è l'insieme di tutte le proprietà, che appartengono all'essenza di una cosa. Per esempio, nell'uomo non solo la razionalità, ma anche la risibilità, famoso esempio degli Scolastici.

Allora, per quanto riguarda la proprietà costitutiva della beatitudine formale, questa proprietà è l'atto dell'intelligenza, l'atto di visione, non già l'atto di amore o di godimento di Dio, non un atto di volontà, ma un atto dell'intelletto. Quindi S.Tommaso dice chiaramente che la beatitudine non consiste non consiste metafisicamente e primariamente in un atto della volontà, intendendo il consistere come costitutivo metafisico.

Infatti la beatitudine formale consiste nell'atto del conseguimento del fine ultimo, il che non può essere un atto di volontà, per una duplice ragione. Perchè la volontà o si porta al fine ancora assente desiderandolo oppure si quietava nel fine già presente, possedendolo, godendone, e fruendone (?). Insomma, o c'è il *desiderium* o c'è la *fruitio*.

Voi mi direte con S.Bonaventura: c'è anche l'*amor*. Non c'è solo il desiderio e il godimento, ma c'è anche l'amare. E' vero. S.Tommaso naturalmente fa questa distinzione in due soli atti della volontà. Non ce ne sono tre: amore, desiderio e godimento, proprio perchè l'amore è in qualche modo al di sopra di entrambi questi due atti li congloba entrambi.

Perché? Perchè voi sapete che il semplice amare un bene - qui mi servo della espressione goethiana - costituisce una affinità elettiva tra l'anima che ama e il bene che è amato. Quindi l'amore, si potrebbe dire, è questo adattamento della facoltà volitiva appetitiva al bene che essa ama.

Quindi, in qualche modo, il bene diventa bene per l'anima tramite l'amore. O meglio, per l'anima, per la facoltà volitiva appetitiva diventa un bene consono, proporzionato, tramite l'amore. La metafisica dell'amore è una metafisica veramente profondissima. Adesso non possiamo dilungarci. C'è addirittura chi parla di un *verbum amoris*. E' interessante.

S.Tommaso accenna brevemente a questo nel trattato Trinitario. Tutto ciò andrebbe molto approfondito, perché ovviamente non è lo stesso verbo come quello della rappresentazione dell'intelletto. Comunque, non c'è dubbio che tutti questi tre atti non fanno entrare nel possesso del bene; ma rendono l'anima tendente al bene o godente del bene. Ma non la rendono in qualche modo primariamente possedente, come si dice, insomma, avete il bene.

E in tal senso l'amore, possiamo dire molto genericamente, è un atteggiamento della facoltà appetitiva, che astrae, notate bene, dalla presenza o dall'assenza del bene. Non so se esiste in italiano quel proverbio, che dice "lontano dagli occhi, lontano dal cuore". E' detto anche in italiano? D'accordo. S.Tommaso non crede a questo<sup>15</sup>, ma dice che anche se qualcosa è lontano dagli occhi, non per questo è lontano dal cuore, se si trova in me.

... non è amore ...

Appunto. Bravo, caro Fra Giuseppe. L'imperfezione della disposizione affettiva si manifesta proprio nel fatto che, quando non c'è la presenza, il godimento non c'è e neanche l'amore. Invece l'amore proprio di benevolenza astrae dalla presenza o assenza del bene amato.

Invece il desiderio nasce da una certa imperfezione. Bisogna che ci sia l'amore ovviamente, perchè ciò che non si ama non si desidera. Ma nel contempo occorre che il bene amato sia assente. Quindi il desiderio esplicita l'aspetto dell'assenza. Quindi l'amore altra cosa dalla presenza o dall'assenza. Fa come se non gli interessasse niente

---

<sup>15</sup> S.Tommaso dà al proverbio un significato psicologico, per cui, in questo senso, ha ragione a dire che non è vero. Ma il proverbio in se stesso e originariamente ha un senso ascetico, in quanto è un consiglio dato a chi è troppo legato a qualcosa o a qualcuno.



questa differenza. Vedete come l'amore non comporta la presenza, proprio perchè non gli interessa niente se il bene è presente o meno.

Quindi lo rende presente, ma solo in qualche modo intenzionalmente, disponendo il soggetto a tendere al bene. Ma non gli dà il bene. Al contrario, astrae proprio da questa donazione del bene. Questo è l'amore nel suo aspetto di desiderio, il addirittura si verifica solo là dove c'è amore, ma nel contempo assenza del bene amato.

Già Platone ha questa bellissima meditazione sull'*Eròs*, questa divinità che nasce dall'abbondanza e dalla povertà: dall'abbondanza perchè c'è la ricchezza dell'amore nel cuore. Se non ci fosse questo, non ci si muoverebbe col volontà al bene. Ma nel contempo c'è la povertà, perchè il bene non c'è ancora.

Quindi, questa dualità, già Platone l'ha vista molto bene. E' la dualità tra avere presente il bene, considerarlo come bene per noi, ma non averlo presente fisicamente. Allora si tende a questo bene desiderandolo. La gioia, il *gaudium*, la *fruitio*, consiste nell'acquietarsi, nella quiete, del quietarsi dell'appetito nel bene già posseduto. Quindi ovviamente il godimento esclude il desiderio. Il desiderio è ancora una tensione. Il godimento esclude questa tensione del desiderare.

Però, anche il godimento dipende dal bene, in quanto il bene dev'essere presente, cosicchè ogni godimento possa poi riposare in esso. Ma non è che il godimento lo renda presente, lo suppone presente<sup>16</sup>. Cioè non è che, godendo, il bene si rende presente, ma, proprio in quanto il bene è presente, si gode.

Quindi S.Tommaso dice che anche nella visione beatifica bisogna che il godimento derivi dalla presenza del bene, il quale bene però dev'essere presente tramite un altro atto, che non sia nè atto di amore nè di desiderio nè di godimento. Quindi non può essere un atto di volontà.

Fa l'esempio, che un po' fa sorridere, dell'uomo, che ama il denaro. Pensate al Tartufo di Molière. Che cosa fa? Si impossessa del denaro, lo tiene in mano. Adesso abbiamo le banche, dove ci sono tutte queste carte, a cui uno ricorre. Allora, sapete, nel Medioevo si trattava di afferrare il vile denaro, così, materialmente.

Quindi, dice S.Tommaso, insomma, prima che lo possa afferrare per goderne, lo desidera; il cuore è bramoso; poi, quando lo afferra, allora ne gode, è contento. Però la volontà non rende presente il sacchettino con il danaro. La volontà, insomma, se il danaro non è ancora presente, il cuore dell'avarò lo desidera; ma, quando poi lo possiede allora c'è il godimento. Ma il possederlo non è dovuto né al desiderarlo né al goderne<sup>17</sup>. Ovviamente qui si tratta di un atto estremamente concreto; si tratta,

---

<sup>16</sup> La volontà consegue il bene, per cui esso diventa presente alla volontà o possesso della volontà. Non si tratta di mettere in gioco il godimento: è evidente che esso consegue al raggiungimento o al possesso del bene. L'argomentazione bonaventuriana si [basa su questa considerazione. Bonaventura non mette in discussione che l'intelletto consegua il sommo bene, ossia la visione beatifica, però secondo lui la volontà si associa all'atto dell'intelletto, per cui il vero diventa appunto anche bene e fine.](#)

<sup>17</sup> Gli atti della volontà, per Bonaventura, non sono solo due, come per Tommaso e cioè il desiderio e il godimento, ma sono tre: si aggiunge il conseguimento, che è la fruizione. Se dunque il nostro spirito può conseguire la visione, è logico, che mentre Tommaso lascia fuori la volontà, Bonaventura. Fa entrare anche la volontà nella consecuzione della visione.

insomma, di afferrare Dio. Ma afferrare Dio non si fa con la mano. Si fa invece con l'intelligenza. Quindi, ciò che rende presente Dio all'anima, è evidentemente atto dell'intelletto, e non già della volontà.

Quanto poi a ciò che consegue alla beatitudine formale, cioè quanto alla essenza fisica della beatitudine, non c'è dubbio che il godimento supremo faccia parte del bene posseduto, cioè della beatitudine formale. Così anche ne fanno parte l'amore e il godimento, non però il desiderio, perchè è imperfetto. Ma non la costituiscono.

Quindi, bisogna distinguere chiaramente la questione dell'atto costitutivo della beatitudine formale, e delle proprietà degli atti che appartengono inscindibilmente alla beatitudine formale.

A questo punto forse anche S.Bonaventura ha riabbracciato S.Tommaso. Infatti, dopo che gli ha detto che è l'intelligenza che si impossessa di Dio, tuttavia aggiunge che è però vero che, una volta che l'intelligenza rende presente Dio, o meglio Dio si rende presente all'intelligenza, ovviamente poi nella volontà c'è un mare di quiete, un mare di tranquillità, ossia una, una somma gioia, e così anche ovviamente un sommo amore. Il desiderio, in quanto desiderio è tensione davanti a un bene amato, ma assente. Cosa che non può succedere nella beatitudine eterna.

Qui S.Tommaso, nei corollari, nell'*ad secundum*, anzitutto spiega come il primo oggetto della volontà non è il suo atto. Lo abbiamo già visto in precedenza. L'oggetto della volontà non può essere l'atto della volontà, così come l'oggetto della visione è il colore, e non è l'atto del vederlo. Vedendo, sì, mi rendo anche conto di vedere, ma non vedo il mio vedere. Vedo il colore e poi vedo il vedere. E' chiaro?

Così la volontà non vuole il volere; ma lo vuole solo secondariamente, in dipendenza da un altro atto, che rende presente alla volontà il bene. Quindi la volontà ha bisogno dell'intelletto, che le presenti il bene; e dopo la volontà vuole sia il bene che la presenza del bene all'uomo tramite l'intelletto. Ma non vuole il suo proprio volere, almeno non lo vuole come il bene ultimo, lo vuole come un bene intermedio.

Quindi, se volete, il discorso è questo. C'è il bene oggettivo, in questo caso Dio, fine ultimo,. Poi c'è il fine ultimo soggettivo, cioè l'atto beatifico, che è primariamente l'intelligenza, dotata della visione beatifica che primariamente si impossessa di Dio, e poi la volontà che ovviamente ama, sia Dio, presente all'uomo; e sia Dio in Sè. Dio presente all'uomo, non tramite la volontà ma tramite l'altra facoltà, cioè tramite l'intelligenza.

E S.Tommaso lo spiega sia metafisicamente, che psicologicamente, E' una specie di metafisica della psicologia, se volete. E lo spiega molto bene sia metafisicamente che psicologicamente facendo vedere come la volontà, proprio perché è la facoltà del bene<sup>18</sup>, non può avere per oggetto un atto di volontà, ma un altro bene. Quindi, un bene anche soggettivamente parlando diverso dalla volontà, quindi un atto<sup>19</sup>, che non è atto della facoltà volitiva, atto dell'intelletto.

---

<sup>18</sup> Ossia la facoltà per la quale noi possiamo agire bene.

<sup>19</sup> E' l'oggetto della volontà, ossia l'atto dell'intelletto, ossia la visione.

Poi c'è una altra domanda interessante. S.Tommaso si fa delle obiezioni molto serie, oneste. Dice nell'*ad tertium*: se io in tante circostanze ho detto che l'ordine delle cause efficienti corrisponde all'ordine dei fini, non bisogna forse dire che alla volontà, che è il primo movente di tutte le facoltà dell'anima, corrisponda anche l'ultimo fine? La volontà: primo movente, ultimo fine. Risposta: no! Perché si abbia la volizione, prima della volontà, è necessaria ancora la presentazione dell'intelletto.

Tuttavia, lì la cosa si fa molto misteriosa. Adesso non possiamo dilungarci, perché è solo un corollario. Tuttavia non c'è dubbio che, mentre riguardo alla specificazione l'intelletto precede la volontà, tuttavia la volontà, quanto all'esercizio, in qualche modo, *quodammodo*, con un certo finalismo spinge l'intelletto a conoscere. Ciò lo fa non sempre la volontà come facoltà, ma comunque una certa tendenza finalistica, insita anche al limite anche all'intelletto stesso.

Quindi, dice S.Tommaso: va bene, c'è pure quella finalità, ma anche ad essa corrisponde qualcosa, cioè c'è diciamo così questo inizio anche dell'*intelligere* in una specie di volere. Poi non è il volere esplicito della volontà, ma un certo volere al limite appunto insito nella stessa natura dell'intelletto, quello che si potrebbe chiamare con il termine spinoziano *amor Dei intellectualis* o comunque *amor intellectualis veritatis*.

Come dice S.Tommaso, non ci si scandalizza questo fatto, perché effettivamente anche nell'ordine dei fini il *gaudium de veritate*, di cui parla S.Agostino e che tanto piace a S.Bonaventura, è quasi un complemento nell'essenza fisica della beatitudine soggettiva; è quasi un complemento della stessa visione beatifica.

Quindi S.Tommaso non svaluta affatto l'aspetto volitivo; anzi ne fa una perfezione, se volete. Perché? Perché il costitutivo metafisico determina l'essenza, ma la perfezione dell'essenza comporta tutte le sue proprietà, anche quelle aggiunte. Quindi, sotto un certo aspetto c'è un secondario primato della volontà anche in S.Tommaso, nel senso che il *gaudium* è il complemento della visione beatifica. Questo nell'*ad tertium* lo trovate bene appunto affermato.

Adesso vi risparmio tutte le sentenze dei teologi, che non sono facili da distinguere. Però andate a leggere questo nel Ramirez. Veramente egli fa un notevolissimo lavoro anche come storico.

Adesso, invece, affrontiamo l'articolo cinque. La sua tesi è che la beatitudine formale consiste principalmente nell'atto dell'intelletto speculativo e secondariamente nell'atto dell'intelletto pratico. S.Tommaso lo prova questo con due argomenti: anzitutto la perfezione della beatitudine formale, la quale è l'atto più perfetto dell'uomo, della facoltà più perfetta, riguardo all'oggetto più perfetto possibile immaginabile.

Questo già il beato Aristotele lo diceva. La beatitudine è l'atto più perfetto, della facoltà più perfetta, riguardo all'oggetto più perfetto. Ora, abbiamo visto che l'oggetto più perfetto è Dio e l'atto più perfetto è quello dell'intelligenza. Ora, naturalmente l'atto di intelligenza che entra nella visione dell'essenza, della conoscenza quidditativa di ciò che Dio è, non è un atto di intelligenza pratica, checché ne dicano i marxiani, il primato della prassi, i nostri teologi della liberazione. Non è un atto dell'intelligenza pratica,

tanto meno poetica, perchè Dio non è né fattibile, costruibile, né agibile dall'uomo, non è un atto umano, Dio.

Quindi Dio, essendo sommamente una verità in sé immutabile, non può che essere oggetto di quell'intelligenza, che non modifica la verità, ma che si limita a contemplarla come già esistente in se stessa ed immutabile in se stessa. Ebbene, questo è il compito dell'intelligenza speculativa.

Poi c'è un atro argomento, che oggi piace un pochino meno, ma che S.Tommaso mette sempre in rilievo quando parla del primato della vita contemplativa, e dice: invece noi nella prassi, nell'agire, nel agire *ad extra*, insomma, nel modificare in qualche modo la materia esterna, in questo agire, trafficare, eccetera, comunichiamo con le bestie, anche se naturalmente nell'uomo questo agire è anche illuminato dall'intelligenza, quindi dipende da una certa arte, cosa che ovviamente non c'è nelle bestie,

Però, tutto l'agire delle bestie è, sì, al limite, radicalmente immanente, ma formalmente transitivo; non hanno una vita spirituale, in sostanza. Agiscono esteriormente. Quindi, nell'agire pratico l'uomo comunica con gli esseri inferiori, ossia con gli animali. Sappiamo che ci sono tante cose buone in noi in cui comunichiamo con gli esseri inferiori.

Però, la prassi non è la dimensione suprema dell'uomo. L'antropologia tomistica non è quella dell'*homo faber*. Quindi, in sostanza, in questo comunichiamo con gli esseri inferiori. Invece nella dimensione speculativa, contemplativa, nella teoresi insomma, comunichiamo con le intelligenze separate. Gli angeli non agiscono *ad extra*, non hanno neanche le facoltà esecutive per farlo; non hanno mani, piedi, ecceterae.

Quindi, in qualche modo, già questo fatto, che la speculazione, la contemplazione, ci assmila, ci fa assomigliare alle sostanze superiori a noi, depone chiaramente a favore del primato della speculazione. Quindi l'atto perfetto dell'uomo, come quello beatificante, non può che essere l'atto dell'intelligenza speculativa.

Tuttavia, per la beatitudine imperfetta, anche S.Tommaso fa una deroga. Dice cioè che nella beatitudine possibile nella vita presente ovviamente si rende necessaria anche la prassi, cioè non si può vivere come se già fossimo in Paradiso. Su questa terra bisogna realizzare anche quello che ci si richiede sul piano pratico. S.Tommaso non era poi, come dire, così bieco sostenitore reazionario della *scolè*, dell'*otium*.

Tutti i filosofi sono dei grandi amanti dell'*otium*, ma nel senso buono della parola. S.Tommaso ammette anche che c'è bisogno della prassi, del fare. Tuttavia dice che effettivamente il fatto che la beatitudine eterna si compie nell'atto dell'intelligenza speculativa, ci rivela anche nella vita presente come la beatitudine imperfetta principale è quella contemplativa e solo secondariamente anche quella pratica.

Quanto è difficile spiegare all'uomo d'oggi che dovrà contemplare Dio per tutta l'eternità. Mi vien da ridere, ogni tanto, quando anime buone mi dicono: ma, Padre, non ci si annoierà a vedere Dio per tutta l'eternità? Infatti loro sono abituati a sbrigare, a fare, a trafficare. E' quindi una domanda molto esistenziale, come per dire: cosa mi

capiterà lassù, se devo contemplare l'essenza di Dio per tutta l'eternità? Che noia, in sostanza!

Ebbene, stiamo tranquilli, non sarà noioso, perché contemplare l'Essere, che contiene in sé tutte le sfumature dell'essere, miei cari, è qualche cosa di indicibilmente bello. Solo che, vedete, noi, in questo stato di peregrinazione sulla terra, proprio non ci possediamo nella verità del nostro essere umano. E' un guaio, ma è così. Cioè solo per analogia possiamo in qualche modo congetturare quello che veramente siamo e ciò a cui siamo ultimamente destinati. Questo per quanto riguarda la beatitudine formale, che principalmente appunto consiste nella visione speculativa e non già in una prassi o in una poiesi.

La beatitudine non consiste neppure nella considerazione delle scienze speculative. Qui S.Tommaso si fa un po' la domanda riguardo ad alcuni abiti particolari, Abbiamo già visto che è<sup>20</sup> un atto dell'intelletto e dell'intelletto speculativo, nella sua funzione speculativa. Adesso si tratta di vedere di quale abito dell'intelletto speculativo si tratti. Infatti nell'intelletto speculativo, ci sono tanti abiti e tante scienze.

Ora, S.Tommaso dice che non è né la scienza, diciamo così, umana, alla portata dell'uomo, né la scienza delle sostanze separate. Magari ci fosse anche quella, ma non ci è data. E se per assurdo ci fosse data, non sarebbe nemmeno quella la beatitudine formale. Ma è solo la scienza o conoscenza quidditativa di Dio. Questi ultimi tre articoli hanno proprio questa portata.

Allora, anzitutto la beatitudine non consiste nella considerazione delle scienze speculative. E S.Tommaso, dopo aver intellettualisticamente citato le parole S.Giovanni, "questa è la vita eterna, che vedano, che conoscano Te e Colui che hai mandato", adesso cita una autorità, che piacerebbe a S.Bonaventura, antintellettualistica, Ger 9,23: "Non si vanti il saggio della sua saggezza".

Quindi, in sostanza, la scienza umana non è proprio beatificante. Lo sappiamo tutti che non lo è. Certo, ha delle tracce di beatitudine e questo S.Tommaso lo ammetterà nella seconda parte del *corpus articuli*. Egli infatti sempre distingue, e dice che di per sé la beatitudine formale non è la considerazione delle scienze umane; però, nella beatitudine imperfetta di questa vita, le scienze pure realizzano una dimensione beatificante, sia pure imperfettamente, si capisce.

E questo mi pare che sia molto importante, anche per l'*ethos* dello scienziato, perché si tratta di valorizzare, in qualche modo, non solo gli aspetti tecnici della sua scienza, ma anche proprio mettere in rilievo l'aspetto contemplativo. Scoprire una bella equazione, che descrive proprio in maniera sintetica una legge di natura, è proprio anche un piacere contemplativo.

E questo purtroppo la scienza moderna non lo mette sufficientemente in rilievo. Ma, sbaglia in questo. Di nuovo è per questo che essa è così triste, mentre sarebbe più allegra se mettesse in rilievo proprio questa vera beatitudine, che non può che essere contemplativa.

---

<sup>20</sup> Si riferisce alla beatitudine.

Invece, per quanto riguarda ovviamente l'essenza stessa della beatitudine formale, la considerazione delle scienze umane, cioè acquisibili dall'uomo, non entra nell'essenza, nemmeno fisica della beatitudine perfetta. Perché, questo? Perché, quell'articolo merita molto di essere letto. Adesso io posso solo sintetizzarlo, perché purtroppo, anche qui, (?)

S. Tommaso ci spiega come la stessa metafisica umana, che è la scienza suprema, ci dà una conoscenza dell'ente, in quanto ente e dell'essere dello stesso *actus essendi*, solo così come è conoscibile alla luce dei sensi, per astrazione dai sensi. Vedete come è imperfetta la nostra metafisica. E' quello che abbiamo di più grande e di più bello. Tuttavia è sempre legata alla conoscenza delle cose sensibili.

E quindi noi non possiamo conoscere se non l'essere astrabile dalle cose sensibili, cioè non lo conosciamo non quidditativamente, o per essenza, ma ancora e solo analogicamente. Sì, la nostra intelligenza, insomma, vuole come oggetto ultimo, pensare quidditativamente l'atto di essere, ma in quanto si appoggia alla conoscenza delle cose sensibili, nel chiaroscuro, direbbe Padre Garrigou-Lagrange dell'analogia.

Ed è per questo che la scienza non ci dà quella notizia soddisfacente dell'essere, che potrebbe essere beatificante appunto dell'anima umana. Per di più, S. Tommaso dice che gli oggetti della nostra intelligenza, che poi sono le quiddità delle cose sensibili o materiali, sono in grado di perfezionare l'intelligenza non per se stesse, ma in quanto, pur essendo infinitamente inferiori all'uomo rispetto all'intelligenza, come facoltà spirituale, sono partecipi di una intellettualità superiore.

Molto curiosa questa affermazione, ma è vera. Guardate che quando noi conosciamo delle cose inferiori rispetto a noi, il legno, per esempio, se io conosco una cosa di questo tipo, chiaramente in qualche modo conferisco a questa cosa un essere più nobile nella mia intelligenza di quanto non ne abbia in se stessa, nella sua fisicità.

Quindi la mia intelligenza non si arricchisce nel conoscere l'inferiore rispetto a sé; si arricchirebbe però in un caso, cioè che io non conoscessi la forma del legno, in quanto si realizza nella materia, ma se io conoscessi l'essenza del legno, la lignità quasi platonica, quella essenza, che solo Dio può creare. Qui c'è un punto metafisico molto importante, cioè, in qualche modo, voi sapete che le forme inerenti alla materia *sunt fluctuantes in materia*, dice S. Alberto Magno. Mi piace quella parola *fluctuantes*, cioè fluttuano nella materia.

Quindi un albero genera un altro albero, eccetera; la materia prima assume diverse forme. Tuttavia la forma dell'albero, in quanto tale, non è nella materia. Faccio un esempio: l'albero generante, che cosa genera? Non l'alberità. Genera solo la forma dell'albero in quell'altro individuo albero: forma nella materia, non forma in sé. Chi genera la forma? Nessuno la genera, perché non è generabile, ma essa è creata. Chi la crea è Dio. Anche le forme materiali in sé sono create da Dio.

Quello che è generabile non è né la materia né la forma, ma solo la forma nella materia. Il sinolo. Quindi, in fondo, se ci pensate bene, ovviamente le sostanze angeliche, le sostanze separate e l'anima umana, sono solo creabili, non generabili. Ma

è solo creabile anche persino la forma di un albero, non certo la forma in quanto inerisce alla materia, ma la forma in se stessa.

E penso che S.Tommaso abbia avuto in mente questo quando scriveva queste righe, cioè dicendo che, in qualche modo, anche la cosa materiale può arricchire l'intelligenza purché sia partecipe di qualche cosa di più alto rispetto a sé. Oppure, se volete, appunto il detto tomistico a questo riguardo è *opus naturae est opus intelligentiae*. Cioè la natura in sé, la natura materiale, è meno dell'intelligenza umana, ma l'intelletto che ha creato la natura è superiore infinitamente alla nostra intelligenza.

Sicché c'è un duplice aspetto. Uno, sotto il quale l'intelligenza decade dalla sua dignità conoscendo le cose materiali e un altro sotto il quale l'intelligenza si arricchisce, delle cose materiali, ma solo in quanto esse sono partecipi di qualcosa che le supera, il che in ultima analisi è ancora Dio.

Quindi, S.Tommaso dice che, per quanto riguarda le cose materiali in sé, quelle che sono accessibili alla conoscenza delle scienze acquisibili appunto dall'uomo, non possono costituire la scienza beatificante.

La beatitudine formale non consiste nemmeno nella contemplazione degli angeli. Abbiamo ancora cinque minuti, rassicuratevi voi altri. Dunque proseguiremo la questione. Notate, che adesso le cose sono relativamente molto facili. Nel senso che, come dice S.Tommaso, noi, per sfortuna nostra non contempliamo gli angioletti, a meno che non capiti qualcosa di patologico. Oppure di mistico, bisogna pure aggiungere anche quello. Ma comunque di per sé non vediamo gli angioletti.

E allora, però, se dovesse capitare, si tratterebbe anche in questo caso della conoscenza di sostanze separate, che poi sarebbe in qualche modo la conoscenza proporzionata non allo stato naturale del composto anima e corpo, ma allo stato sempre naturale, non soprannaturale, dell'anima separata. Se nella vita non ci fosse il fine soprannaturale, questa sarebbe la beatitudine, cioè avere l'anima separata e vedere l'essenza dell'anima e tramite essa, in qualche modo, analogicamente, Dio e le sostanze separate, cioè gli angeli.

Nemmeno in questo consiste l'ultima beatitudine. Perché? Per il motivo che noi vogliamo la visione quidditativa, ossia di quella quiddità, che è l'essere<sup>21</sup>. Cioè l'ente in quanto è ente, il che in ultima analisi è l'essere stesso. Perché l'ente, in quanto è ente, è ciò che ha l'essere *quocumque modo*. Ora, l'ente in particolare, è l'ente limitato dalle differenze potenziali. L'ente, in quanto è ente, al limite, è l'ente puramente attuale. E' lo stesso essere. Però l'essere comunicabile.

Quindi bisogna distinguere tra l'essere comune, che coincide al limite con l'ente in quanto è ente - dico coincide al limite, perché non è la stessa cosa -, e l'ente<sup>22</sup> di per sé sussistente, che è l'atto sussistente di essere, che è Dio. Non è la stessa cosa. Ora, noi vogliamo contemplare l'essere nella quiddità dell'essere. Questo ci è dato solo nel vero, che a sua volta è il vero fontale, vero infinito, vero che coincide ancora con la pienezza

---

<sup>21</sup> S'intende l'essere divino.

<sup>22</sup> Essere.

dell'infinito atto d'essere, dato che la disposizione delle cose nella verità è uguale a quella nell'essere,

Quindi, siccome gli angeli ovviamente hanno un'essenza potenziale rispetto all'essere, la loro quiddità, la loro essenza non è il loro essere, quindi hanno un essere partecipato e limitato, perciò nemmeno vedere gli angeli è per l'uomo l'oggetto di ultima beatitudine. Certo poi che in una beatitudine imperfetta ci accontenteremo molto volentieri anche di questo. Invece, per quanto riguarda l'ultimo articolo, S. Tommaso riassume un po' tutto e annuncia la sua tesi. E cioè che la beatitudine formale non può consistere in nessun altro atto di visione se non nella visione della stessa divina essenza. E lo spiega tramite la *vexata quaestio* del *desiderium naturale hominis videndi Dei essentiam*. Cioè, in qualche modo, vedete, l'uomo ha la conoscenza dell'esistenza di Dio.

S. Tommaso è un grande cattolico, diciamo così pure, cosicché, prima ancora del Concilio Vaticano I, ci crede ai *praeambula fidei*, ossia a quelle verità che razionalmente, con la ragione naturale, si possono conoscere rispetto a Dio. Quindi, noi conosciamo apoditticamente, dimostrativamente l'esistenza di Dio.

Ora, noi conosciamo l'esistenza di Dio, ma senza conoscerne l'essenza. L'avete ben visto in filosofia, in teodicea. La dimostrazione dell'esistenza di Dio, certo si basa su di una definizione, ma non sulla definizione quidditativa, reale; si basa su di una definizione nominale, che è quanto basta per affermare l'esistenza di un oggetto; ma non basta per spiegare a priori le sue proprietà.

Quindi, in qualche modo, là, dice S. Tommaso, dove c'è la conoscenza della causa partendo dall'effetto, si sa che, dato l'effetto, la causa deve esistere. Proprio apoditticamente c'è la certezza dell'esistenza della causa. Però sorge il desiderio di conoscere che cosa è, cioè la quiddità, l'essenza della causa stessa. Questo in tutte le cose scientifiche.

S. Tommaso dice, con Aristotele, che questo è il motore della scienza, questa *admiratio*, questo meravigliarsi. Gli Antichi, quando vedevano le eclissi del sole, vedevano il sole che spariva dal cielo. A tutta prima fu una cosa orribile, tremenda. Che cosa succede, qua? La notte in pieno giorno!

Un poco alla volta, sapendo che ci doveva pure essere una causa, si cominciò a dire: non è pensabile che il dio *Helios*, sia scomparso per qualche incognita ragione. No, bisognava spiegare naturalmente perchè il sole si oscura. Quindi ci sarà pure una causa. Ecco che allora, gli astronomi furono mossi a indagare, supponendo che qualche causa pure ci doveva essere; si sono mossi a indagare quale poi fosse quella causa, così da determinarne la natura.

Ora, anche il nostro intelletto, finchè non conosce ciò che Dio è, sapendo tuttavia che Dio deve esserci, rimane inquieto, come dice S. Agostino, finchè il suo cuore non riposi in Dio. Adesso naturalmente questo desiderio naturale va spiegato in maniera molto ortodossa. Non posso farvi tutto l'*escursus* su questo.

Scusate, adesso bisogna che me la prenda, oltre che con Rahner, anche con l'eminentissimo Padre ascrivito al Sacro Collegio dei Cardinali, Henri De Lubac. Questa



volta, la spina nel mio cuore di teologo tomista viene dal libro del De Lubac *Il Mistero del soprannaturale*. Conoscete forse quel libro edito anche qui a Bologna, mi pare dall'editrice Mulino. Ora, il De Lubac sostiene praticamente, che bello! Che S.Tommaso sarebbe il vero esistenzialista, Cioè dice in sostanza che la beatitudine naturalmente desiderata dall'uomo, non è realizzabile se non soprannaturalmente. Quindi, la natura esige la soprannatura.

E' grave, perché allora, la grazia non è più grazia. Diventa una esigenza della natura e quindi bisogna pure scomodare le antipatiche distinzioni scolastiche, che saranno antipatiche fin che si vuole, ma sono scientificamente le uniche attendibili, al di là dei patemi esistenzialistici.

E quindi bisogna dire che questo *desiderium naturale* c'è nell'uomo, però è un desiderio che, radicato nella natura umana, in qualche modo non obbliga Dio a donare all'uomo un appagamento di quel desiderio, come se fosse dovuto alla natura dell'uomo. Bisogna mettere d'accordo queste due esigenze.

Allora, io, sapete, nonostante tutto, sono ancora del parere del vecchio confratello Domingo Bañez, il quale dice che questo desiderio naturale ovviamente è un desiderio condizionato e in fondo velleitario. Cioè l'uomo<sup>23</sup> desidera con forza, con veemenza questa cosa. Io desidero al di sopra di tutte le cose, vedere l'essenza di Dio. Però, con altrettanta lucidità, che Dio me la mantenga, so benissimo che solo Dio mi potrà dare questa grazia.

Quindi nel contempo lo desidero, ma lo desidero a condizione che il Signore voglia darmela. Sennò, proprio peccerei con il peccato delle origini, cioè vorrei impossessarmi della conoscenza di Dio al di là della volontà di Dio, *per rapinam*, dice S.Anselmo. Invece noi dobbiamo riceverla *per gratiam*, vero, cari figlioletti? E allora tanti auguri di santità e ci vediamo ancora il prossimo martedì.

*Nel nome del Padre e ....  
Amen.*

*Ti rendiamo grazie ...  
Amen.*

*Nel nome del Padre e ....  
Amen.*

Grazie. Arrivederci.

---

<sup>23</sup> Saggio.