

GIOVANNI GRANDI



RICERCA

FELICITÀ E BEATITUDINE

IL DESIDERIO DELL'UOMO TRA VITA BUONA E SALVEZZA
NEL «DE BEATITUDINE» DI TOMMASO D'AQUINO

EDIZIONI MEUDON
CENTRO STUDI JACQUES MARITAIN

COLLANA
«RICERCA»

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia
dell'Università degli Studi di Padova,
con fondi di ricerca PRIN MIUR 2007 nell'ambito del progetto:
Natura, naturalismo e universalità etica

AUTORE: Giovanni Grandi
TITOLO: Felicità e Beatitudine
SOTTOTITOLO: Il desiderio dell'uomo tra vita buona e salvezza
nel «De beatitudine» di Tommaso d'Aquino
COLLANA: Ricerca
FORMATO: 21 cm
PAGINE: 174
COPERTINA: Graphil - Trieste
IMPAGINAZIONE: F&G Prontostampa - Trieste
STAMPA: Global Print - Gorgonzola (MI)
ISBN: 978-88-904287-7-7
PRIMA EDIZIONE: ottobre 2010

© 2010 Edizioni Meudon
Centro Studi Jacques Maritain
Portogruaro (VE), via del Seminario, 19
www.edizionimeudon.eu
centrostudi@maritain.eu
tel. 0421 760323 - fax 0421 74653

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della legge n. 633 del 22.04.1941. All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means including information storage and retrieval systems without permission in writing from the publisher, except by a reviewer who may quote brief passages in a review.

GIOVANNI GRANDI

FELICITÀ E BEATITUDINE

IL DESIDERIO DELL'UOMO TRA VITA BUONA E SALVEZZA
NEL «DE BEATITUDINE» DI TOMMASO D'AQUINO

EDIZIONI MEUDON
CENTRO STUDI JACQUES MARITAIN

INTRODUZIONE

«Se pur il dire che la felicità è il sommo bene sembra qualcosa di ormai concordato, tuttavia si sente il bisogno che sia ancor detto qualcosa di più preciso intorno alla sua natura»¹. Sono passati più di due millenni da quando Aristotele ha lasciato questa concisa annotazione, eppure non si può certo dire che abbia perso di attualità. Soltanto a scorrere le ripubblicazioni della letteratura classica² e le proposte di tipo divulgativo³ ci si rende immediatamente conto di come il tema della ricerca della felicità continui ad appassionare l'umanità, essendo una questione antropologica di primario interesse, e questo al di là delle idee più definite che possono essere messe in campo – quel «qualcosa di più preciso» a cui si riferiva il maestro greco.

La ricerca della felicità è l'asse centrale di quelle prospettive morali che aderiscono al *work in progress* avviato da Aristotele; decifrare (filosoficamente) il significato di «felicità» significa elaborare le categorie fondamentali attorno a cui si struttura il complesso della riflessione sull'agire dell'uomo.

La tradizione del pensiero cristiano ha accostato fin dai suoi esordi questo problema, intravedendo nella domanda di felicità una domanda

¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I (A), 7, 1097 b 22-24.

² Nel 2010 hanno trovato rinnovata attenzione diversi classici, a partire dal *De beatitudine* della *Summa Theologiae* di TOMMASO D'AQUINO, tr. it.: *La felicità*, Bompiani, Milano, ma poi diffusamente gli scritti di EPICURO: *La felicità*, Newton Compton, Roma, *Lettera sulla felicità. Massime capitali*, La Vita Felice, Milano e *La felicità duratura*, Mondadori, Milano; e ancora SENECA, *La vita felice*, La Vita Felice, Milano, segnalando anche A. SCHOPENHAUER, *Sulla felicità e sul dolore*, Piano B, Prato.

³ Per recensire alcuni tra i titoli del solo mercato italiano del 2010 si potrebbero ricordare P. AMAR, *Psicologia per manager. Per essere più efficaci sul lavoro, per relazionarsi meglio con gli altri, per essere più felici*, Franco Angeli, Milano; C. ANDRÉ, *Imperfetti e felici*, TEA, Milano; S. BARTOLINI, *Manifesto per la felicità. Come passare dalla società del ben-avere a quella del benessere*, Donzelli, Roma; E. BIANCHI, *Le vie della felicità. Gesù e le beatitudini*, Rizzoli, Milano; M. LUGARI, *La felicità del laico*, Il Fiorino, Modena; R. HARRIS, *La trappola della felicità. Come smettere di tormentarsi e iniziare a vivere*, Centro Studi Erickson, Trento; P. MURRAY, *Il vino nuovo. Della spiritualità domenicana: una bevanda chiamata felicità*, ESD-Edizioni Studio Domenicano, Bologna.

di salvezza ben compatibile con la «risposta» offerta dalla Rivelazione. Il nucleo generativo tanto dell'esperienza quanto successivamente della riflessione cristiana è il mistero della Pasqua e l'annuncio della risurrezione di Cristo, *eu-angelion*, buona notizia quanto al destino ultimo di ogni uomo. È un annuncio che suppone un desiderio di vittoria sulla morte, che appare quantomeno compatibile con quello di una *vita buona* e che *forse* ne è un implicito sviluppo, lì dove l'idea di una vita buona destinata a tornare al nulla ed alla dissoluzione del sé dovesse fare problema.

Pensare la soddisfazione e la bellezza nella vita *pensando* al contempo la salvezza dalla morte diventa, pur con tutte le cautele di ogni affermazione categorica, *il* problema dei cristiani; se si vuole: *degli intellettuali* cristiani.

Il fatto che il pensare cristiano si sia trovato fin da principio a dover elaborare la distinzione e la ricomposizione tra *felicità* e *beatitudine* – queste sono di fatto le nozioni in causa – non significa naturalmente che il problema sia un'esclusiva di questa tradizione. Al contrario, specialmente nell'orizzonte della contemporaneità, più voci si sono levate nel ritornare a ragionare sulla vita presente *di fronte* alla morte, ora fronteggiandola come evento che pone fine all'esistenza, ora come simbolo eminente di tutto il registro delle fragilità che caratterizzano l'umano. Il limite rappresentato dalla morte ha portato spesso a ridisegnare il volto o i volti della felicità consentita all'uomo: la *quaestio de felicitate* e il problema della morte si intrecciano, facendo emergere l'inquietudine di fondo dell'animo umano. Come scriveva Jacques Maritain, «due cose esistono in cui la nostra natura non ha la forza di credere: la morte, che vediamo, e la perfetta felicità, che non vediamo»⁴.

In tempi ancor più recenti ha iniziato a svilupparsi una riflessione antropologica che in un certo modo riapre persino la questione del limite: perché limitarsi – sia concessa la ridondanza, non peraltro fuori luogo – a registrare un punto di invalicabilità in base a cui ripensare la felicità? La morte stessa non potrebbe essere vinta con l'ausilio della tecnologia applicata all'umano?

⁴ J. MARITAIN, *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*, Éditions Gallimard, Paris 1960; tr. it.: *La filosofia morale*, Morcelliana, Brescia 1999⁵, p. 98.

In attesa di mettere alla prova questi orizzonti, il desiderio di vittoria sulla morte (che non è tolta) e il desiderio di rendere soddisfacente la vita nel tempo presente continuano ad essere straordinariamente intrecciati ed a chiedere risposta.

Questo studio propone una incursione in uno dei testi della tradizione cristiana che maggiormente ha stimolato il pensare in proposito, ovvero la sezione «De beatitudine» della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino (*Prima secundae, quaestiones* 1-5). Si tratta di una incursione molto simile ad una lettura commentata, quasi in omaggio al metodo della *Sententia* lungamente praticato nella stagione scolastica⁵.

Lottica con cui viene proposta questa lettura rimane tuttavia quella di una indagine antropologico-morale, dunque al centro dell'attenzione vi è il processo di raffinamento concettuale riservato alle due nozioni in questione, *felicitas* e *beatitudo* e soprattutto la soluzione di connessione tra i due orizzonti problematici che esse richiamano e rappresentano.

Nel condurre l'analisi è parso utile documentare una evoluzione delle posizioni del *De beatitudine* rispetto alle opere precedenti – in particolare il *Commento alle Sentenze* e la *Summa Contra Gentiles* –, nelle quali il rapporto tra la *quaestio de felicitate* e la *quaestio de beatitudine* risultava risolto in maniera alquanto diversa. Ne sono emersi – come si proverà a

⁵ L'opzione per questo metodo risponde anche ad una oggettiva scarsità di studi settoriali recenti sul tema del rapporto tra *felicitas* e *beatitudo*: a trattarne esplicitamente e non nel quadro di altri intenti è soltanto GARFAGNINI (Cfr. *Tommaso tra felicità e beatitudine*, in *La felicità nel Medioevo*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2005, pp. 313-323). In effetti, pur essendo il *De beatitudine* un riferimento estremamente frequente, la maggior parte delle rivisitazioni o lo ritrova come premessa per ulteriori sviluppi – e dunque lo tratta piuttosto superficialmente – oppure lo affronta nel quadro di ipotesi ermeneutiche di altro tipo rispetto a quella qui proposta. Ad esempio, ma è appunto una traccia che qui non si è inteso seguire, non mancano gli studi che si impegnano nel tentativo di distinguere in Tommaso il *filosofico* ed il *teologico*. Da questo punto di vista è evidente che il confronto con Aristotele offerto dal trattato *De beatitudine* è una fonte di prima importanza. Lungo questo tracciato si troveranno, tra gli altri, alcuni studi di G. ABBÀ, D.M. GALLAGHER, R. LEONHARDT, W. KLUXEN, R. McINERNEY. Tema prossimo al precedente ed anche piuttosto esplorato è quello del «desiderium naturale videndi Deum» (Cfr. ad. es. C. VAN DORST, L.B. GILLON, G.J. GUSTAFSON, J. LAPORTA, J.-P. TORRELL) ma anche in questo caso il centro dell'attenzione risulta essere diverso. Queste linee vengono in ogni caso tenute presenti e vi si fa ricorso lì dove possono effettivamente essere accostate nello sviluppo del tema in oggetto di questo studio.

mostrare – due distinti modelli teorici nel pensare la specificità e poi il nesso tra le due declinazioni del desiderio dell'uomo, essendo il secondo (quello appunto impiegato nella *Summa Theologiae*) più soddisfacente, quantomeno – parrebbe di poter dire – ad avviso di Tommaso.

La possibilità di mettere a fuoco due modelli, o meglio due *paradigmi* nel pensare la distinzione e il legame tra felicità e beatitudine risulta particolarmente interessante proprio da un punto di vista antropologico: ne emergono non solo modi diversi di intendere l'intenzionalità profonda dell'agire, ma anche di concepire – con riferimento ad una prospettiva cristiana – il rapporto tra la dimensione *spirituale* e quella *temporale* (per usare qui una celebre distinzione maritainiana⁶) e questo proprio in ordine alla sfera morale.

Ai fini di una migliore comprensione del percorso è utile anticipare già in sede introduttiva una schematizzazione di massima del quadro teorico che verrà emergendo.

Il primo modello prevede che i due orizzonti si fondono in realtà in un *unicum*: la domanda di soddisfazione nella vita (il desiderio di una *vita buona*) intenziona il medesimo della domanda di salvezza dalla morte. Ciò che costituisce la differenza specifica tra felicità e beatitudine è quella che si potrebbe chiamare una «funzione di eternità»: la beatitudine viene pensata essenzialmente come una felicità eternizzata.

Questa prima impostazione è caratterizzata da alcuni aspetti importanti.

Anzitutto si basa su uno schema logico: l'uomo desidera la felicità, ma ne sperimenta la precarietà; talvolta persino si dibatte nel suo esatto contrario, l'infelicità, causata ora dalle proprie scelte improvvide, ora – più spesso forse – dall'avversa fortuna e dall'infausto concatenarsi di eventi di per sé incontrollabili e imprevedibili. Talvolta ancora *l'inferno sono gli altri*, con le loro scelte, con la loro forza prepotente: anche la Scrittura antica non ha esitato a meditare le sofferenze del giusto incolpevole, sia procurate dagli «empi», come lamentano i Salmi, sia procurate dagli eventi e permesse da Dio stesso, come narra la vicenda di Giobbe.

⁶ J. Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Aubier, Paris 1936; tr. it.: *Umanesimo Integrale*, Borla, Roma 1980, in particolare pp. 307-317.

A chi avvertisse l'assurdità di tutto questo, e pensasse che in fondo i conti non tornano in un desiderio di felicità così potente da movimentare una vita, e così deludente nel rimanere costantemente frustrato, è proposta l'idea che l'assurdo è tolto proprio nel concepire un'«altra vita». Dio è colui che assicura un'altra vita, e diventa in questo modo il garante della felicità, in particolare della felicità che manca o che è mancata. Il ragionare di Kant non è, in fondo, così lontano da questa prospettiva: l'eternità è il luogo ove il giusto riceve dal Dio giudice il proprio premio e viene così ripianato ciò che è stato mal bilanciato nel tempo.

Questa prospettiva include un modo specifico di concepire la morte. La morte è inequivocabilmente tematizzata come un *evento*, l'evento che pone fine – sia concesso esprimersi in questo modo – alla parabola bio-esistenziale⁷ che si distende nel tempo. Al di qua della morte c'è *questa* vita, al di là si postula esserci un'altra vita. La sostanza di queste due vite viene concepita come essenzialmente la stessa, secondo un preciso modo di intendere il rapporto tra l'«imperfetto» e il «perfetto»: l'imperfetto è il manchevole ed il precario, il perfetto è il completo – il *fulfilled* – e lo stabile.

Si può dire che nel pensare la relazione tra la domanda di felicità e la domanda di salvezza⁸ è fatto valere il paradigma del «completamento»: ciò che le soddisfa entrambe è il medesimo, ma la *misura* è diversa. La misura manchevole di *questa* vita invoca la misura piena, che sarà colmata nell'*altra* vita.

La trascrizione formale di questa prospettiva è quella che annuncia che la felicità *completata* – dunque *completa* ossia *perfetta*: la *beatitudine* – si trova soltanto in Dio. Dio è garante della felicità, ospita la perfezione della felicità ed è *perciò* Egli stesso il massimo – *summum bonum* – che

⁷ L'idea della parabola vale per rammentare la fisiologia della dimensione fisica, che prevede crescita, maturazione, declino e morte e per rilevare una asimmetria con l'evoluzione della dimensione interiore o spirituale che contempla – almeno nelle attese di ogni sapienza – un crescendo in maturazione e saggezza, eventualmente ostacolato negli ultimi tempi dall'insorgere di patologie o infermità legate alla degenerazione del biologico. Cfr. anche il *Glossario* in appendice allo studio.

⁸ In generale le locuzioni «domanda di beatitudine» e «domanda di salvezza» verranno utilizzate come equivalenti, più spesso verrà preferita la seconda perché più immediata proprio nel rammentare che si tratta di una domanda che tematizza – pur con le variazioni che si vedranno – il problema della morte.

l'uomo può desiderare ed a cui può rivolgersi. Il linguaggio dell'*eccellenza* – che è pur sempre una funzione comparativa, per quanto di fine scala – così come l'analisi dell'*insufficienza* della felicità mondana, esprime l'idea che felicità e beatitudine siano appunto dello stesso genere, diverse tuttavia per misura. Se poi si tratta di pensare più specificamente la beatitudine la si potrà concepire di conseguenza in due modi, all'interno del paradigma del completamento: o come l'espansione infinita della migliore tra le esperienze di felicità di questa vita, oppure come l'espansione infinita di tutti i volti che la felicità ha assunto instabilmente nel tempo⁹.

A questo modello, caratterizzato da uno schema piuttosto lineare, se ne affianca un secondo, elaborato a partire dal dubbio che la beatitudine, se esprime (come di fatto esprime) la condizione dell'uomo in relazione con Dio, possa essere effettivamente il medesimo della felicità sperimentabile nel rapporto con le realtà temporali.

Il secondo modo di pensare i due orizzonti si organizza allora attorno all'idea che felicità e salvezza costituiscano due centri di attrazione del desiderio diversi tra loro per *genere* e non per *grado* di realizzazione, come invece il perfetto sta all'imperfetto secondo il paradigma del completamento.

Si assume cioè che l'uomo, elaborando queste due domande (di felicità e di salvezza), non cerchi in realtà la stessa cosa, ma cerchi *sia* una risposta al desiderio di soddisfazione nel tempo, *sia* una risposta al desiderio di veder custodita la propria identità dalla dissoluzione. L'uomo cerca (o può cercare) *sia* la felicità temporale, *sia* la beatitudine, senza che trovare l'una significhi necessariamente ottenere l'altra. In un certo senso si potrebbe inferire che trovare la felicità non significa aver trovato una beatitudine *minor*, caparra della beatitudine *maior*, né che viceversa trovare la beatitudine significhi disporre di una conseguente «ricetta» per trovare la felicità terrena.

Il desiderio dell'uomo ha dunque due lati, tra loro irriducibili: *vita buona* e *salvezza* non sono il medesimo.

⁹ Si direbbe essere questa l'idea di Kant: «la felicità è l'appagamento di tutte le nostre inclinazioni, (sia *extensive*, riguardo alla loro molteplicità, sia *intensive*, rispetto al grado, sia anche *protensive*, rispetto alla durata)». Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura* (1781,1787), Dottrina trascendentale del metodo, Cap. II, Sez. II; tr. it. di G. COLLI, Adelphi, Milano 2004⁴, p. 786.

Dal punto di vista lessicale, rimane che la beatitudine la si trova soltanto in Dio. *Soltanto un Dio può salvare*. Eppure in questa seconda prospettiva Dio non è il garante della felicità, né la beatitudine – l'essere in relazione con Dio – può essere concepita al modo di una felicità eternizzata. Certamente, in modo del tutto colloquiale si potrà ancora dire che la beatitudine è il *massimo* della felicità, ma sapendo di non esprimersi in quel senso *proprio* supposto dal paradigma del completamento.

Se però la domanda di salvezza non è in primo luogo concepibile come un desiderio di completamento di ciò che si è già sperimentato nelle realtà del tempo o di risarcimento di ciò che è mancato o che è stato tolto, occorre trovare un altro modo per pensarla, un modo che tuttavia non abbandoni a se stessa la domanda di felicità, in una distinzione di generi priva di nessi. Resta che *simul stant et simul cadunt*, ma è tolta la coincidenza essenziale.

Un modo per iniziare a pensare le cose altrimenti – ed è precisamente l'itinerario sviluppato da Tommaso – consiste anzitutto nel concepire diversamente la morte: non più solo come un *evento terminale* dell'esistenza (che rimane, naturalmente, ma che viene pensato come terminale di una *forma* dell'esistenza e non dell'esistenza *tout-court*), ma in primo luogo come una *condizione* dell'esistere temporale. Una condizione di agonia interiore che riguarda l'uomo che vive nella storia, una condizione da cui l'uomo desidera (necessariamente?) essere liberato; si potrebbe parlare dunque di una *condizione spirituale*. La *morte spirituale* è la condizione in cui per lo più l'uomo si trova, e di fronte a cui si profila una condizione possibile e alternativa di *vita spirituale*, nel tempo e oltre il tempo. In quest'ottica si ritrovano le immagini più tipiche (paoline) del messaggio cristiano: l'uomo carnale e l'uomo spirituale, l'uomo vecchio e l'uomo nuovo, la vita nel peccato e la vita nella grazia... tutte immagini, si osservi, che non hanno come linea di cesura l'*evento terminale* della morte fisica, ma che alludono ad un *passaggio* – Pasqua, nel senso etimologico – anzitutto di ordine interiore e spirituale, un passaggio che accade nel tempo e che tuttavia si compie al di là del tempo (già/non-ancora). Il tempo stesso è la dimensione in cui si distende una *historia salutis*, che è qualcosa di *diverso* da una *historia felicitatis*: l'una non sta all'altra al modo del perfetto rispetto all'imperfetto.

La diversità di genere dei due discorsi implica sviluppi diversi, soprattutto nel pensare il rapporto tra i due orizzonti e le rispettive specificità.

Anzitutto: la relazione con Dio – come risposta alla domanda di salvezza – non si sovrappone alla relazione con tutte quelle realtà che soddisfano la domanda di felicità (cioè di vita buona, gustosa o quantomeno soddisfacente) escludendole; nel distendersi di una ricerca si articola anche l'altra, con reciproche influenze che tuttavia non possono essere lette secondo il paradigma del completamento. Nell'unità dell'azione dell'uomo nel tempo si compone una duplice intenzionalità del desiderio, che potrebbe piuttosto essere esplorata alla luce del paradigma della «coimplicazione»; i due livelli non sono affatto indifferenti l'uno rispetto all'altro: sperimentare la felicità può essere una *via* per rinforzare la relazione con Dio – ma non si può escludere che possa sortire anche il risultato opposto –; d'altra parte, la relazione ritrovata con Dio introduce anche un rapporto progressivamente diverso con le realtà del tempo: la salvezza accade in ciò che passa nel tempo e l'uomo salvato agisce storicamente nella luce di una novità di vita. Eppure questo non significa essere al riparo da tutto ciò che causa infelicità.

Pensare diversamente felicità e beatitudine significa quantomeno non attendersi felicità da ciò (o da Colui) che offre salvezza e non chiedere salvezza a ciò che può procurare semplicemente felicità. Indubbiamente pensare la coimplicazione è più complesso che non pensare il completamento.

Si potrebbe in un certo senso dire che un percorso (coimplicazione) punta sul *distinguere per unire*, l'altro sul *rifondere per unire* (completamento): già tuttavia la schematizzazione appena proposta è sufficientemente rude e certo non si tratta di precipitarsi a cristallizzarla in una formula.

L'alternativa tra le due possibili impostazioni e la preferibilità della seconda, suggerita da Tommaso, è il cuore teorico che emerge da questo studio: pensare felicità e beatitudine come essenzialmente diverse e riconoscere una duplicità del desiderio, offre maggiori possibilità di penetrazione nell'analisi dell'esperienza umana. La prospettiva teorica si intreccia comprensibilmente con una proposta di ermeneutica della lezione tommasiana, tuttavia occorre guardarsi dall'attribuire a questa ricerca intenti di ordine filologico¹⁰; semmai si tratta di ipotesi offerte al filologo ed al

¹⁰ Del resto come non ricordare che la straordinaria ricchezza della lezione tommasiana di per sé suscita possibilità diverse di interpretazione, anche a causa dei motivi diversi, tratti da diverse tradizioni, che vengono ad intrecciarsi nel testo dell'Aquinata: «l'ambivalenza del suo

medievista per poter essere saggiate *anche* da un punto di vista diverso da quello del moralista o filosofo morale che dir si voglia.

La presentazione del lavoro seguirà questo andamento. Una prima parte sarà dedicata al rinvenimento, nel lascito di Tommaso, di un modo di intendere il rapporto tra *felicitas* e *beatitudo* secondo il paradigma del completamento e dunque – pur con tutte le precauzioni del caso – secondo la prima modalità sopra schematizzata. Si tratterà pertanto di ritrovare anzitutto i luoghi aristotelici dell'*Etica Nicomachea* che costituiscono l'imprecindibile e costante riferimento per la riflessione tommasiana. Quindi si tratterà di evidenziare i passaggi del *Commento alle Sentenze* e della *Summa Contra Gentiles* in cui emerge l'impiego del suddetto paradigma. Si dirà allora che *felicitas imperfecta* e *beatitudo imperfecta* vengono assunte fondamentalmente come nozioni omologhe, ed allo stesso modo *felicitas perfecta* e *beatitudo perfecta*.

Una seconda parte sarà deputata a rintracciare elementi utili per proporre un cambiamento di paradigma. In questo passaggio si cercherà di portare all'attenzione le implicazioni dell'intendere la morte anzitutto come *condizione* spirituale di separazione da Dio e solo più marginalmente come *evento* che pone fine alla parabola di vita bio-esistenziale. Il commento al «Discorso della Montagna» del *Vangelo di Matteo*, quello alla *Lettera ai Romani* ed alla *Seconda lettera ai Corinzi*, anche per motivi cronologici, costituiranno i materiali di questa sezione. Ne emergeranno elementi utili per precisare il senso del paradigma della coimplicazione.

Una terza parte affronterà, attraverso l'ipotesi del nuovo paradigma, tanto il commento all'*Etica Nicomachea* – la *Sententia Libri Ethicorum*, – quanto la sezione *De beatitudine* della *Prima secundae* della *Summa Theologiae*, cercando di far emergere il fatto che nella prima Tommaso

pensiero – scriveva già De Lubac – in equilibrio instabile, motivo stesso della sua ricchezza, spiega il fatto che possa essere interpretato successivamente in modi diversi». Cfr. H. DE LUBAC, *Surnaturel: Etudes Historiques*, Aubier, Paris 1946, p. 435. A questo proposito si potrà anche tener presente la prospettiva di accostamento all'opera tommasiana secondo una «ermeneutica generativa» proposta da E. Tourpe, che peraltro pare molto vicina allo spirito della «philosophia perennis» intesa in senso non cristallizzato. Cfr. E. TOURPE, *Du Thomas historique au meta-thomisme spéculatif*, in P. VAN GEEST, H. GORIS, C. LEGET, (a cura di) Thomas Instituut Utrecht - Peeters Leuven 2002, p. 301-302.

riconosca essere a tema la *felicitas* mentre nella seconda proponga di portare al centro del discorso la *beatitudo*, intesa qui come un discorso *di altro genere* rispetto al precedente.

La quarta parte dello studio proporrà in forma libera alcuni spunti non strutturati per segnalare l'attualità del tema, ancora una volta guardando al di là della lettera tommasiana e dell'ambito del pensare cristiano: si proverà a suggerire alcune piste di ricerca ed alcuni luoghi di applicazione della distinzione tra le due nozioni esaminate. Dal punto di vista di una riflessione antropologico-morale rivolta alla contemporaneità il carattere di questo studio rimane dunque puramente istruttorio e l'indagine si svolge anzitutto nella persuasione che i classici diano sempre da pensare.

PARTE PRIMA

FELICITAS E BEATITUDO
ATTRAVERSO IL PARADIGMA
DEL «COMPLETAMENTO»

CAPITOLO PRIMO

IL LASCITO DI ARISTOTELE

Aristotele ha consegnato al pensiero filosofico un programma di ricerca di estremo interesse. Tommaso – ed evidentemente non è il solo – si misura costantemente con le riflessioni del maestro greco, che «considera un esperto della natura umana, traendo da lui le strutture fondamentali della sua riflessione morale»¹. Tommaso frequenterà assiduamente le pagine dell'*Etica a Nicomaco*, impiegandone la lezione in maniera risoluta fin dalla redazione del *Commento alle Sentenze* (1252-1256)²: come rileva Garfagnini, «dagli anni in cui segue le lezioni di Alberto sull'*Etica* al *Commento alle Sentenze*, dalla *Summa Contra Gentiles* alla *Summa Theologiae*, la quantità, la qualità dei riferimenti alla problematica etica è tale da eliminare qualsiasi perplessità sulla posizione centrale che, nella riflessione dell'Aquinate, occupa la questione di una definizione dell'attingimento del fine suo proprio da parte dell'uomo»³. L'impostazione teleologica aristotelica è inequivocabilmente recepita dall'Aquinate, così come è assunto quale principale problema dell'etica quello della individuazione di ciò che attiva il desiderio dell'uomo attraendone l'agire. È dunque utile richiamarne quantomeno i plessi fondamentali, a cui occorrerà costantemente fare riferimento.

¹ Cfr. S.T. PINCKAERS, *The Sources of the Ethics of St. Thomas Aquinas*, in *The ethics of Aquinas*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2002, p. 20.

² «I vari commenti alle sentenze possono essere considerate delle opere di teologia a pieno titolo, rivelatrici del pensiero del loro autore. Dunque Tommaso non fu né il primo né il solo ad andare "al di là del Lombardo", ma fu certamente uno di coloro che lo fece con maggiore risolutezza. [...] Il giovane baccelliere non ne fa alcun mistero e le sue opzioni traspaiono immediatamente. Si possono contare più di duemila citazioni di Aristotele nel commento dei quattro libri del Lombardo: l'*Etica a Nicomaco* è al primo posto con circa 800 citazioni». J.P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Cerf, Fribourg, 2002²; tr. it.: *Amico della verità*, ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, p. 71.

³ GARFAGNINI, *Tommaso tra felicità e beatitudine*, p. 313.

1. *La felicità come fine ultimo e come perfezione*

Aristotele affronta distesamente il tema della ricerca della felicità nel complesso del *libro primo* (1-12) e del *libro decimo* (6-8) dell'*Etica Nicomachea*⁴. L'esordio del libro I provvede a rappresentare la grande dinamica del desiderio, aprendosi con una delle sentenze più celebri della storia della filosofia:

«Ogni arte e ogni ricerca, e similmente ogni azione e ogni proposito sembrano mirare a qualche bene; perciò a ragione definirono il bene: *ciò a cui ogni cosa tende*»⁵.

La breve distensione del ragionamento porta ben presto a guadagnare l'altrettanto nota distinzione tra i *mezzi* ed i *fini* e a porre la necessità di un fine *ultimo*:

«Se poi vi è un fine delle nostre azioni che noi vogliamo di per se stesso, mentre gli altri li vogliamo solo in vista di quello, e non desideriamo ogni cosa in vista di un'altra cosa singola (così infatti s'andrebbe all'infinito, cosicché la nostra tendenza sarebbe vuota e inutile), in tal caso è chiaro che questo dev'essere il bene e il bene supremo»⁶.

Come è noto Aristotele imprime da subito al proprio discorso una curvatura di tipo politico, mirando al bene della *polis*, dal momento che il bene umano «è più divino se riguarda un popolo e la città» e non solo il singolo. Tuttavia poco dopo riprende precisamente l'analisi della tensione dell'uomo al bene proponendo il ragionamento che conduce a porre al centro dell'attenzione la *quaestio de felicitate*:

«Il sommo bene deve essere qualcosa di perfetto. Cosicché se vi è un solo fine perfetto, questo è ciò che cerchiamo; se ve ne sono di più

⁴ Queste sezioni possono essere isolate ricordando che si tratta dei luoghi in cui emerge il pensiero a proposito di ciò che individua formalmente e poi materialmente la nozione di *eudaimonia*. Nel dare volto più preciso a quell'attività che sostanzierebbe la felicità si distende una articolata riflessione a tutto campo sulla virtù, che qui evidentemente non è necessario ricostruire.

⁵ EN, I (A), 2, 1094 a 18-20.

⁶ EN, I (A), 7, 1097 b 22-24.

esso sarà il più perfetto di essi. Noi diciamo dunque che è più perfetto il fine che si persegue di per se stesso che non quello che si persegue per un altro motivo e che ciò che non è scelto mai in vista di altro è più perfetto dei beni scelti contemporaneamente per se stessi e per queste altre cose, e insomma il bene perfetto è ciò che deve esser sempre scelto di per sé e mai per qualcosa d'altro. Tali caratteristiche sembra presentare soprattutto la felicità»⁷.

Lo specifico della felicità viene quindi espresso nell'essere qualcosa di «perfetto» e di «autosufficiente», in omaggio al fatto di costituire il termine «ultimo» del desiderio. Queste indicazioni mirano a specificare le caratteristiche *formali* della felicità nel suo poter essere considerata il «sommo bene»: in effetti la discussione entra nel vivo appena a valle di questi passaggi, quando Aristotele stesso invita a ragionare in maniera più stringente:

«Tuttavia, se pur il dire che la felicità è il sommo bene sembra qualcosa di ormai concordato, tuttavia si sente il bisogno che sia ancor detto qualcosa di più preciso intorno alla sua natura»⁸.

Le osservazioni che seguono portano il filosofo ad identificare la felicità con la virtù superiore dell'uomo (che nel *libro decimo* sarà ulteriormente specificata nell'«attività contemplativa»):

«Noi supponiamo che dell'uomo sia proprio un dato genere di vita, e questa sia costituita dall'attività dell'anima e dalle azioni razionali, mentre dell'uomo virtuoso sia proprio ciò, compiuto però secondo il bene e il bello, in modo che ciascun atto si compia bene secondo la propria virtù. Se dunque è così, allora il bene proprio dell'uomo è l'attività dell'anima secondo virtù, e se molteplici sono le virtù, secondo la migliore e la più perfetta. E ciò vale anche per tutta una vita completa. Infatti una sola rondine non fa primavera, né un solo giorno; così neppure una sola giornata o un breve tempo rendono la beatitudine o la felicità»⁹.

⁷ EN, I (A), 9, 1100 b 6-7.

⁸ EN, I (A), 10, 1101 a 13-21.

⁹ EN, I (A), 7, 1098 a 13-21.

2. *La felicità possibile ai mortali*

Le problematiche aperte da queste ultime considerazioni sono evidenti, ed in effetti sarà proprio su queste che si concentrerà tanto la riflessione dello stesso Aristotele quanto quella dei commentatori: si potrà ammettere che la felicità sia data da una forma di attività eccellente, ma subito si pone il problema della sua durata. È autentica felicità quella che si dà in maniera episodica? Il ragionamento dello Stagirita non si sofferma però solo su questa difficoltà, ma discute più oltre di altre due questioni che è opportuno richiamare in questo breve riepilogo: qual è il concorso dei beni esteriori alla felicità, cioè di tutto ciò che è di aiuto nel compiere le azioni belle? E come mettere in conto le alterne fortune delle diverse stagioni della vita? Accade infatti che «il più felice possa cadere in grande disgrazia nella vecchiaia»¹⁰: dunque per giudicare una persona felice occorrerebbe attendere che la sua vita sia conclusa, secondo il detto di Solone? Si tratta di interrogativi piuttosto importanti, che si chiudono con un passaggio molto noto in cui Aristotele sembra ricapitolare le condizioni della piena felicità:

«Perché dunque non chiamar felice un uomo che agisca secondo perfetta virtù e che sia provvisto sufficientemente di beni esteriori, non per un accidentale periodo di tempo, bensì lungo tutta la sua vita? E forse si deve aggiungere ch'egli debba continuare a viver così e debba morire in modo decoroso, giacché il futuro ci è nascosto e noi definiamo la felicità un fine, che sia perfetto assolutamente in ogni parte? Se così è, chiameremo tra i viventi beati coloro che posseggono e possederanno le cose suddette, *beati invero come può essere beato un uomo*»¹¹.

Aristotele lascia dunque in eredità ai suoi commentatori non solo una definizione formale della felicità unita ad una ipotesi che ne profila il contenuto materiale, dunque ciò di cui si sostanzia. Lascia anche un problema molto preciso: anche ammesso che quella indicata sia la risposta più soddisfacente, rimane il fatto che da un punto di vista fenomenologico ed esistenziale il profilo individuato appare lungi dal poter essere realizzato.

¹⁰ EN, I (A), 9, 1100 b 6-7.

¹¹ EN, I (A), 10, 1101 a 13-21.

La *realità* si discosta per così dire dall'*ideale* proprio come l'*imperfetto* si discosta dal *perfetto*. Non solo, ma lo Stagirita lascia in qualche modo aperta la questione del posizionamento dinanzi alla morte, chiaramente intesa come *evento*: i viventi si possono dire «*beatos ut homines*», cioè in fondo felici limitatamente, perché anche ammesso che realizzino la piena felicità comunque andranno incontro alla morte o più semplicemente perché *di fatto* a nessuno riesce di realizzare la piena felicità? È un bivio che potrebbe anche essere risolto seguendo la seconda traccia, nell'ipotesi che la morte – essendo un esito naturale – non possa a rigore essere considerata un problema: dunque il cuore della questione rimarrebbe il come conservare la felicità il più a lungo possibile nel tempo dato *fino* alla morte. Tuttavia è comprensibile che ritornando definitivamente in mano agli studiosi nel XIII Secolo, nel cuore di una *societas* e di una *universitas christiana*, Aristotele finisse per essere il suggeritore di un compimento oltre l'evento della morte stessa.

CAPITOLO SECONDO

IN DIALOGO CON ARISTOTELE. LA «FELICITÀ PERFETTA»: IDEALE REGOLATIVO O REALTÀ DA ATTENDERE?

Aristotele affida dunque ai posteri un «programma di ricerca» chiaro: come intendere la felicità, vagliandola alla luce della categoria della «perfezione», una perfezione che implica quantomeno eccellenza e permanenza. Ma l'eccellenza e la permanenza sarebbero da intendersi in senso assoluto o relativamente al tempo che è dato?

Nulla di più intuitivo per i commentatori e per Tommaso che individuare da subito in quella postilla del *libro decimo* un aggancio per far interagire la tradizione cristiana con lo Stagirita: «in questa postilla, che interpreta come un riferimento indiretto del filosofo alle condizioni stabilite nella definizione della *felicitas*, Tommaso intravede non solo un'ulteriore prova del fatto che Aristotele stesso evidenzia la limitatezza del proprio concetto di felicità, ma anche un punto a cui la teologia cristiana può legittimamente ricollegarsi con la sua dottrina sulla beatitudine perfetta *post hanc vitam*»¹.

Il «*beatos ut homines*» diventa l'anello a cui agganciare l'ulteriorità del messaggio cristiano, in una linea che si profila da subito come di continuità, e che introduce immancabilmente in un'ottica comparativa in cui compaiono l'*imperfetto* e il *perfetto* non come il *reale* rispetto all'*ideale*, ma come due passi del reale separati dall'evento della morte. Di conseguenza, «la beatitudine immutabile che un Cristiano attende alla morte può essere considerata come più perfetta dell'ideale descritto da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*. Sebbene sia la beatitudine imperfetta che quella perfetta siano collegate alla medesima operazione, che è la con-

¹ R. LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins. Die beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problem*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 144-145.

templazione del sommo bene, la permanenza e la natura eterna della beatitudine cristiana conferisce loro una superiorità»². Il *delta*, per così dire, che separa il discorso di Aristotele da quello cristiano di Tommaso è dato esattamente dalla *funzione di eternità*, ma «l'operazione è la medesima»³.

1. *La perfezione e l'«altra vita»: lo Scriptum super libros Sententiarum*

Il problema sollevato da Aristotele rispetto alla precarietà della felicità viene perciò declinato ben comprensibilmente alla luce della cesura tra la vita nel tempo e la vita eterna, ed infatti nel *Commento alle Sentenze* è precisamente questo l'argomento calcolato da Tommaso:

«Se qualcuno è beato, mentre vive è beato; se invece è morto, non è beato; e perciò uno può esser detto beato quando è vivente piuttosto che quando è morto. Perciò il Filosofo aggiunge un'altra considerazione sulla beatitudine o felicità, ovvero che si dica che la beatitudine, secondo la perfezione che le compete, deve avere eternità e stabilità assoluta. Ma secondo la perfezione della definizione la beatitudine non può darsi all'uomo; ma all'uomo è possibile trovarsi in qualche forma di partecipazione [alla beatitudine], anche parziale, e per per questo viene detto beato; e perciò non accade all'uomo di essere beato eternamente e stabilmente, ma secondo la condizione della vita umana; perciò aggiunge: *beatos autem ut homines*. [...] La beatitudine vera non può essere collocata in questa vita a causa dei diversi cambiamenti a cui è esposto l'uomo; perciò è necessario che la beatitudine che è il fine della vita dell'uomo si realizzi dopo questa vita»⁴.

Questo passo risulta essere un punto chiave per apprezzare da un

² A.J. CELANO, *The concept of Worldly Beatitude in the Writings of Thomas Aquinas*, in «Journal of the History of Philosophy» 25, n. 2, April, 1987, p. 221.

³ Celano suggerisce che l'ideale aristotelico sia inferiore a quello tommasiano. Piuttosto si potrebbe osservare che anche per Aristotele l'ideale rimane contrassegnato dalla «perfezione», mentre «imperfetto» può essere detto il reale con la sua approssimazione. Certamente, se poi si vuole leggere il «miglior reale possibile» come l'ideale aristotelico della *felicitas*, dinanzi a cui si pone l'ideale tommasiano della *beatitudo*, allora in quel caso può aver luogo una comparazione tra le due posizioni. Tuttavia rimane da vedere se un discorso comparativo impostato in questi termini sia ciò che Tommaso poteva avere in mente.

⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Super Sent.*, lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 4 co. D'ora in avanti «SsS».

lato il confronto con Aristotele e dall'altro l'apertura della dialettica tra *questa vita* e *l'altra vita* che inizia a rappresentare un elemento rilevante nel guadagnare la definizione di beatitudine: «poiché – annota Leonhardt – la *beatitudo vera* da un lato dovrebbe essere raggiungibile dall'uomo, ma dall'altro, come i filosofi stessi dicono, non può essere raggiunta in questa vita, deve darsi dopo questa vita. A partire da questa argomentazione si dà secondo Tommaso la risposta alla domanda proposta nella *quaestiuncula* 4 del primo articolo: la vera felicità non può essere raggiunta in questa vita ma dopo questa vita. Tutta la felicità possibile in questa vita è di conseguenza da concepire come una partecipazione alla vera beatitudine, come una partecipazione che si realizza nel pieno utilizzo anzitutto della ragione speculativa ed in secondo luogo di quella pratica»⁵.

Occorre sottolineare, prestando attenzione al testo del *Commento*, che la «partecipazione» qui è intesa al modo di una realizzazione parziale [*possibile est hominem esse in aliqua participatione, licet modica*], la cui parzialità è dovuta alla non-eternità [*non oportet hominem beatum esse perpetuum et immutabilem simpliciter, sed secundum conditionem humanae naturae; unde subjungit: beatos autem ut homines*].

Lo snodo attraverso cui è letta la specificità della prospettiva cristiana – quindi lo specifico di un annuncio di salvezza – è perciò individuabile con chiarezza: Aristotele non poteva supporre un'altra vita, ma la sua riflessione lo porta a rilevare la problematicità di un desiderio che rimane in fin dei conti strutturalmente insoddisfatto perché va incontro all'interruzione, venendo meno quella durata e quella stabilità che invece dovrebbero accompagnare la felicità. La prospettiva cristiana assume quindi – e propone di risolvere – il problema aristotelico ricollocando la perfetta felicità nell'altra vita; l'imperfezione della felicità in questa vita è in un certo senso garantita precisamente dallo scacco della morte, che anche nella migliore delle ipotesi – e cioè nel caso in cui una persona abbia tutto ciò che desidera – incombe come un limite insuperabile:

«Nessuno che non abbia ciò che vuole può essere beato. Ma qualsiasi beato desidera di non poter essere privato della propria beatitudine. Dunque, chiunque non abbia questo non è veramente beato. Ma nes-

⁵ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, p. 102.

suno in questa vita ha tutto questo; poiché anche la stessa beatitudine che si può ottenere in questa vita, accade come minimo che la morte la tolga. Dunque la beatitudine non la si può avere in questa vita»⁶.

È importante rilevare proprio la concezione della morte che viene messa in campo nel *Commento alle Sentenze*: la *mors* pone termine all'esistenza nel tempo, è la cesura tra questa vita e l'altra vita. Si tratta dunque di un *evento* che potremmo immaginare come oscuro per Aristotele – per l'Aristotele letto dai dottori medievali quantomeno – ma come chiaro per una visione cristiana che ragiona nella ipotesi rasserenata dell'attesa della vita eterna annunciata nella risurrezione di Cristo.

Questa visione giustifica l'idea secondo cui «l'etica aristotelica con i suoi insegnamenti sulla virtù e sulla felicità è una descrizione del tipo di realizzazione possibile nelle condizioni dell'uomo» e che dunque sia una visione non *diversa* ma semplicemente *difettiva*, dunque essenzialmente accolta, ma non inquadrabile come «completa nella prospettiva teologica di Tommaso»⁷.

Il paradigma del completamento non prevede cioè che *felicitas* e *beatitudo* esprimano due cose diverse, quanto che esprimano in fondo la medesima cosa, diversa solo nel modo di darsi secondo appunto l'imperfezione dell'«a termine» e la perfezione del «durevole». L'elemento dirimente nel qualificare questo modo di leggere il rapporto tra felicità e beatitudine risiede nel modo di pensare il limite ed il negativo: lo snodo che rende *incompiuta* l'idea aristotelica è lo scoglio della morte, intesa come l'evento che pone fine ad una vita che, se dotata di virtù e buona sorte⁸, avrebbe tutti i titoli per essere identificata con la *beatitu-*

⁶ SsS, lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 4 s. c. 1

⁷ G. WIELAND, *Happiness (la Ilae, qq. 1-5)*, in *The ethics of Aquinas*, pp. 65-66.

⁸ È utile notare che Celano insiste proprio sulla presenza o meno dei «beni di fortuna» come elemento distintivo tra felicità e beatitudine: «Se una persona gode di buona fortuna, la sua vita non è descritta come “più felice”, ma piuttosto come “più benedetta” (*beatior*), poiché i beni esterni adornano la vita virtuosa di quel di più che è caratterizzato dal termine “beato”. Per Tommaso le parole “beatitudo” e “felicitas” non vanno usate in maniera intercambiabile, sebbene siano strettamente collegate: la nozione di beatitudine supera quella di felicitas, per il fatto che include le azioni virtuose, che sostanziano la felicità, così come una abbondanza di benefici della buona sorte». CELANO, *The concept of Worldly Beatitudo in the Writings of Thomas Aquinas*, pp. 219-220. Qui non sembra di poter seguire in senso generale questa distinzione.

dine, ovvero con «ciò che tutti gli uomini desiderano».

Nella riflessione offerta nella *Summa Contra Gentiles* – che pure rappresenta già uno scritto di altro tipo – questa prospettiva appare ancora accolta senza significativi ripensamenti, come si tratta ora di vedere.

2. Dio garante della felicità perfetta. La *Summa Contra Gentiles*

La riflessione sulla ricerca della felicità da parte dell'uomo occupa nella *Summa Contra Gentiles* i capitoli dal sedicesimo al sessantatreesimo del libro terzo. A differenza che nella *Summa Theologiae*, l'idea che Dio sia il fine ultimo dell'uomo è proposta come punto di partenza; tutta la struttura argomentativa di Aristotele viene messa al lavoro nei termini della prospettiva cristiana:

«Gli uomini hanno il desiderio di conoscere le cause di ciò che vedono: ecco perché essi diedero inizio alla ricerca filosofica, per la meraviglia dei fenomeni che vedevano e di cui ignoravano la causa; e una volta trovata la causa si fermavano. Ma la ricerca non ha tregua fino a che non si giunge alla prima causa; e “allora noi pensiamo di conoscere perfettamente quando conosciamo la causa prima” (Meth., 1, c. 3, n.1). Dunque l'uomo per natura desidera, quale fine ultimo, di conoscere la causa prima. Ma la causa prima di tutte le cose è Dio. Quindi conoscere Dio è l'ultimo fine dell'uomo»⁹.

Tommaso procede con una argomentazione ben nota: la conoscenza del fine ultimo, cioè il raggiungimento della felicità, significa l'acquietarsi del desiderio *naturale*, ma appunto tutto questo non si pacifica che nella conoscenza di Dio, «la quale appaga il desiderio naturale dell'uomo come l'ultimo suo fine»¹⁰. L'idea che la conoscenza di Dio costituisca il soddisfacimento del desiderio naturale di felicità dell'uomo non ha mancato di sollevare un certo dibattito¹¹, tuttavia qui ciò che risulta importante

⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, III, 25,8. D'ora in avanti «SCG».

¹⁰ SCG, III, 25,9.

¹¹ A questo proposito si possono trovare numerosi lavori che vanno dallo studio di R. GARIGOU-LAGRANGE degli anni Trenta (*Le réalisme du principe de finalité*, Desclée De Brouwer, Paris 1932, in particolare il cap. V) alla più recente ripresa proposta da G. KOSTKO nel 2004 (*Desiderio naturale di Dio o della beatitudine?*, in «Aquinas» 81, fasc. 3, 2004, pp. 535-564).

è rilevare che Tommaso accoglie il discorso di Aristotele provvedendo fondamentalmente a «rinominare» il *fine ultimo*:

«Il fine ultimo dell'uomo è la conoscenza di Dio. Ora, l'ultimo fine dell'uomo e di qualsiasi sostanza intellettuale viene denominato felicità o beatitudine, perché questo è ciò che tutte le sostanze intellettive desiderano come ultimo fine per se stesso. Dunque conoscere Dio è la beatitudine o la felicità ultima di tutte le sostanze intellettive. Ecco perché nel Vangelo si legge: "Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio"; e ancora: "Questa è la vita eterna, che conoscano te, vero Dio". Con ciò si accorda l'insegnamento di Aristotele, il quale nell'ultimo libro dell'Etica [X, c.7, n.2] afferma che l'ultima felicità dell'uomo è "speculativa e riguarda l'oggetto speculativo più eccellente"»¹².

Lo stralcio è interessante per una serie di motivi. Anzitutto è chiaro che fin qui il discorso di Tommaso è il discorso di Aristotele: a questi sarebbe mancata la possibilità di nominare esplicitamente Dio quale fine ultimo, avendo di fatto colto la sostanza della felicità nella contemplazione. L'intento concordatario è del resto esplicito: qui Tommaso intende mostrare che la proposta della fede cristiana è la risposta alla domanda naturale dell'uomo ed alla ricerca che il Filosofo ha esposto. In secondo luogo però occorre rilevare che non c'è motivo fin qui di ritenere che Tommaso abbia in serbo un discorso diverso, e questo quantomeno per due ragioni. La prima è che esplicitamente impiega le nozioni di felicità e di beatitudine come equivalenti – «*felicitas sive beatitudo*» –, la seconda è che qui utilizza il versetto di Matteo 5,8 «Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt» suggerendo una consonanza sostanziale con Aristotele, mentre nel commento al Vangelo di Matteo che stenderà cinque anni più tardi – come si vedrà distesamente più oltre – il "Discorso della Montagna" segnerà ai suoi occhi una differenza netta rispetto a quanto suggerito dai discorsi dei filosofi antichi: «Alcuni dicono che la beatitudine perfetta consiste nel poter soddisfare i propri desideri, [...] altri nelle virtù della vita contemplativa, *come Aristotele*. Ma *tutte* queste opinioni sono false, seppure non allo stesso modo. Perciò il Signore le rifiuta tutte»¹³.

Anteposta la soluzione, il testo di *Summa Contra Gentiles* procede

¹² SCG, III, 25,10.

¹³ TOMMASO D'AQUINO, *Super Matth.*, cap. 5, l. 2.

con lo sviluppo dell'argomentazione, dunque scartando diverse possibili ipotesi candidate a proporre come fine ultimo qualcosa di diverso dalla conoscenza di Dio: la felicità non può consistere nei piaceri sensibili, negli onori, nella fama, nella ricchezza, nel potere, nei beni del corpo, nei beni dei sensi, negli atti delle virtù morali, nell'esercizio dei mestieri, nei beni di fortuna. Il repertorio è piuttosto ampio, anche se spesso le ragioni sono piuttosto scarse. La dipendenza dall'*Etica Nicomachea* è evidente; in seguito la *Summa Theologiae* opererà una selezione attenta ed ormai riorganizzata delle ipotesi da escludere, come opportunamente segnala Sante Centi: «Il testo della *Prima secundae* presenta una struttura logica e sistematica davvero esemplare, elaborato in cinque questioni (il 5 è il numero simbolico della creatura umana) di otto articoli ciascuna (l'8 è il numero simbolico della beatitudine). Ogni questione si articola anch'essa in maniera impeccabile, secondo linee direttive ben chiare. Nel determinare, p. es., l'oggetto della felicità, con un procedimento per esclusione che va dall'esterno all'interno, nella *Somma teologica* troviamo al primo posto la ricchezza (cfr. I-II, q. 2, a. 1). Qui invece questo tema viene svolto dopo la considerazione dei piaceri della carne, degli onori e della gloria, ma prima di quel bene a essi tanto affine che è il potere (c. 31), per poi tornare nuovamente ai beni del corpo, affini ai piaceri sensuali. In breve, nella *Summa contro i Gentili* si avverte chiaramente l'ansia della ricerca, con pericoli molto diseguali e con un susseguirsi di temi in cui non sempre si riscontra una concatenazione sistematica, mentre è più palese la dipendenza dalle fonti. Nella *Somma teologica* [...] si avverte il ripensamento maturo che si concretizza in una scelta oculata e in una sintesi più organica»¹⁴.

Il procedimento per esclusione si chiude rinforzando il punto di partenza, assumendo e rettificando in senso trascendente la posizione di Aristotele:

«Se dunque l'ultima felicità [*ultima felicitas*] dell'uomo non consiste nei beni esteriori, denominati beni di fortuna; e neppure nei beni del corpo, o nei beni dell'anima rispetto alla parte sensitiva, o negli atti delle virtù morali rispetto a quella intellettuale; e neppure negli atti in-

¹⁴ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Contra Gentiles* - vol. 2, ESD, Bologna 2001, pp. 110-111, nota 19.

tellettivi relativi all'operare, ossia nell'esercizio dell'arte e della prudenza, rimane che l'ultima felicità dell'uomo consiste nella contemplazione della verità. [...] Ora, non è possibile che l'ultima felicità dell'uomo consista nella contemplazione relativa ai primi principi, la quale è imperfettissima e troppo generica, e contiene la conoscenza delle cose solo in potenza; questa inoltre è il principio e non il termine dello studio umano, derivando in noi dalla natura e non dalla ricerca della verità. E neppure può consistere nelle scienze delle cose più basse, perché la felicità deve consistere in un'operazione dell'intelletto riguardo i più nobili oggetti intelligibili. Perciò l'ultima felicità dell'uomo deve consistere nella contemplazione della sapienza circa le verità divine. È così dimostrato, anche per via d'induzione, quanto sopra abbiamo provato con argomenti diretti, che cioè l'ultima felicità dell'uomo consiste solo nella contemplazione di Dio»¹⁵.

La felicità è qui chiaramente localizzata in una attività eccellente, esattamente al modo di Aristotele, e la contemplazione della sapienza si precisa essere la contemplazione di Dio. Ora, è utile annotare che la riflessione esplora un percorso promettente: il limite viene pensato con riferimento alla condizione dell'uomo, non al fatto di dover subire interruzioni nell'attività contemplativa. Tommaso infatti si chiede anzitutto se la contemplazione di Dio, cioè la felicità, si realizzi attraverso la conoscenza di Dio che si può avere mediante la dimostrazione¹⁶, ma scarta questa ipotesi dal momento che si tratta appunto di una *via remotionis* che si configura come una teologia *negativa*: «con la conoscenza avuta mediante le negazioni, di una cosa si conosce che è distinta dalle altre, ma rimane ignota la sua essenza»¹⁷. Neppure la conoscenza di Dio per fede si può dire che individui la felicità: «la felicità è un'operazione perfetta dell'intelletto, ma nella conoscenza di fede l'operazione dell'intelletto è imperfettissima rispetto all'atto dell'intelligenza, sebbene si riscontri la massima perfezione rispetto all'oggetto: l'intelletto infatti non può capire quello cui aderisce col credere»¹⁸. Attraverso l'analisi della possibilità di

¹⁵ SCG, III, 37.

¹⁶ SCG, III, 39.

¹⁷ *Ivi*.

¹⁸ SCG, III, 40,1. È interessante peraltro che nel paragrafo terzo Tommaso avvii una riflessione sul fatto che «la fede ha una conoscenza che somiglia più all'ascolto che alla visione», tema che rinvia in ogni caso al primato di diritto della *visio* a cui occorre tuttavia accostare un

conoscere le sostanze spirituali e l'anima stessa, Tommaso conclude come già nel *Commento alle Sentenze*: in questa vita non possiamo vedere Dio per essenza¹⁹, ergo «non potendo consistere l'ultima felicità che in una conoscenza di Dio, è impossibile che l'ultima felicità dell'uomo sia in questa vita»²⁰.

Un percorso diverso si è dunque aperto: non è solo una questione di durata, ma anche di condizione strutturale legata al tempo. In qualche modo si profila almeno un secondo motivo di imperfezione oltre a quello dell'essere a termine. Tuttavia in entrambi i casi l'attenzione rimane calamitata dallo iato tra *questa* e l'*altra* vita, e nel pensare la differenza rimane dirimente la cesura rappresentata dalla morte come evento.

Gli argomenti portati nel seguito del capitolo quarantottesimo meritano attenzione, perché vanno a rinforzo dell'idea che la felicità non sia conseguibile in questa vita, ma volgono immediatamente verso il registro fenomenologico del discorso di Aristotele: la felicità è appagamento e riposo, «perciò nel conseguire la felicità dovrà conseguire anche la stabilità e la quiete: infatti tutti concepiscono la felicità come implicante la stabilità, [...] ma in questa vita non c'è nessuna stabilità sicura»²¹, infatti l'uomo può essere da un momento all'altro colpito da malattie e infortuni. Inoltre occorre anche pensare che la vita contemplativa è una attività che matura solo con il tempo e quindi la felicità giungerebbe quando «per lo più resta ben poco da vivere»²². O ancora: è impossibile pensare che la vita dell'uomo non sia turbata non solo da malattie e infortuni, ma anche da angosce e incertezze che investono la vita morale: «non c'è nessuno il quale talora non sia inquietato dalle passioni disordinate»²³. Infine occorre considerare proprio lo scacco della morte:

«L'uomo per natura rifugge la morte e si rattrista di essa: non solo quando incombe e la sente, bensì anche quando ci pensa. Ma l'uomo

primato di fatto dell'ascolto.

¹⁹ SCG, III, 47.

²⁰ SCG, III, 48.

²¹ SCG, III, 48,3.

²² SCG, III, 48,4.

²³ SCG, III, 48,5.

in questa vita non può raggiungere la condizione di non morire. Dunque non è possibile che in questa vita l'uomo sia felice»²⁴.

Le considerazioni che Tommaso offre sono quindi lineari e chiare, specie se si prova a rileggerle per contrasto: l'infelicità è dovuta alla precarietà, agli eventi imprevisi che guastano l'esistenza, al poco tempo a disposizione per dedicarsi alle attività più nobili, alla instabilità della vita morale e in definitiva al fatto che anche nella migliore delle ipotesi, in cui tutto questo fosse eccezionalmente revocato, rimarrebbe la morte, l'orizzonte indefettibile di una interruzione. Come rileva Leonhardt, qui si «sottolinea la fondamentale inabrogabile instabilità che grava su tutti i beni esteriori: qui ritorna il riconoscimento già meditato da Aristotele, poi risottolineato da Agostino e rielaborato da Tommaso nel *Commento alle Sentenze* per cui il fine più alto dell'uomo non può essere esposto alla casualità dei *bona fortunaes*»²⁵. La prossimità alla riflessione aristotelica è quindi pienamente avvertibile: *in hac vita* si può eventualmente essere *beati ut homines*²⁶. Il desiderio naturale di completamento postula in qualche modo che debba esserci un'altra vita.

Il capitolo sessantatreesimo chiude il ragionamento che si apre dopo aver posto la necessità di una felicità altrove: si tratta di una chiara riflessione escatologica, che culmina nel sottolineare come nell'*altra vita* l'ultima felicità includerà persino tutti i beni di cui si è goduto in maniera insufficiente in *questa vita*: la vita contemplativa, la vita attiva, la vita civile con gli onori e la fama, le ricchezze, i piaceri, la conservazione di sé,

²⁴ SCG, III, 48,6.

²⁵ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, p. 110.

²⁶ «I capitoli dal 26 al 36 di SCG illustrano il cammino antecedente che porta ad identificare nella conoscenza di Dio il fine dell'uomo. Si tratta di un cammino fondamentalmente ad esclusione, che porta a scartare figure solo parziali di realizzazione umana (piaceri, onori, gloria, ricchezza, potenza mondana, i beni del corpo, i sensi, gli atti delle virtù morali, l'atto della prudenza, l'esercizio dell'arte). È a nostro avviso un cammino molto lineare e senza difficoltà sostanziali. In fondo la matrice di questo percorso è tratta dall'*Etica Nicomachea* già ben conosciuta da Tommaso e condivisa da Tommaso in SsS, come abbiamo già avuto modo di vedere. E in definitiva un tale percorso per così dire "ascetico" era assai simile a quello esposto dai maestri artisti nelle loro lodi alla filosofia, quasi i loro programmi di vita». Cfr. A. VALSECCHI, *Il fine dell'uomo nella teologia di Tommaso d'Aquino*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003, pp. 251-252.

tutto questo sarà a disposizione al massimo grado. Tommaso allora può concludere così:

«Con la visione di Dio le sostanze intellettive raggiungono la vera felicità in cui tutti i desideri si acquietano, e in cui si ha l'abbondanza di tutti i beni che secondo Aristotele sono richiesti per la felicità. [...]. Ora, a tale ultima e perfetta felicità niente di questa vita somiglia maggiormente che la vita contemplativa. Ecco perché i Filosofi, che non poterono avere una piena conoscenza di questa ultima felicità, posero l'ultima felicità dell'uomo nella contemplazione che è possibile in questa vita»²⁷.

Il paradigma del completamento è quindi applicato chiaramente alla visione aristotelica ma il discorso che qui viene fatto non è diverso da quello del maestro greco, se non appunto nell'aver individuato il passo che conduce a ricomporre la frattura tra un desiderio naturale di appagamento totale ed una esperienza di felicità limitata. Questo passo consiste nel superamento della morte (sempre intesa come evento), ed annuncia essere *reale* anche ciò che Aristotele – più probabilmente – pensava come solamente *ideale*.

Il tema del *compimento della felicità* viene dunque pensato in termini escatologici, e questa prospettiva chiaramente rimane anche lungo tutta la riflessione successiva. Ciò che però occorre qui annotare è che l'impiego del paradigma del completamento porta a pensare la felicità perfetta negli stessi termini delle soddisfazioni conseguibili *in hac vita*: al centro dell'attenzione ci sono le soddisfazioni destinate a ritornare, trasfigurate soprattutto nel senso della loro stabilità ed irrevocabilità. In altre parole, la possibilità di avere termine, di non durare – possibilità che si traduce in necessità dinanzi all'*evento* della morte – è in definitiva l'argomento che porta ad escludere che la perfetta felicità stia *in hac vita*, ma ciò che rimane quantomeno controverso, nonostante certe aperture, è se la felicità stia *in queste cose* e se è questo tutto ciò da cui è calamitato il desiderio dell'uomo.

Il paradigma del completamento appare dunque fin qui come un ottimo dispositivo per raccordare la domanda di felicità – che ha meri-

²⁷ SCG, III, 63,7.

tato l'attenzione del Filosofo – e la proposta di salvezza annunciata nella Rivelazione cristiana: la salvezza, addensata fundamentalmente nell'altra vita, risulta essere la risposta adeguata al desiderio di felicità dell'uomo. In un certo senso, perché l'uomo possa riappropriarsi del desiderio di salvezza (cosa necessaria perché un annuncio di salvezza dalla dissoluzione sia interessante) il percorso che viene pensato prevede di mostrare che il desiderio di felicità è il desiderio di salvezza; dunque anche la risposta adeguata sarà la stessa. E tuttavia proprio l'esperienza dell'interruzione e della fragilità postula che – se il desiderio naturale non può essere inane – quella stessa felicità che si tocca nel tempo la si ritroverà completa nell'altra vita: «la felicità perfetta è segnata dalla continuità e dalla permanenza, che si trovano oltre l'esistenza umana»²⁸.

Questo modo di pensare il rapporto tra felicità e beatitudine gode di notevole tenuta logica finché il problema al centro dell'attenzione è quello di raccordare nel modo più lineare possibile l'annuncio cristiano alla speculazione filosofica antica (nella versione aristotelica). Tuttavia, quando l'attenzione si sposta su ciò che la tradizione cristiana tramanda a proposito del cammino dell'uomo verso la salvezza, il paradigma del completamento palesa molti dei suoi limiti. La *Summa Theologiae* opera indubbiamente questo spostamento di attenzione e si misura con la difficoltà di non perdere il motivo del ricorso al paradigma del completamento, cioè di non *separare* i due orizzonti: *felicitas et beatitudo simul stant et simul cadunt*. Al tempo stesso però il discorso della *Summa Theologiae* chiede di fare molto più spazio alla riflessione cristiana sul cammino storico dell'uomo, un cammino in cui felicità e beatitudine non appaiono così cristallinamente sovrapponibili ed il *simul* chiede di essere pensato scartando decisamente la prospettiva dell'*idem*.

Per osservare come si materializzi questo problema, e dunque la necessità di una revisione del paradigma, sarà utile qualche incursione mirata nel pensiero di Tommaso più squisitamente dipendente dal lascito scritturistico della tradizione cristiana.

²⁸ CELANO, *The concept of Worldly Beatitude in the Writings of Thomas Aquinas*, p. 223.

PARTE SECONDA

UN CAMBIO DI PARADIGMA?
DAL «COMPLETAMENTO»
ALLA «COIMPLICAZIONE»

CAPITOLO PRIMO

ELEMENTI ISTRUTTORI PER UNA IPOTESI

Il periodo che intercorre tra la chiusura della *Summa Contra Gentiles* (1264) e la redazione della *Sententia Ethicorum* (1271-72) e della *Prima secundae* della *Summa Theologiae* (1271) vede la stesura di un importante lavoro complessivo di commento alla Sacra Scrittura, che peraltro ha impegnato Tommaso lungo tutta la sua esistenza: tra il 1269 e il 1270 completa la *Lectura super Matthaeum*, in cui si trova il celebre “Discorso della Montagna”, tra il 1270 e il 1271 redige la *Lectura super Ioannem* e tra il 1271 e il 1272 la *Lectura secunda in Epistulas Pauli*, di cui risulta di notevole interesse il commento alla Lettera ai Romani e quello alla Seconda ai Corinzi. Il complesso di questo lavoro non può essere trascurato nel momento in cui ci si chiede se sia possibile esplorare un ulteriore approccio al *De beatitudine* della *Prima secundae*.

Come ha suggerito tra gli altri il Leonhardt, sollevando peraltro una questione più generale quanto all’approccio al pensiero tommasiano, «nella ricerca contemporanea il primato della ricerca teologica viene riconosciuto come autoevidente nel pensiero di Tommaso, specialmente nel contesto teologico come anche lì dove il rilievo storico-filosofico di Tommaso è al centro dell’interesse. La dottrina della *beatitudo* può valere come un buon esempio del primato della teologia nel pensiero tommasiano. Il fatto che Tommaso completi proprio nel suo capolavoro la fondazione dell’etica alla luce del concetto di beatitudine è stato quasi sempre criticato e inteso come una illegittima concessione teologica alla filosofia aristotelica. L’interpretazione eudaimonistica del suo insegnamento sulla beatitudine si basa in buona parte su questa spiegazione. Invece qui si dovrebbe valorizzare la prospettiva per cui la posizione di Tommaso è in definitiva fondata biblicamente»¹.

La valorizzazione dell’ampio repertorio tommasiano di commento

¹ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, p. 116.

alla Sacra Scrittura è possibile lì dove si prova ad uscire da una forse eccessiva tensione a distinguere il *filosofico* dal *teologico*². Occorre in definitiva badare a non sovrascrivere una questione antropologica – quale quella del fine dell’uomo e dell’intenzionalità del desiderio – con una questione epistemologica – come possa cambiare la riflessione a seconda che si faccia o meno ricorso al deposito rivelato della tradizione cristiana. Nel riflettere sull’agire dell’uomo la questione antropologica è indubbiamente in primo piano, e l’intento di Tommaso non è anzitutto quello di tracciare una demarcazione tra ciò che può dire la filosofia e ciò che può affermare la teologia, quanto piuttosto quello di guadagnare una comprensione più esaustiva possibile dell’umano, ricorrendo a tutto lo spettro della sapienza disponibile, ed *in primis* alla sapienza trasmessa dalla frequentazione della Sacra Scrittura.

Del resto sarebbe un anacronismo ritenere che Tommaso lavorasse avendo in mente di dover tener conto di una richiesta di ragionare «etsi Deus non daretur», richiesta senza dubbio più tipica della contemporaneità e da cui è bene non lasciarsi troppo indirizzare nel consultare la lettura tommasiana di Aristotele.

Occorre piuttosto tener ben presente che l’attenzione dell’Aquinata va appunto a tutte le fonti da cui poter attingere una prospettiva sapienziale sulla vita dell’uomo: la *teologia* è rappresentata allora in particolare dalla riflessione dei più antichi autori cristiani, il cui contributo per lo più non è di ordine sistematico, ma nondimeno condensa lo sforzo costante di una tradizione che si interroga sull’umano alla luce della Scrittura. Tommaso stimava queste fonti di primaria importanza, al punto che la sua conoscenza dei Padri latini e greci superava notevolmente quella dei

² Va detto che il rapporto tra il Tommaso filosofo e il Tommaso teologo rimane una questione dibattuta; anche Garfagnini vede la possibilità di chiarirne i termini proprio a partire dalla differenza tra il discorso sulla *felicitas* e quello sulla *beatitudo*: «Si tratta di un punto centrale per la comprensione e la valutazione complessiva di Tommaso, ed è appunto il motivo per cui su di esso si è incentrata una parte consistente della discussione tra i maggiori studiosi del pensiero dell’Aquinata allorché ci si è posto il problema di individuare il “vero” rapporto esistente tra la sua *Sententia* sull’*Etica Nicomachea* e la sistematizzazione della *Summa Theologiae* sul problema della felicità e, quindi, sul significato dell’agire umano; in altri termini, sull’esistenza stessa di una sua specifica posizione come filosofo morale». Cfr. GARFAGNINI, *Tommaso tra felicità e beatitudine*, p. 321.

suoi contemporanei³. Il ricorso alla più ampia pluralità di riferimenti è piuttosto tipico nel procedere della ricerca all'epoca di Tommaso; come ricorda anche Pinto de Oliveira, «il punto di partenza teologico di san Tommaso è la Scrittura così com'è consegnata dalla Tradizione, dogmatica, patristica e teologica, attualizzata dagli apporti e dalle domande della Chiesa e della Scuola del suo tempo»⁴: è impossibile pensare dunque di espungere alcune fonti senza con questo compromettere l'esito di una lettura d'insieme, quale può essere quella richiesta da un approccio antropologico.

La consultazione di alcuni luoghi specifici dei commenti alla Sacra Scrittura va pertanto intesa nell'ottica della ricerca di ulteriori chiavi di lettura, utili per osservare il più articolato sviluppo della riflessione tommasiana e per sciogliere quegli snodi che potrebbero risultare ambigui ricorrendo solo alla lezione più sistematica delle opere di carattere speculativo.

³ «Un dato – osserva Emery – è largamente acquisito oggi dalla ricerca: san Tommaso ha dedicato una estrema attenzione alla patristica greca. Questo interesse supera quello della maggior parte dei suoi contemporanei latini attivi in Occidente». Cfr. G. EMERY, *Saint Thomas d'Aquin et l'Orient chrétien*, in «Nova et Vetera» 74, n. 4, 1999, p. 20. A questo articolo si può utilmente fare riferimento per una panoramica sul rapporto di Tommaso con le fonti della patristica greca.

⁴ C.J. PINTO DE OLIVEIRA, *La finalitè dans la morale thomiste*, in «Angelicum» 69, fasc. 3, 1992, p. 303.

CAPITOLO SECONDO

LA *LECTURA SUPER MATTHAEUM*: IL «DISCORSO DELLA MONTAGNA»

Il *Commento al Vangelo di Matteo* (1270-1271) è un testo acquisito piuttosto di recente in letteratura e per quanto riguarda la parte relativa al “Discorso della Montagna” il materiale a disposizione fino agli anni Cinquanta era noto che fosse non solo incompleto¹ ma anche errato². Attualmente è a disposizione un nuovo testo, la *Reportatio* di Pietro d’Andria³, che viene ritenuto affidabile e che offre quindi elementi preziosi.

1. *Beatitudine non è felicità*

Commentando Mt 5,1-16 Tommaso sposa anzitutto l’opinione di Agostino, secondo il quale «in questo discorso del Signore è contenuta tutta la perfezione della nostra vita»⁴; il tema della ricerca della felicità inteso come il desiderio profondo della vita dell’uomo è introdotto immediatamente, infatti si considera che «ciò che l’uomo massimamente desidera è la beatitudine»⁵ ed il rinvio all’argomentazione ben nota già proposta da Aristotele è evidente:

¹ Lista di BORROMEIO DI CAPUA, *Napoli*, 85, p. 389.

² Il Torrell informa che «è certo che il testo trasmessoci oggi dalle edizioni a stampa non solo è incompleto, ma è erroneo. Infatti, manca il commento autentico di Tommaso per buona parte del sermone della montagna: questa lacuna è stata colmata dallo zelo scrupoloso del suo primo editore, Bartolomeo da Spina (1527), che al posto del testo mancante ha messo una parte del commento di Pietro di Scala, un domenicano della fine del XIII secolo». Cfr. TORRELL, *Amico della verità*, p. 91.

³ Cfr. H.V. SHOONER, *La «Lectura in Matthaeum» de S. Thomas (Deux fragments inédits et la Reportatio de Pierre d’Andria)*, in «Angelicum» 33, 1956, pp. 121-142.

⁴ *Super Matth.*, cap. 5, l. 2.

⁵ *Ivi*.

«Tutti gli uomini desiderano la felicità, ma si differenziano nello stabilire che cosa sia; e perciò alcuni desiderano questo, altri quello. Troviamo quattro opinioni a proposito della beatitudine. Alcuni infatti credono che consista soltanto nelle cose esteriori, ovvero nel disporre delle cose temporali, come è detto nel Salmo 143,15: *Beato il popolo che dispone di questi beni*. Altri [ritengono] che la perfetta beatitudine consista nel fatto che l'uomo soddisfi ogni proprio volere, perciò diciamo: beato chi vive come vuole. Come secondo l'Ecclesiaste, III,12: *Ho capito che non c'è nulla di meglio che godere e procurarsi felicità durante la vita*. Altri dicono che la perfetta beatitudine consiste nelle virtù della vita attiva. Altri nelle virtù della vita contemplativa, delle cose più divine ed intelligibili, come Aristotele»⁶.

Nonostante quest'esordio che apparirebbe del tutto in continuità con quanto si è potuto considerare a proposito della posizione degli scritti precedenti, Tommaso qui aggiunge immediatamente una considerazione di non poco conto:

«Tutte queste opinioni sono però false, per quanto non tutte allo stesso modo. Perciò il Signore le rigetta»⁷.

Qui assistiamo a quel cambiamento di prospettiva, che – come si vedrà – non spezza il nesso tra *felicitas* e *beatitudo*, ma lo riformula per una via diversa rispetto a quella della continuità: la *beatitudo* non consiste anzitutto nella relazione con le realtà – cose, situazioni, attività... – che procurano o possono procurare una vita felice, secondo il *modo comune* di intendere la felicità, un modo comune che abbraccia la varietà delle prospettive dei filosofi antichi.

All'idea che molte prospettive filosofiche debbano essere ritenute inadeguate per ragioni diverse, e tuttavia sempre riconducibili alla precarietà ed alla non-eccezionalità dei beni su cui puntavano – è la *via remotiois* già percorsa nell'*Etica Nicomachea* – qui si aggiunge la considerazione che la stessa idea di felicità di Aristotele debba essere ritenuta inadeguata (*falsa*) e non soltanto incompleta rispetto a ciò che sostanzia la *quaestio de beatitudine*.

⁶ *Ivi.*

⁷ *Ivi.*

Tommaso distende quindi la riflessione:

«Sbagliano quanti pongono la beatitudine nella disponibilità di beni esteriori così come quanti la pongono nella pura soddisfazione del desiderio. Anche quelli che pongono la beatitudine nella vita attiva, cioè nella moralità sbagliano, ma in misura minore, perché tutto ciò è la via per la beatitudine. Perciò il Signore non rigetta tutto questo in quanto cattivo, ma mostra che è finalizzato alla beatitudine: in quanto o si tratta di qualcosa di finalizzato all'uomo, come la temperanza e cose del genere, il cui fine è la purezza di cuore, poiché fanno vincere le passioni; oppure è finalizzato a qualcosa d'altro, ed in questo senso il fine è la pace e cose di questo genere: *frutto della giustizia è la pace*. E dunque queste virtù sono vie per la beatitudine, e non la beatitudine stessa; e questo è il *beati i puri di cuore perché vedranno Dio*. Non dice *vedono*, poiché questa è la beatitudine stessa. E ulteriormente *beati i pacifici*, ma non in quanto pacifici, ma perché sono orientati verso qualcosa d'altro, *poiché saranno chiamati figli di Dio*»⁸.

Tutto ciò che appartiene al registro della felicità viene qui ricompreso – ed anche implicitamente apprezzato – nell'ottica dell'essere «via», via verso la comunione con Dio. È poi in questa comunione con Dio che consiste la beatitudine.

Se si porta l'attenzione sulla dinamica formale che qui viene rappresentata si osserverà che è riproposto l'argomento della strumentalità, o meglio della finalizzazione. Non si tratta di un argomento nuovo, ma nuova è la posizione che per così dire occupa la felicità delineata da Aristotele nella vita contemplativa. Se prima era infatti mantenuta nella posizione del fine, e faceva così essenzialmente corpo unico con la *beatitudo* essendo diversa per completezza ma non per genere, ora è ricollocata nella posizione del mezzo, e ritorna ad essere in qualche modo solidale – nonostante la sua eccellenza – con gli altri beni costituiti dalle virtù che qualificano la vita attiva ma, ed anche con quelli «di fortuna» che continuano ad avere un valore strumentale.

L'errore (il *falso*) di cui parla ormai Tommaso consiste nell'elevare ciò che è dell'ordine dello strumento a ciò che è dell'ordine del fine⁹.

⁸ *Ivi*.

⁹ Il problema di una sovrapposizione tra il fine ed il mezzo è stato rilevato ancora da Maritain: «Temo – osservava – che una specie di circolo chiuso sia implicito nel procedimento di

Per quanto connesse tra loro, *felicitas* e *beatitudo*, hanno un contenuto diverso: l'una il contenuto delle buone realizzazioni nel tempo, l'altra il contenuto della relazione con Dio; propriamente due «oggetti» tra loro diversi, e ciò non consente più di rifondere i due discorsi in un *unicum* con una differenza solo di misura, come quella che passa tra l'incompleto e il completo. La differenza è chiaramente di genere, qui resa al modo della differenza tra ciò che è strumento e ciò che è fine.

2. *Beatitudine è relazione di comunione con Dio*

Il tema della relazione con Dio rimane al centro della *lectura*, e viene commentato in vario modo: troviamo ripresa l'idea della differenza tra il darsi di questa relazione *in via* e *in patria*¹⁰, così come si nota una insistente e variegata interpretazione a proposito del modo di intendere i «poveri in spirito». La povertà interiore è la povertà di spirito, che anzitutto Tommaso traduce con la mancanza di superbia, ma poi anche con l'umiltà, umiltà che può anche essere dono dello Spirito Santo:

«Ora, quando dice in spirito, lo si può intendere in tre modi. Spirito talvolta è detta la superbia dell'uomo [...]. Dunque beati i poveri, ovvero coloro che hanno poco dello spirito di superbia. Oppure spirito può essere inteso per la volontà dell'uomo. Alcuni sono infatti per necessità umili, e questi non sono beati, ma piuttosto quanti si umiliano. In un terzo senso può essere inteso per lo Spirito Santo, per cui beati i poveri in spirito, coloro che sono umili grazie allo Spirito Santo»¹¹.

Aristotele: in effetti la virtù vi appare essenzialmente come un mezzo per la vita bella e buona, la vita beata; e tuttavia la virtù è anche parte integrante di tale vita felice, in quanto senza la virtù non vi è vita bella e buona, – il mezzo per il fine entra così nella stessa nozione e nel costitutivo del fine a cui essa è ordinata». Cfr. J. MARITAIN, *La filosofia morale*, p. 53.

¹⁰ «Alcuni pongono la visione di Dio nella contemplazione della verità in via; il Signore invece la promette in patria; perciò dice beati i puri di cuore etc. Ed occorre notare che questi premi di cui parla il Signore si possono avere in due modi, ovvero perfettamente e completamente, ed in questo modo solo in patria, e secondo le circostanze [*incohabationem*] e in maniera imperfetta in via». Cfr. *Super Matth.*, cap. 5, l. 2.

¹¹ *Ivi*.

La mancanza di superbia, così come l'umiltà¹² sono precisamente la condizione per poter essere in relazione con Dio, come Tommaso ha ben appreso dalla lezione spirituale di Gregorio Magno che gli è estremamente cara¹³: come avrà modo di ricordare poi nella *Summa Theologiae*, la superbia è la madre di tutti i vizi ed è il volto di quell'autoreferenzialità dell'uomo che lo conduce precisamente al distacco da Dio. La superbia esprime la condizione dell'uomo che – specie a motivo del proprio successo, persino del successo morale ed ascetico – ritiene di essere causa della propria salvezza. È cioè la condizione dell'uomo che confida principalmente se non esclusivamente nelle proprie capacità e dunque confida in se stesso e non in Dio quanto alla salvezza:

«Ora, nell'acquisto di tutti i beni temporali l'uomo ha per fine la conquista di una certa perfezione ed eccellenza. Ecco perché da questo lato si considera inizio di tutti i peccati la superbia, che è il desiderio della propria eccellenza»¹⁴.

Questa sottolineatura va rilevata perché qui emerge un punto importante che Tommaso accoglie dalla lezione dei più antichi autori cristiani: la riuscita umana non deriva dall'impegno, né dal sacrificio di sé che possono destare l'ammirazione altrui e peraltro qualificare positivamente il vivere – rendendo anche psicologicamente appagata la persona –. Questa riuscita, che a buon diritto può essere ritenuta un'eccellenza, e che potrebbe individuare il contenuto appropriato della *felicitas* aristotelica, può tuttavia essere motivo di rottura della relazione con Dio. Raggiungere ciò che co-

¹² È interessante rilevare che, seppure senza citarlo – ma questo probabilmente è dovuto al fatto che siamo in presenza di una *reportatio* – Tommaso ricalchi la lezione del *Commento al Vangelo di Matteo* di Giovanni Crisostomo, a cui era notoriamente legato: «Chi sono coloro che egli chiama “poveri di spirito”? Sono gli umili e coloro che hanno il cuore contrito. Con la parola “spirito” egli intende, qui, l'anima e il proposito della volontà. Siccome molti sono umiliati non per loro volontà, ma forzati dalla necessità degli avvenimenti, egli scarta costoro, mentre dichiara beati coloro che volontariamente si abbassano e si umiliano». Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Mattheum XV,1 - Commento al Vangelo di Matteo*, vol. 1, Città Nuova, Roma 1966, p. 221.

¹³ Si tratta del commento di Gregorio al libro di Giobbe, lì dove viene riformulata la lezione già di Evagrio Pontico e di Giovanni Cassiano dei «loghismoï» o «vizi capitali». Cfr. GREGORIO MAGNO, *Exp. in Job.*, XLV.

¹⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 84 a. 2 co. D'ora in avanti «ST».

munemente può essere considerata la felicità, la «propria eccellenza» anche nella più nobile delle accezioni, non significa *ipso facto* aver raggiunto o ottenere la beatitudine, neppure quella imperfetta; anzi, dal punto di vista della tradizione cristiana che invita a meditare il tema della superbia talvolta vi è persino il rischio che la massima prossimità alla felicità – lì dove intesa appunto come eccellenza di vita, specialmente morale – coincida con la massima distanza dalla beatitudine, ovvero dalla relazione con Dio.

Come rilevava anche Maritain¹⁵, l'eudaimonia di Aristotele non mette l'uomo al riparo dal pericolo dell'egocentrismo, eppure è proprio quest'ultimo l'ostacolo più rilevante quanto alla possibilità di dare risposta adeguata alla domanda di salvezza. Il realizzare una *vita buona*, anche secondo i parametri suggeriti dal maestro greco, non giova all'uomo alla ricerca della beatitudine se tutto ciò diventa paradossalmente occasione per nutrire quella versione dell'amore di sé che volge all'autoreferenzialità ed alla superbia. Anche quella cura di sé che si può tradurre in molteplici forme di eccellenza va dunque interrogata quanto a ciò che sortisce a livello dell'attesa di salvezza: a questo livello l'autosufficienza non è più una virtù ma al contrario una pretesa vana e fuorviante.

Su questo snodo insiste Tommaso, a partire proprio dall'elemento estraneo allo Stagiritica che caratterizza la prospettiva cristiana, ovvero dalla salvezza intesa come dono gratuito di Dio: «l'egocentrismo in cui l'eudaimonia di Aristotele restava rinchiusa di fatto è decisamente superato. È offerta all'uomo la possibilità – e questo nello stesso istante che gli si promette che sarà beato – di essere infine liberato da se stesso e dall'egoismo divorante che perverte il suo amore di sé»¹⁶.

La lezione sulla superbia consente dunque di sottolineare un doppio possibile orientamento strumentale dei beni, ovvero verso la comunione con Dio – e dunque verso la *beatitudo* e la vita spirituale – o viceversa in direzione dell'autoreferenzialità dell'uomo che recede dalla possibilità di entrare in rapporto con Dio – dunque verso la morte spirituale e la dissoluzione –.

L'ottica della *Lectura super Matthaeum* porta quindi quantomeno a

¹⁵ MARITAIN, *La filosofia morale*, p. 100 e ss.

¹⁶ *Ivi*.

sospendere il paradigma del completamento come chiave interpretativa più adeguata nel determinare il rapporto tra i beni che fanno o possono fare la *felicitas* e il bene che fa la *beatitudo*. Eternizzare la riuscita di vita del superbo significa infatti sortire l'esatto opposto della beatitudine. Questo naturalmente non significa che la buona riuscita sia *ipso facto* incomponibile con la beatitudine: il nesso va ripensato e tuttavia diversamente che secondo il rapporto tra l'*imperfetto* e il *perfetto* del paradigma del completamento, che prevede che essenzialmente *felicitas* e *beatitudo* siano la stessa cosa¹⁷.

Si distende uno scenario più ampio e tuttavia già qui apprezzabile; la riflessione sulla ricerca della felicità inizia a collocarsi all'interno di una tensione polare prima non rilevabile: la vita dell'uomo – *in via* – si svolge *anche* nella ricerca di salvezza. Nell'ottica evangelica la salvezza è nell'essere in relazione con Dio, condizione che *già* caratterizza gli *humiles* del "Discorso della Montagna" anche se *non ancora* in maniera perfetta. Tut-

¹⁷ La proposta interpretativa di Kluxen muove in direzione opposta: «Sottolineiamo qui espressamente – scrive a proposito del *De beatitudine* di ST – che con ciò non si confondono concetti filosofici e teologici. Il concetto teologico di "beatitudo imperfecta" viene sviluppato nel testo per ordinare e comprendere l'aristotelica "felicità della vita presente" pensata con concetti filosofici. Il concetto teologico e quello filosofico hanno il medesimo contenuto, quello che si mostra nell'esperienza pratica-naturale; di una "beatitudo imperfecta" teologicamente concepita, il cui contenuto sarebbe differente dalla "felicità" filosoficamente determinata, la *Summa Theologiae* non dice nulla. Il concetto teologico, intendendo la "beatitudo imperfecta" come "participatio perfectae beatitudinis", introduce però un momento formale non contenuto nel concetto filosofico, che in generale non può essere prodotto filosoficamente poiché la beatitudine perfetta non è esperibile naturalmente. Proprio questo momento, ora, significa che la realtà dell'esperienza compresa nel concetto filosofico viene riconosciuta e confermata, e ciò non produce solo una giustificazione del concetto filosofico stesso, ma anche della prospettiva in cui esso sta: quella della "vita presente", e in tal modo quella dell'etica filosofica e naturale in generale. Quest'ultimo punto è decisivo. Gli interpreti di Tommaso sono d'accordo sul fatto che il concetto di "beatitudo imperfecta" significa la "felicitas" aristotelica». W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, tr. it.: *Etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 208, nota 31. In particolare ciò che si potrà anche più oltre notare è che venendo impiegata la nozione di «beatitudo» per esprimere la relazione con Dio, essa non può più essere impiegata per esprimere la relazione con tutte le altre realtà che offrono felicità: ciò che Tommaso guadagna proprio ricollocando la felicità di Aristotele nell'ordine dei mezzi è una differenza essenziale tra le due nozioni, e su questa differenza continuerà a incardinare il suo ragionamento anche al di là di comprensibili fluttuazioni di espressione, peraltro riconoscibili come tali nell'analisi contestuale lì dove si presentano.

tavia è allo stesso tempo evidente che vi è anche una alternativa radicale a questa condizione, ed è il non essere in relazione con Dio, ovvero cercare risposta alla domanda di salvezza lungo la via dell'autosufficienza e dell'autoreferenzialità compendiate dalla superbia. Se ci si pone nella prospettiva della domanda di salvezza, il rapporto con tutte le realtà – beni o attività – che fanno la felicità va perciò riletto alla luce della polarità costituita dall'essere o meno in relazione con Dio. Ciò chiaramente non toglie valore alla domanda di soddisfazione ed al discorso che si può fare con Aristotele ma introduce un discorso ulteriore e diverso.

CAPITOLO TERZO

LA *LECTURA SUPER EPISTOLAM AD ROMANOS*

Il commento alla *Lettera ai Romani* è indubbiamente ricco di riflessioni notevoli; un aneddoto riportato da Tolomeo e da Guglielmo di Tocco racconta di un sogno in cui lo stesso san Paolo sarebbe intervenuto alle lezioni di commento alla Lettera confermando Tommaso nella sua interpretazione ed annunciandogli che di lì a poco ne avrebbe compresa tutta la verità: «l'aspetto premonitorio del sogno – appunta il Torrell – è qui meno importante rispetto al fatto che i suoi contemporanei, negli ultimi anni della sua vita, identificarono Tommaso come “commentatore di san Paolo”¹. Qui naturalmente è possibile soltanto estrarre alcuni elementi utili per meglio distendere il complesso dei riferimenti per la maturazione di un nuovo paradigma, alla cui luce affrontare gli ulteriori lavori di carattere più marcatamente speculativo.

1. *Morte e vita come condizioni spirituali*

Particolarmente utile è ritrovare il testo del capitolo quinto della *Lettera*, con cui si apre la riflessione paolina sull'uomo giustificato in cammino verso la salvezza, dal momento che qui si può osservare precisamente quella rielaborazione del significato della morte che si è notato essere uno snodo essenziale. C'è evidentemente un primo livello di riflessione che Tommaso accoglie e per cui la morte va compresa in relazione al peccato: siamo nel contesto in cui Paolo istituisce il celebre rapporto tra Adamo e Cristo, a cui la tradizione cristiana ha copiosamente attinto nel meditare il tema del «peccato originale». Ora, pur rimanendo ai margini di questa problematica, occorre richiamare il fatto che Tommaso è deciso – in accordo con la tradizione che lo precede

¹ TORRELL, *Amico della verità*, p. 341.

– nel collegare la morte alla rottura della relazione con Dio:

«Quando a causa del peccato lo spirito dell'uomo ha rotto la relazione con Dio, perse anche la capacità di governare le forze inferiori, e quindi anche il corpo e la realtà esteriore, ed in questo modo incorse nella morte naturale per motivi intrinseci ed a morte violenta per cause nocive esteriori»².

Come si vede, la morte – intesa come evento terminale dell'esistenza – sia che si dia per cause naturali come la vecchiaia o che sopraggiunga per altre ragioni, in ogni caso è stimata essere una conseguenza della rottura della relazione con Dio. La possibilità stessa di sollevare il problema di come possa essere pensata questa relazione originaria tra il peccato e la condizione mortale dell'uomo che ne deriverebbe si dà nel momento in cui si fa strada l'idea che il termine della parabola di vita bio-esistenziale debba essere riesaminato in chiave spirituale.

Ora, commentando il versetto dodici, in cui «l'apostolo mostra l'origine del peccato e della morte, ovvero l'ingresso di entrambi nel mondo»³, Tommaso suggerisce che la morte può essere anzitutto intesa in senso spirituale [*spiritualiter*], «ovvero il peccato o la dannazione eterna, di cui è detto nel Salmo 33,22: *il male farà morire il malvagio*, cioè la morte esercitò il suo potere sugli uomini portandoli alla dannazione da Adamo, attraverso cui il peccato entrò nel mondo, fino a Mosè, sotto il quale fu data la legge»⁴. Il commento tiene ben ferma la figura del rapporto tra Cristo e Adamo, ritornando ripetutamente sull'opportunità di leggere alla luce di questa «coppia» gli altri elementi essenziali proposti nella lettera, tra cui appunto la morte stessa:

«Dunque l'apostolo, dicendo che il peccato porta la condanna, intende mostrare che la grazia porta la giustificazione. Ed utilizza questo parallelismo: così come la condanna della morte procede dal peccato del primo genitore, analogamente il regno della vita procede dalla grazia di Cristo»⁵.

² Tommaso d'Aquino, *Super Rom.*, cap. 5, l. 3.

³ *Super Rom.*, cap. 5, l. 4.

⁴ *Ivi.*

⁵ *Super Rom.*, cap. 5, l. 5.

Lo sviluppo del commento fa comprendere come Tommaso lasci appunto aperto un doppio modo di intendere la morte: sicuramente come *evento terminale*, nella misura in cui viene letta come la pena che deriva dal peccato, ma più oltre come *condizione spirituale* di separazione da Dio, condizione revocata dalla grazia di Cristo. È importante cogliere la portata di questo secondo livello di lettura tenendo conto di una successiva precisazione molto importante proposta dal commento:

«Non bisogna però intendere che tutti gli uomini sono giustificati mediante Cristo, così come tutti gli uomini muoiono per causa di Adamo. Piuttosto va detto che bisogna intendere in questo modo: come tutti gli uomini che nascono carnalmente da Adamo incorrono nella condanna a motivo del suo peccato, così tutti quelli che rinascono spiritualmente da Cristo ottengono la giustificazione della vita, poiché, come è detto in Giovanni III, *se non rinascete dall'acqua e dallo Spirito Santo non potrete entrare nel Regno di Dio*. Si può piuttosto allora dire che la giustificazione di Cristo passa nella giustificazione di tutti gli uomini quanto alla sufficienza, ma quanto all'effettività passa solo nei fedeli»⁶.

Il discorso si sposta quindi sul tema del Battesimo, ed anche in questo caso ciò che qui interessa è osservare come la lettura *prima facie* della morte come *evento* che pone termine alla vita nel tempo lasci spazio ad una lettura della morte come *condizione spirituale* di separazione da Dio in cui si trova ogni uomo, e da cui la grazia di Cristo – nel Battesimo – riscatta l'uomo. Dal punto di vista del cammino dell'uomo, la morte – intesa nel senso più rilevante per il discorso paolino, che Tommaso ben sottolinea –, è dunque la *condizione di partenza* di un'esperienza spirituale, non l'*evento che pone fine* ad una parabola di vita bio-esistenziale. Più oltre Tommaso ha poi precisato che la giustificazione che viene da Cristo è la condizione *sufficiente* perché l'uomo rinasca alla vita e tuttavia ciò avviene efficacemente appunto *in solos fideles*, in coloro che acconsentono a mettersi in cammino verso una sempre più piena ed effettiva distensione della relazione con Dio.

La precisazione di Tommaso è preludio all'esplorazione del successivo discorso a proposito dell'altra celebre figura paolina dell'«uomo nuovo» e

⁶ *Ivi.*

dell'«uomo vecchio». In effetti qui ormai si è aperto decisamente lo spazio per pensare alla morte anzitutto come ad una condizione spirituale di separazione da Dio, una condizione in qualche modo innaturale per l'uomo, sanata dalla Pasqua di Cristo e tuttavia una condizione ancora in gioco lungo il cammino storico di ciascuna persona: l'uomo vecchio, nella condizione di separatezza da Dio e avviato verso la dissoluzione che ne consegue è ormai *riabilitato* alla relazione con Dio e tuttavia l'uomo nuovo sorge e cammina in novità di vita solo in virtù di un libero assenso, attraverso cui decide di dare seguito e spessore a questa relazione vitale. Tommaso ha quindi lo spazio per richiamare il fatto che «dobbiamo camminare nella novità, ovvero desistendo dal peccato»⁷: il tempo – nella prospettiva della domanda di salvezza – è dato per dilatare una vita spirituale che nella rinnovata relazione con Dio si innesta nella prospettiva della risurrezione.

2. *Modi della beatitudine: la «grazia» e la «gloria»*

Questa riflessione si esprime costantemente attraverso una categorizzazione precisa, che ricorre alla sequenza tra le nozioni di «peccato», «grazia» e «gloria». Questa sequenza compendia due aspetti di un percorso peraltro unitario: da un lato la condizione dell'uomo rispetto a Dio, dall'altro la condizione dell'uomo rispetto alla cesura tra la dimensione del tempo e quella dell'eternità.

Se ci si pone nella prospettiva della relazione con Dio – dunque della alternativa tra vita spirituale e morte spirituale – la grazia e la gloria sono solidali di fronte al peccato (sempre qui inteso nel senso radicale della rottura con Dio). Se ci si pone nella prospettiva della cesura rappresentata dalla morte come evento, sono il peccato e la grazia ad essere solidali, come condizioni possibili nella storia, di fronte alla grazia che è condizione dell'eternità⁸.

⁷ *Super Rom.*, cap. 6, l. 2.

⁸ Alla condizione della gloria peraltro non si oppone nulla, se non la morte eterna che appunto è un non-essere.

Il centro dell'attenzione si sposta ormai dalla seconda alla prima prospettiva, quindi alla contrapposizione tra peccato e grazia:

«Dice dunque Paolo, *se infatti siamo morti con Cristo*, cioè, se in virtù della morte di Cristo siamo morti al peccato, *crediamo che allo stesso modo vivremo con Lui*, ovvero a similitudine della sua vita. Vivremo dunque, qui nella vita della grazia e in futuro nella vita della gloria»⁹.

La distinzione celebre tra la *grazia* e la *gloria* è qui decisamente rilevante perché consente di tracciare l'idea complessiva del cammino dell'uomo, che risulta essere in movimento da una condizione di morte spirituale verso una di vita spirituale, vita spirituale che si può liberamente distendere nel tempo, *in hac vita* – ecco la *grazia* – per compiersi al di là del tempo, nell'altra vita – ecco la *gloria* –.

Si può allora osservare che la morte come evento è il diaframma che separa la vita della grazia dalla vita della gloria; e tuttavia entrambe sono vita, vita spirituale, relazione con Dio e quindi *beatitudo*, opposte alla morte, morte spirituale, separazione da Dio.

Rimanendo risolutamente entro le coordinate istruite da questo discorso, si può profilare l'ipotesi teorica che si possa distinguere una *beatitudo imperfecta* intendendo con questo la relazione con Dio *in via* – la condizione espressa teologicamente attraverso la nozione della *grazia* – e di una *beatitudo perfecta* riferita alla relazione con Dio *in patria* – la condizione espressa dalla nozione di *gloria* –. Come si vedrà, la successiva riflessione della *Summa Theologiae* lascia spazio a questa lettura senza tuttavia fissarle in una scelta lessicale decisa: ritornerà infatti l'idea che la *felicitas* possa essere intesa come *beatitudo imperfecta*, a patto però di pensare la relazione con la *beatitudo perfecta* come una *partecipazione*, al modo di quella strumentalità opzionale espressa dall'essere «via» e non secondo l'ipotesi di una coincidenza essenziale.

⁹ *Super Rom.*, cap. 6, l. 2.

3. *Dalla morte alla vita: il senso del cammino dell'uomo*

Ciò che in effetti potremmo dire attiri in particolare l'attenzione di Tommaso non è più lo iato tra grazia e gloria, quanto piuttosto il passo che separa la vita nel peccato dalla vita nella grazia: non si tratta, lo si è sottolineato, di un passo scontato o necessario: è una possibilità strettamente collegata alla libertà dell'uomo, e non a caso a partire da questa libertà di disporre di sé si svilupperà il discorso della *Prima secundae* della *Summa Theologiae*¹⁰. Nel Commento alla *Lettera ai Romani* troviamo dunque ancora queste annotazioni importanti:

«L'uomo per natura dispone del libero arbitrio, a motivo della ragione e della volontà che non possono essere obbligate, anche se possono essere inclinate da qualcosa. L'uomo dunque, quanto all'arbitrio della ragione, rimane libero dalla coercizione, non è tuttavia libero dall'inclinazione. Talvolta infatti il libero arbitrio viene inclinato al bene in forza dell'abito della grazia o della giustizia: e allora è sottomesso alla grazia ed è libero dal peccato. Talvolta invece l'arbitrio è inclinato al male in forza del peccato: ed allora si è asserviti al peccato e liberi dalla giustizia»¹¹.

Si tratta di un brano straordinariamente ricco di rinvii ad una serie di tematiche affrontate sistematicamente proprio nella *Summa Theologiae*; qui in poche battute si intrecciano alcune delle più rilevanti dimensioni dell'animo umano che lì costituiscono oggetto di studio: il ruolo degli *habitus* e delle abitudini stratificate nella vita della persona¹², la libertà del decidere relativamente al consenso da dare o negare alle inclinazioni ed alle diverse pressioni, con cui tuttavia la persona non è affatto libera di decidere se misurarsi o meno¹³. Qui Tommaso si direbbe avere in mente gli snodi antro-

¹⁰ Cfr. ST, I-II, *Prologus*. Anche *infra* p. 87.

¹¹ *Super Rom.*, cap. 6, l. 4.

¹² Sarà la grande sezione della *Prima secundae* dedicata ai «principi interiori (o intrinseci)», dalla q. 49 alla q. 89: «Dopo gli atti e le passioni si devono considerare i principi degli atti umani. Primo, i principi intrinseci. Principi intrinseci sono le potenze e gli abiti; ma avendo noi già trattato delle potenze nella Prima parte, rimane ora da trattare degli abiti». Cfr. ST, I-II, q. 49 *pr.*

¹³ La sezione dedicata ai «principi esteriori (o estrinseci)»: «Occorre dunque trattare dei principi esteriori dei nostri atti. Ora, il principio esteriore che inclina al male, è il demonio, e di esso abbiamo già parlato nella Prima parte, trattando della tentazione. Invece il principio

pologici più delicati della *Prima secundae*, ed offre una sorta di compendio di quell'intreccio e reciproca implicazione tra ricerca della felicità e ricerca della beatitudine che rientrerà tra le fatiche della *Summa Theologiae*.

La decisione per la relazione con Dio sarà per Tommaso il punto di applicazione eminente della libertà dell'uomo. Tanto il tema dell'«inclinatio» quanto quello dell'«habitus» esprimono in maniera diversa ciò con cui questa libertà si misura: pressioni esterne, ma anche modi di essere e di fare consolidati e ormai spontanei. Gli *habitus* sono in definitiva il risultato stratificato e stabilizzato – seppure non in maniera irrevocabile – delle scelte che appartengono alla storia della persona. Ora, ogni scelta è *simul* espressione di una ricerca di felicità e di salvezza, ma come si è già visto non è affatto detto che perseguire qualcosa del genere della felicità significhi orientarsi alla beatitudine.

La ricerca della felicità può distendersi anche entro le coordinate che delineano una condizione di separazione da Dio.

Il versante da cui osservare anzitutto l'agire e le scelte è quello che le interroga quanto al loro orientare alla beatitudine, non quanto al loro procurare la felicità: «le opere del peccato – osservava Tommaso – sono infruttuose poiché non aiutano l'uomo a raggiungere la beatitudine»¹⁴. Sempre ammettendo di poter isolare una domanda di salvezza, il provvedervi o meno risposta adeguata non dipende direttamente dall'aver trovato risposte alla domanda di felicità. Tommaso lascia in qualche modo capire che talvolta l'uomo va ignaro incontro alla morte eterna perché cerca beatitudine in ciò che può dargli solo ed eventualmente felicità. La confusione tra le due domande, una confusione che quasi trattiene l'uomo suo malgrado nella condizione del peccato, emerge come un problema rilevante:

«Lo scopo del peccato, dunque la fine di costoro e cioè dei peccatori, è la morte. La quale, anche se non è lo scopo di colui che commette il peccato, perché peccando non intende incorrere nella morte, è tuttavia la fine dei peccatori stessi, poiché da se stessi sono tesi a indurre la morte temporale, poiché quando l'anima separa Dio da sé, merita che

che spinge al bene dall'esterno è Dio, il quale ci istruisce mediante la legge, e ci aiuta mediante la grazia». Cfr. ST, I-II, q. 90 *pr.*

¹⁴ *Super Rom.*, cap. 6, l. 4.

il suo corpo si separi da essa, e la morte eterna, poiché quando qualcuno nel tempo vuole separarsi da Dio, a causa della concupiscenza del peccato, merita che sia da Lui separato eternamente, e questa è la morte eterna»¹⁵.

Il nesso di continuità tra *felicitas* e *beatitudo* – paradigma del completamento –, anche dinanzi a queste problematiche, è rescisso. E tuttavia, proprio il fatto che talvolta la felicità può persino ostacolare il darsi della beatitudine (come può d'altra parte essere *via* per ottenerla), ribadisce che un nesso c'è, ma va pensato altrimenti.

¹⁵ *Ivi.*

CAPITOLO QUARTO

LA *LECTURA SUPER EPISTULAM AD CORINTHIOS*

Ulteriori elementi verso la formulazione di un diverso paradigma si possono trarre dalla consultazione del commento al capitolo quinto della seconda lettera ai Corinzi¹. La cronologia non è di aiuto in questo caso, non essendo chiara: tuttavia è noto che Tommaso concepì come un *unicum* il commento al *Corpus* paolino ed in ogni caso alcune indicazioni risultano importanti per puntualizzare ulteriormente il discorso sulla ricerca della felicità e della beatitudine secondo la medesima prospettiva che si è cominciato ad evidenziare nel commento alla *Lettera ai Romani*.

1. *Desiderio di felicità vs desiderio di salvezza?*

Il capitolo quinto propone snodi interessanti: l'apostolo sta scrivendo a proposito della situazione dell'uomo che vive nella fede e che mentre desidera la piena comunione con Dio, che già parzialmente sperimenta, tuttavia si misura con l'orizzonte inquietante della morte come evento. Il quadro è ben introdotto dall'epilogo del capitolo quarto, che va tenuto presente:

«Se anche il nostro uomo esteriore si va disfacendo, quello interiore invece si rinnova di giorno in giorno»².

L'orizzonte in cui si sviluppa la riflessione è piuttosto chiaro: da un lato l'esperienza dell'inarrestabile corsa incontro alla morte biologica (morte come *evento*), dall'altro l'esperienza del credente che nella grazia già entra nella vita sfuggendo alla morte spirituale (morte come *condi-*

¹ È possibile che la redazione di questo commento sia databile tra il 1265 e il 1268. Cfr. ancora le indicazioni di TORRELL, *Amico della verità*, pp. 458-459.

² 2 Cor 4,16.

zione). È però interessante osservare come viene impostato qui il problema, perché Tommaso afferma che il *desiderium gratiae* viene in qualche modo *ritardato*, trattenuto dal *desiderium naturae*, ponendoli quindi non in continuità l'uno con l'altro ma in un certo qual modo in opposizione:

«[L'Apostolo] mostra che il desiderio suscitato dalla grazia è ostacolato [*retardatur*] dal desiderio suscitato dalla natura lì dove dice “quanti siamo in questa tenda sospiriamo” e mostra in che modo il *desiderium gratiae* dalla grazia vince il *desiderium naturae*. Il *desiderium gratiae* è però fervente. Scrivendo “in questa condizione noi gemiamo” è quasi come dicesse: questa è la vera prova che abbiamo una abitazione non fatta da mani d'uomo, poiché se il *desiderium naturae* non è vano, ancor meno lo è il *desiderium gratiae*. Poiché infatti abbiamo un ferventissimo desiderio di gloria celeste suscitato dalla grazia, è impossibile che questo sia vano. E ciò intende quando dice “gemiamo”, cioè, gemendo desideriamo, “in questa condizione”, cioè ostacolati nel desiderio dell'anima»³.

La dialettica tra la natura e la grazia è qui conservata secondo l'impostazione ben nota, *gratia non tollit naturam sed perficit*, e tuttavia è importante rilevare che dal punto di vista del desiderio – che è sempre qui visto nell'ottica della causalità finale – questo perfezionamento non si può intendere nel senso del superamento nella continuità.

Ciò che per così dire guasta la fluidità è precisamente l'orizzonte della morte come evento, perché l'Apostolo nota che *non vogliamo essere spogliati* (2 Cor 5,4) e Tommaso interpreta che, stando al desiderio naturale, non vogliamo andare incontro alla morte che pone fine alla parabola di vita nel tempo. Ulteriormente contesta la Glossa che riporta una interpretazione eccessivamente spirituale leggendo lo spogliarsi ed il rivestirsi come riferito alle virtù; questa lettura a suo avviso «non sembra concordare con la prospettiva dell'apostolo»⁴ che in effetti sarebbe più articolata:

«Così dunque il desiderio suscitato dalla grazia spinge alla ricompensa, ma tuttavia è ostacolato dal desiderio suscitato dalla natura, cosa

³ TOMMASO D'AQUINO, *Super II Cor.*, cap. 5 l. 1. Suggestisco di distendere le espressioni «*desiderium gratiae*» e «*desiderium naturae*» rispettivamente nelle locuzioni «desiderio suscitato dalla grazia» e «desiderio suscitato dalla natura» per evitare di lasciar spazio ad un genitivo oggettivo che evidentemente comprometterebbe il senso del testo.

⁴ *Ivi*.

che mostra quando dice “in realtà quanti siamo in questa tenda etc.”. Qui anzitutto pone la condizione del desiderio naturale; poi mostra che anche questo stato di desiderio naturale è da Dio, dove dice “chi ci ha fatto proprio per questo è Dio, etc.”. La condizione del desiderio naturale è di ostacolare il *desiderium gratiae*, poiché vorremmo essere trovati vestiti e non nudi, cioè vorremmo che l’anima giungesse alla gloria senza che il corpo si corrompesse attraverso la morte. Il motivo di tutto ciò è che il desiderio naturale comprende il fatto che l’anima sia unita al corpo, altrimenti la morte non sarebbe avvertita come una punizione. E ciò intende dicendo “infatti quanti siamo in questa tenda”, ovvero quanti abitiamo in questo corpo mortale – come anche nella II Lettera di Pietro (1,14): “so che presto dovrò lasciare questa mia tenda” – gemiamo, e questo nel profondo del cuore, non solo esteriormente nella voce – Isaia 59,11: “meditiamo gemendo come colombe” – poiché è duro pensare alla morte. E tuttavia dice “gravati”, quasi che esistesse qualcosa contro il nostro desiderio per cui non possiamo raggiungere la gloria se non deponendo il corpo, cosa che è contro il desiderio naturale, come dice Agostino, per cui neppure la stessa vecchiaia poté togliere a Pietro il timore della morte. E dunque dice “di questo non vogliamo essere spogliati”, ovvero della tenda terrena, “ma rivestiti” della gloria celeste, o, secondo la Glossa, del corpo glorioso⁵.

Secondo Tommaso il desiderio dell’uomo è quindi duplice, ovvero di pervenire alla gloria – cioè di sperimentare la piena relazione con Dio che la grazia porta a desiderare – ma allo stesso tempo di arrivarvi vedendo soddisfatto il desiderio della natura, cioè di non andare incontro alla morte biologica. Invece alla gloria, cioè alla pienezza della *visio Dei*, non si giunge se non lasciando la vita nel corpo così come ne facciamo esperienza *in via*, ed è un lasciare che è «contro il desiderio naturale».

Per Tommaso allora il desiderio di non morire⁶ quanto alla dimensione biologica interferisce con quello di non morire quanto alla dimensione spirituale, ed è una interferenza senza dubbio interessante da leggere secondo la prospettiva dell’ostacolo che ritarda; si tratta di un ostacolo che occorre vincere e che deve vincere proprio l’uomo che già è toccato dalla grazia ed ospita in sé lo Spirito Santo, di cui ora, *in via*, l’uomo ha

⁵ *Ivi*.

⁶ Desiderio che peraltro giustifica ricollegandolo al rapporto irrinunciabile tra anima e corpo che costituisce lo specifico della persona umana.

esperienza imperfetta mentre allora, *in patria*, sperimenterà in maniera perfetta⁷. In questo senso, allora, continua il commento:

«Così dunque il *desiderium gratiae* è ostacolato dal *desiderium naturae*. Ma è con questo impedito? No, il *desiderium gratiae* vince. E ciò intende quando dice “ascoltate dunque”, quasi dicesse: nei santi ci sono due desideri, uno attraverso cui desiderano l’abitazione celeste, l’altro attraverso cui non vogliono essere spogliati. E se questi due fossero compostibili, non sarebbero contrari e uno non sarebbe ostacolato dall’altro. Ma l’apostolo mostra che sono impossibili e che è necessario che uno vinca l’altro»⁸.

Come intendere però l’ostacolo costituito dal *desiderium naturae*?

Intersecando l’idea appena focalizzata con quanto visto sopra si può comprendere che il *desiderium naturae* ostacola il *desiderium gratiae* quando risponde alla logica alternativa del peccato, quando cioè nel dare risposta ad un desiderio di vita buona nel tempo l’uomo sviluppa un attaccamento a qualcosa dell’ordine del temporale (cioè del creato) trovandosi a chiedere a quella realtà non solo felicità, ma anche salvezza. Si potrebbe cioè osservare che qui il *desiderium naturae* è da intendersi come il desiderio dell’uomo che si trova ancora nella condizione di morte spirituale e che dunque teme di doversi staccare dalle realtà create perché è ad esse che sta ancora chiedendo salvezza: a rigore si potrebbe persino parlare di un *desiderium peccati*, cioè del desiderio (di salvezza) disorientato.

Ciò che emerge è in particolare la possibilità di valorizzare la sequenza peccato-grazia-gloria⁹ nel contesto del tentativo strutturale dell’uomo di dare risposta alle diverse domande che scaturiscono *normalmente* dinanzi all’orizzonte della morte. Si profila cioè l’idea per cui il *desiderio di vita* è in senso lato ciò che attiva l’uomo, ed è un desiderio che non può

⁷ «Nunc habemus eum quasi ad certitudinem consequendi illam gloriam; in patria vero habebimus, ut rem iam nostram, et a nobis possesam. Tunc enim habebimus perfecte, modo imperfecte. *Super II Cor.*, cap. 5 l. 2.

⁸ *Ivi*.

⁹ Riguardo a questa sequenza i diversi commenti di Tommaso alla Sacra Scrittura offrono numerosi chiarimenti: sia consentito ancora rinviare in proposito a G. GRANDI, *Per una interiorità dialogale. L’apertura dello spirito umano tra Jacques Maritain e Tommaso d’Aquino*, in G. DE SIMONE (a cura di), *Le vie dell’interiorità. Percorsi di pensiero a partire dalla riscoperta contemporanea dell’interiorità*, Cittadella Editrice, Assisi 2010 (in corso di pubblicazione).

non misurarsi con ciò che incombe come un limite: in questo senso la grazia non stravolge in alcun modo la natura ma è una delle prospettive entro cui può distendersi il cammino dell'uomo. L'altra è, appunto, quella del peccato. Tanto nell'una quanto nell'altra prospettiva il cammino si distende anche come una ricerca di felicità e di vita buona nel tempo, coronate da maggiore o minore successo.

Talvolta il successo rispetto all'ordine della felicità si intreccia con un cammino ben orientato alla salvezza, talaltra la medesima ricerca con i suoi successi può ostacolare il cammino verso la salvezza.

È possibile avanzare allora l'ipotesi di dover elaborare un paradigma interpretativo diverso per meglio intendere il rapporto tra i due orizzonti del desiderio dell'uomo. Lo si potrebbe chiamare paradigma della «coimplicazione». Nella vicenda storica dell'uomo accade che si dia risposta *sia* alla domanda di felicità, *sia* alla domanda di salvezza. I due orizzonti sono concomitanti, ma il nesso non è quello delineato nel paradigma del completamento.

I due discorsi godono di una relativa *autonomia* – non si può invece utilizzare la nozione di «indipendenza» – nel senso che è sia rimossa una connessione lineare che riduce *ad unum* il movimento di ricerca (trovare l'una equivale a trovare l'altra) sia è revocata la possibilità di pensare la beatitudine negli stessi termini della felicità (l'una coincide essenzialmente con l'altra). Occorre sviluppare diversi discorsi pur trovando i nessi che il loro sviluppo concomitante implica.

PARTE TERZA

LE DUE DIMENSIONI DEL DESIDERIO
E IL LORO INTRECCIO

CAPITOLO PRIMO

FELICITÀ E BEATITUDINE ATTRAVERSO IL PARADIGMA DELLA «COIMPLICAZIONE»

Il paradigma della coimplicazione assume che il discorso sulla felicità e il discorso sulla beatitudine non siano il medesimo, per quanto l'uno abbia a che fare con l'altro.

Tommaso, come si è cercato di mostrare, ha fissato elementi notevoli proprio per sospendere l'ipotesi della medesimezza su cui in buona sostanza si struttura la riflessione che si affida al paradigma del completamento.

Si tratta ora di ritornare alla letteratura speculativa degli ultimi anni – qui alla *Sententia Ethicorum* e alla *Prima secundae* della *Summa Theologiae* – chiedendosi se un modo di intendere i due discorsi come distinti, per quanto coimplicati, sia effettivamente rinvenibile.

La critica guarda con particolare interesse ai due scritti che verranno ora consultati, proprio perché appartengono allo stesso periodo e perché le differenze tra i due offrono spunti interessanti per incontrare il Tommaso teologo e il Tommaso filosofo commentatore di Aristotele. Proprio tenendo presente questo dibattito, occorre sottolineare che qui l'accostamento non è proposto per trarne motivo di una riflessione epistemologica. Al centro dell'attenzione rimane la questione se il punto di attrazione del desiderio dell'uomo sia interpretabile come un *unicum* (*felicitas sive beatitudo*) o se piuttosto non vada articolato in due distinte dimensioni tra loro tuttavia coimplicate (*felicitas et beatitudo*, ma anche *felicitas aut beatitudo*).

L'ipotesi che è fin qui maturata è che la domanda di felicità e quella di salvezza vadano distinte e che ciò che le soddisfa non sia dunque il medesimo. Attraverso l'analisi selettiva di alcuni luoghi della *Sententia Ethicorum* e attraverso quella puntuale delle *quaestiones* 1-5 della *Prima secundae* si cercherà di evidenziare l'emersione di questa prospettiva, mettendo per quanto possibile a fuoco l'idea di un paradigma della coimplicazione.

CAPITOLO SECONDO

UNA RILETTURA DEL *DISCORSO* DI ARISTOTELE: *LA SENTENTIA LIBRI ETHICORUM*

Il commento all'*Etica Nicomachea* rappresenta una fonte molto rilevante nel complesso della letteratura tommasiana anzitutto perché si tratta di un lavoro contemporaneo alla redazione della *Prima secundae* della *Summa Theologiae* (1271-72): la lettura sinottica dei due testi in cui viene tracciata l'analisi dell'agire umano è, come si può ben comprendere, particolarmente istruttiva.

Come già suggerito in precedenza, può essere utile continuare a rimanere a distanza da suggestioni – pur di grande interesse speculativo – di ordine epistemologico, evitando di impostare l'analisi del commento avendo in primo piano la distinzione tra il *filosofico* ed il *teologico*. Certamente la possibilità di isolare in Tommaso un'*etica filosofica* non è priva di interesse, ed in questa direzione si potranno seguire le riflessioni di Kluxen¹, ma più oltre anche quelle di autori come Finnis², impegnati nel purificare il momento della «ratio naturalis» nell'opera tommasiana.

L'analisi che qui si intende sviluppare è tuttavia di altro tipo e intende tener conto del punto a cui è giunta la riflessione antropologica e morale di Tommaso all'inizio degli anni Settanta, esaminando di conseguenza il commento all'*Etica Nicomachea*.

¹ Si veda appunto il lavoro *L'Etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, a cui non si è mancato di fare riferimento.

² In particolare si potranno esaminare le considerazioni in merito al tema della «legge naturale» ed il tentativo di attuare una sorta di *epoché* del teologico senza che la lezione tommasiana ne venga compromessa: «C'è da rilevare – osserva con decisione Finnis – il carattere rigorosamente razionale di questa teoria della legge naturale. Essa non dipende da una teologia né da una fede religiosa. La legge naturale non deve essere interpretata come espressione della volontà divina ed il collegamento tradizionale con la legge eterna, di cui essa è partecipazione, indica la comprensione razionale, cioè la capacità umana di illuminare razionalmente i dati della nostra esperienza». Cfr. J.M. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, New York - Oxford 1980; tr. it.: *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996, p. XIV.

Anzitutto è importante ricordare che il testo ha il carattere di una lettura preparatoria «penna alla mano», una sorta di confronto diretto con il testo a cui vengono apportate annotazioni di studio, non destinate all'organizzazione di un corso ma – come sappiamo – finalizzate a riordinare le idee essendo in lavorazione la *Prima secundae* della *Summa Theologiae*. Come si è già richiamato con il Torrell, «dobbiamo precisare che si tratta di una *sententia*, cioè di una spiegazione sommaria e piuttosto dottrinale, e non di una *expositio*, cioè di un commento approfondito con discussione dei testi. Questo è importante per apprezzare lo sforzo di Tommaso nei confronti di Aristotele; egli non ha voluto fare un commento critico, e il titolo da lui scelto lo indica sufficientemente»³.

Ciò che allora qui si tratta di verificare è se emerga tra gli «appunti» di Tommaso sull'*Etica Nicomachea* la necessità di sviluppare un duplice discorso quanto al desiderio dell'uomo, nonché il problema di come ricollegare felicità e beatitudine attraverso un nesso che non sia quello suggerito dal paradigma del completamento. Che la prospettiva di «andare oltre» Aristotele sia tematizzata è scontato, e del resto anche il *Commento alle Sentenze* e la *Summa contra Gentiles* offrono una risposta in questo senso: il punto rilevante diventa piuttosto il come andare oltre Aristotele evitando di ridurre *ad unum* l'orizzonte della felicità e quello della salvezza.

Si può introdurre in primo luogo un'osservazione di ordine terminologico: la *Sententia Ethicorum* e la *Prima secundae* sono lavori contemporanei, eppure l'utilizzo dei lemmi «felicitas» e «beatitudo» è pressoché diametralmente opposto se non altro quanto alle ricorrenze. Nel commento all'*Etica Nicomachea* «felicitas»⁴ ricorre 426 volte, contro le sole 8 di «beatitudo», viceversa nella *Prima secundae* è «beatitudo» ad essere in primo piano con 723 ripetizioni contro le sole 37 di «felicitas». Il dato è interessante, se si considera che nella *Summa Contra Gentiles* «felicitas» e «beatitudo» compaiono rispettivamente 235 e 160 volte, e che qui al di là dei numeri si è già visto che Tommaso stesso suggerisce un uso sinonimico dei due lemmi: «felicitas *sive* beatitudo».

³ TORRELL, *Amico della verità*, p. 308.

⁴ Si fa qui riferimento al termine in tutte le forme declinate del sostantivo.

Può essere significativo e non casuale un impiego così differenziato? Potrebbe esserlo e forse Tommaso ha inteso con questo lasciare una traccia che andasse in direzione di un superamento della equazione tra le due nozioni. Non è possibile tuttavia appoggiarsi a questo dato come se fosse qualcosa di risolutivo: può costituire una indicazione se si guarda al complesso dei due testi, quasi a dire che nell'uno è al centro la domanda di felicità, nell'altro la domanda di salvezza e soprattutto il cammino che in quella luce si distende.

Entrando invece nelle pieghe del testo occorre maggiore circospezione e sicuramente è bene guardarsi dal pensare che in ogni passaggio la semantica di *felicitas* e *beatitudo* rimanga la medesima, specie quando si compongono con le qualifiche di *perfecta* o *imperfecta*. Questo significa essere prudenti nell'assumere che ad ogni livello del discorso la *felicitas imperfecta* del *beatos ut homines* corrisponda essenzialmente alla *beatitudo imperfecta* che nella *Summa Theologiae* viene fatta interagire con la *beatitudo perfecta*⁵.

Conviene dunque rivolgersi ora al testo.

⁵ Quanto alla semantizzazione precisa dei lemmi impiegati da Tommaso si possono trovare annotazioni ancora da parte di Kluxen: «Beatitudine» (*Glückseligkeit*) deve tradurre «beatitudo»: questo è un termine propriamente teologico, mentre la «felicità» (*Glück*) (*filosofica*) di questa vita si chiama «felicitas»; corrispondentemente *SCG* e il *Commentario all'Etica*, che argomentano filosoficamente, hanno per lo più «felicitas», la *Summa Teologica* per lo più «beatitudo». Tuttavia in alcuni casi l'uso linguistico non è preciso». Cfr. KLUXEN, *L'Etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, p. 177, nota 1. Da queste proposte – come si osserverà più oltre – pare tuttavia di doversi qui distanziare. Più in generale si deve notare che gli studiosi sono portati a tradurre in maniera diversa *felicitas* e *beatitudo* a seconda della prospettiva ermeneutica che intendono adottare. Ad esempio queste sono le indicazioni di Galeazzi nella sua recente versione italiana del *De beatitudine* della *Summa Theologiae*: «L'Aquinato spesso usa il termine *beatitudo* per indicare sia la felicità perfetta che quella imperfetta, perciò è opportuno tradurre *beatitudo* con *felicità*. Quando, invece, vuole indicare chiaramente la felicità perfetta della vita ultraterrena, allora traduco *beatitudo* con *beatitudine*. Comunque, traducendo per lo più *beatitudo* con *felicità* intendo non trascurare che la felicità perfetta è il pieno adempimento dell'umano desiderio e che non c'è una radicale alterità tra felicità perfetta e quella imperfetta, giacché quest'ultima è una certa partecipazione della prima». Cfr. U. GALEAZZI, *Saggio introduttivo*, in TOMMASO D'AQUINO, *La felicità*, Bompiani, Milano 2010, p. 142.

1. *Felicitas: attività eccellente e non strumentale*

La *Sententia* segue pedissequamente il testo dell'*Etica Nicomachea* e può risultare utile evidenziare particolarmente quei passaggi relativi alla discussione sull'essenza della felicità in cui Tommaso recepisce la logica della riflessione aristotelica, introducendo tuttavia delle annotazioni ulteriori.

La logica della causalità finale, applicata all'agire umano, non presenta particolari problemi, dal momento che evidenzia la dinamica di un agire progettuale orientato dal desiderio. Tommaso riconosce che dovendo individuare il punto di attrazione dell'intenzionalità dell'uomo il processo di esclusione di tutto ciò che può rientrare nell'ordine dei *mezzi* risulta efficace:

«Sembra allora che ci siano più gradi di fini, tra i quali alcuni li scegliamo solo in vista di altro, come le ricchezze, che non sono desiderate se non in quanto sono utili alla vita dell'uomo, e i flauti attraverso cui si suona, e in generale tutti gli strumenti, che non sono richiesti se non per essere utilizzati. Quindi è evidente che tutti questi fini sono imperfetti. Il fine ottimo, che è l'ultimo, è necessario che sia perfetto»⁶.

L'argomento fa dunque leva sulla strumentalità di molti beni: l'essere funzionale ad altro implica l'impossibilità di soddisfare compiutamente il desiderio, viceversa la non-strumentalità – che caratterizza appunto il fine – sarà il tratto qualificante di ciò che può placare l'ansia dell'uomo appagandolo senza residui. La felicità, per Aristotele, risponde a queste coordinate:

«E così è semplicemente perfetto ciò che è sempre scegliibile per se stesso e mai in vista di altro. Tale appare essere la felicità [*felicitas*], che non scegliamo mai in vista di altro, ma sempre per se stessa»⁷.

Le caratteristiche formali della felicità sono chiare: la perfezione va intesa come sufficienza, cioè come la completa soddisfazione del desiderio. Ora, in cosa consiste questa soddisfazione? La risposta di Aristotele è

⁶ SE, lib. 1 l. 9 n. 8.

⁷ SE, lib. 1 l. 9 n. 9.

nota: la felicità va individuata in una *attività* dell'uomo, «il bene proprio dell'uomo è l'attività dell'anima secondo virtù, e se molteplici sono le virtù, secondo la migliore e la più perfetta»⁸. Tommaso registra questo passaggio del maestro greco che porta ad intendere la felicità come una operazione (attività):

«La forma è la prima perfezione, ma l'operazione è la perfezione seconda. Se invece diciamo che qualche cosa esteriore è un fine, ciò non sarà se non mediante un'operazione, attraverso cui l'uomo attinge a quella cosa o facendo qualcosa, come il costruttore di case, o la utilizza, cioè ne fruisce. E così rimane che il bene finale di qualsiasi cosa va ricercato nella sua operazione. Se dunque c'è una operazione tipica dell'uomo, è necessario che il bene finale di questi consista nella sua operazione tipica, e in questo consiste la felicità, e così il genere della felicità è quello dell'operazione tipica dell'uomo»⁹.

La caratteristica della felicità nel discorso aristotelico è chiaramente quella di essere una attività non strumentale, quindi avente la caratteristica del fine ultimo, che verrà individuata nell'attività contemplativa, intesa come l'attività più specifica dell'uomo.

Tommaso segue qui con i propri appunti l'andamento del discorso di Aristotele nel suo momento formale, senza distanziarsene. È però interessante trattarsi sul breve inciso che annota quasi a margine:

«Se invece si dice che la felicità [*felicitas*] consiste in qualcosa d'altro, o questo sarà qualcosa attraverso cui [*quo*] l'uomo viene messo in condizione di distendere un'operazione di quel tipo, oppure sarà qualcosa a cui [*ad quod*] attinge attraverso la sua operazione, al modo in cui Dio è detto essere la beatitudine [*beatitudo*] dell'uomo»¹⁰.

Si tratta di una utile nota di lavoro: il testo dell'*Etica Nicomachea* ha appena portato ad identificare la felicità nell'attività contemplativa, eppure Tommaso si chiede quale discorso si potrebbe sviluppare se il fine ultimo dell'uomo consistesse in *qualcosa di altro* rispetto alla contemplazione. Le ipotesi che avanza sono due: o nella felicità si dovranno inclu-

⁸ EN, I, (A), 7, 1098 a 17-18.

⁹ SE, lib. 1 l. 10 n. 2.

¹⁰ SE, lib. 1 l. 10 n. 3.

dere anche le condizioni che rendono possibile l'attività contemplativa – e non a caso questa è ancora la proposta di Aristotele, che riconosceva la necessità dello sviluppo delle virtù, ma anche della disponibilità di beni di fortuna – oppure il baricentro andrà spostato altrove, ed allora la contemplazione risulterà essere piuttosto un *mezzo* attraverso cui entrare in relazione con Dio: in tal senso però, annota Tommaso, parleremmo di *beatitudine*.

Il testo non aggiunge ulteriori spiegazioni e subito dopo viene ripresa la lettera aristotelica, confermando il carattere di uno studio preparatorio della *Sententia*.

Lo snodo però non è di poco conto, perché consente di guadagnare un primo elemento: la sovrapposizione dell'attività contemplativa (in cui Aristotele localizzava la felicità) alla beatitudine è quantomeno problematizzata. In precedenza, come si ricorderà, proprio su questo punto Tommaso stesso aveva espresso una posizione differente: nella lezione della *Summa Contra Gentiles*, si leggeva precisamente che «l'ultima felicità dell'uomo deve consistere nella contemplazione della sapienza circa le verità divine»¹¹: qui la sapienza cristiana, in netta continuità con la proposta aristotelica, non faceva altro che mostrare che *proprio quella attività* che nell'*Etica Nicomachea* era già stata messa a fuoco era davvero il cuore della felicità, solo che sarebbe stata perfetta quanto alla permanenza solo *in patria* e non *in via*.

In questa annotazione della *Sententia Ethicorum* ritorna invece la successiva riflessione sviluppata nel *Commento al Vangelo di Matteo*, in cui si denunciava come *falsa* l'opinione per cui la beatitudine potesse coincidere con la contemplazione intesa al modo di Aristotele, proprio per il fatto che semmai quest'ultima era uno *strumento per* e non la sostanza della beatitudine.

Non si deve mancare di osservare che questo è uno dei pochissimi luoghi in cui compare *beatitudo*, essendo non solo individuata in Dio stesso, ma anche opposta (*aut*) all'altra ipotesi, ovvero ad una estensione verso l'esercizio delle virtù unito alla disponibilità di beni.

Qui prende forma una acquisizione che poi costituisce un punto

¹¹ SCG, III, 37.

irrinunciabile nella *Summa Theologiae*: la relazione con Dio, in cui si condensa la *beatitudo*, non è una attività tra le tante, selezionata per le sue caratteristiche di eccellenza, come sembra invece essere l'attività contemplativa in cui Aristotele condensa la *felicitas* (rispetto a cui pure altre attività dell'uomo possono ben essere strumentali), attività a cui mancherebbe solo la caratteristica della durata.

L'andamento della *Sententia* non consente a Tommaso di andare al di là di una nota di lavoro, sufficientemente significativa per rammentare un primo snodo notevole: il discorso aristotelico ha una propria coerenza e dignità e rappresenta una riflessione a cui ci si può appoggiare senza particolari riserve finché si tratta di esplorare la dinamica del desiderio. Dovendo poi precisare il contenuto della nozione di felicità occorre acquisire una prima presa di distanza: la felicità di cui parla il Filosofo, anche intendendola nel senso estensivo dell'esercizio delle virtù unita alla disponibilità di beni sufficienti, rappresenta un mezzo rispetto all'orizzonte della beatitudine, che è da intendersi invece come relazione con Dio.

Lo schema dell'esposizione pedissequa intervallata da brevi appunti si rinnova nel seguito del testo: conviene quindi trattenersi su un secondo luogo di particolare interesse in cui nuovamente emergono considerazioni rilevanti.

2. *Felicitas: un «ideale» per la vita presente*

Nel seguito della riflessione Aristotele si sofferma sulla questione della *perfezione* della felicità, sempre localizzandola nella virtù, e Tommaso si trattiene su questi passaggi:

«Se dunque l'operazione dell'uomo ottimo, ovvero felice, è che agisca bene e ottimamente secondo ragione, ne deriva che il bene umano, ovvero la felicità [*felicitas*], è l'operazione secondo virtù: in questo modo dunque se c'è una sola virtù dell'uomo, l'operazione che è secondo quella virtù sarà la felicità. Se invece ci sono molte virtù dell'uomo, la felicità sarà l'operazione che è secondo la più eccellente tra quelle, poiché la felicità non è solo il bene dell'uomo, ma l'ottimo»¹².

¹² SE, lib. 1 l. 10 n. 11.

L'*optimum* aristotelico è anzitutto il frutto di una selezione tra diverse attività, una selezione a cui si perviene in ragione di quel processo di esclusione che porta a scartare i beni che, per quanto apprezzabili, rimangono incapaci di soddisfare il desiderio di eccellenza dell'uomo, perché una volta conseguiti lasciano ben presto spazio al riattivarsi del desiderio. L'ottimo si definisce rispetto al buono, non rispetto al suo contrario. Ora, l'attività contemplativa sarebbe di per sé un *optimum* alla portata dell'uomo, a cui però Aristotele stesso rileva mancare il requisito della *durata*, come annota puntualmente Tommaso:

«Dunque continuità ed eternità fanno parte della nozione di felicità perfetta [*perfecta felicitas*], che tuttavia nella vita presente non si sperimenta. Quindi nella vita presente non può esserci felicità perfetta. È necessario tuttavia che una qual felicità sia possibile nella vita presente, ovvero “nella vita perfetta”, e cioè nel senso di “per tutta la vita dell'uomo”. Così come una rondine che arriva non fa la primavera, né la fanno un solo giorno o un tempo breve, così neppure una attività realizzata una volta ogni tanto fa l'uomo felice, ma questi lo è quando per tutta la vita continua la buona attività»¹³.

Per questo motivo, in linea di principio, si può ben concludere che «la felicità è l'operazione propria dell'uomo secondo virtù in una vita perfetta»¹⁴, dove «vita perfetta» indica la parabola della vita bio-esistenziale che si chiude con l'*evento* della morte, laddove risultasse caratterizzata dalla possibilità di svolgere le operazioni più eccellenti dell'uomo «per lungo tempo»:

«[Concludendo la sua lezione sulla felicità] dice che nulla impedisce di dire felice colui che agisce secondo la perfetta virtù, ed ha beni esteriori sufficienti a garantire l'operazione delle virtù, e non per un qualche breve periodo di tempo, ma “nella vita perfetta”, cioè per lungo tempo. E questo è sufficiente per dire che qualcuno può essere detto felice in questa vita»¹⁵.

Qui si scorge bene lo sforzo di Tommaso nell'individuare la collo-

¹³ SE, lib. 1 l. 10 n. 12.

¹⁴ SE, lib. 1 l. 10 n. 13: «Sic ergo patet, quod felicitas est operatio propria hominis secundum virtutem in vita perfecta».

¹⁵ SE, lib. 1 l. 16 n. 14.

cazione più sensata per la riflessione di Aristotele: anziché ora accelerare verso le conclusioni «concordiste» accolte nelle opere precedenti – l'imperfezione della felicità nel tempo era argomento per postulare la necessità dell'*altra vita*, secondo il paradigma del completamento – si trattiene nel chiedersi in che modo si debba intendere il discorso a proposito della perfezione e quale ne sia il cuore.

Ora, seguendo il ragionamento dell'*Etica Nicomachea*, Tommaso osserva che in linea di principio si ammette che l'uomo possa essere felice in questa vita. La felicità perfetta è dunque realizzabile nel tempo, sempre appunto in linea di principio. Il problema del limite si profila allora come una questione *di fatto* più che *di diritto*, e su questo punto si trattengono gli ulteriori appunti.

Tommaso segue cioè attentamente il ragionamento di Aristotele, che come è noto si sviluppa considerando una serie di eventualità che minano la possibilità di essere perfettamente felici, non mancando dunque di stabilire la positività dei beni diversi dalla virtù stessa: «occorre considerare che la felicità ha bisogno di qualcuno dei beni esteriori come strumenti di cui abbiamo bisogno per esercitare l'opera della virtù in cui consiste la felicità»¹⁶. Per potersi dedicare serenamente all'esercizio della virtù più nobile sono importanti una serie di condizioni, tra cui Tommaso riporta un piccolo repertorio aristotelico di indubbia attualità:

«Non è infatti del tutto felice chi è di brutto aspetto, poiché per questo risulta sgradito e disprezzabile agli occhi degli altri. E per lo stesso motivo non lo è chi è ignobile, o colui a cui mancano buoni figli e parenti e vive quasi solitario perché per tutte queste cose l'uomo è disprezzabile. E molto di più si è meno felici se si hanno pessimi figli o amici, poiché a causa loro si è ostacolati nell'esercizio della virtù. E similmente anche contrasta con la felicità l'averli avuti buoni ma ormai morti, poiché per questo motivo nel cuore dell'uomo rimane un motivo di tristezza. Si vede così che la felicità richiede la prosperità esteriore»¹⁷.

Rileggendo la riflessione del maestro greco a proposito della provocazione di Solone, per cui «dobbiamo non stimare nessun uomo felice fin-

¹⁶ SE, lib. 1 l. 13 n. 10.

¹⁷ SE, lib. 1 l. 13 n. 10.

ché vive»¹⁸ non manca di sottolineare che «occorre notare che il Filosofo non parla qui della felicità della vita futura, ma della felicità della vita presente»¹⁹: anche in questo caso si tratta di una nota di lavoro che cerca di restituire il discorso di Aristotele alla sua originale dimensione, ovvero ad una prospettiva in cui vita e morte sono intese rispettivamente nel senso del tempo della parabola dell'esistenza biologica e dell'evento terminale che vi pone fine. Il ragionamento che muove da Solone va quindi inteso in un modo preciso, secondo quanto annota a margine Tommaso:

«Ma se vogliamo intendere la felicità secondo l'ottimo che si può dare, allora alla definizione di felicità occorre aggiungere che l'uomo sia vincitore come è stato detto per tutta la sua vita e sia volto alla fine, cioè rivolto alla morte, rimanendo nella felicità. Il motivo per cui sembra si debba aggiungere questa condizione è che il futuro ci è ignoto. Alla definizione di felicità, essendo il fine ultimo, sembra debba appartenere tutto ciò che è perfetto e ottimo. Ed in questo secondo modo Solone parlava della felicità. E se così è come è stato detto (diremo beati) [*beatos*] coloro tra i viventi in questa vita ai quali è riservato ora ed in futuro ciò che sopra è stato detto»²⁰.

Tommaso quindi riconosce che la *felicità perfetta* consiste – nella prospettiva aristotelica – nel vivere avendo l'opportunità di esplicare al massimo le migliori delle proprie possibilità nella migliore delle attività umane (a cui le altre devono strumentalmente concorrere) e nel poter morire in questa medesima condizione, senza aver prima subito infortuni o essere stati vittima di sventure di vario tipo, senza aver cioè dovuto assistere al proprio stesso declino. L'imperfezione di questo ideale allora consiste precisamente nel fatto che tutto questo *di fatto* non accade mai ed in questo consiste il paradosso di Solone: finché si è in vita non si sa cosa riserverà il futuro (e con buona certezza riserverà qualcosa che sarà dell'ordine della contrazione della felicità) e dunque l'essere in vita, l'avere un domani, risulterebbe essere incompatibile con la felicità perfetta. È un paradosso che, come rileva Tommaso, nella lezione aristotelica non significa affatto che la felicità sia *al di là* della vita presente, ma che sem-

¹⁸ EN, I (A), 10, 1100a, 10-11.

¹⁹ SE, lib. 1 l. 15 n. 4.

²⁰ SE, lib. 1 l. 16 n. 15.

plicemente l'ideale non è mai realizzato. In questo senso andrebbe allora intesa la nota postilla circa il *beatos ut homines*:

«Ma poiché si vede che non si raggiungano in genere le condizioni sopra poste per la felicità [*felicitas*], aggiunge che tali diciamo essere beati come possono esserlo gli uomini [*beatos ut homines*], i quali in questa vita soggetta alla mutevolezza non possono avere la perfetta beatitudine [*perfecta beatitudo*]»²¹.

In questo caso la *perfecta beatitudo* si coordina con la traduzione latina della *Nicomachea* del *beatos ut homines*, ma chiaramente individua ciò che lungo tutto il testo Tommaso non cessa mai di chiamare *felicitas*, intendendo con questo l'ideale ed il reale, entrambi relativi ad un orizzonte immanente, messi a fuoco dal Filosofo. L'Aquinate riconosce quindi la specificità del discorso aristotelico a proposito del *fine ultimo* della vita dell'uomo, annotando che si tratta di una proposta che si misura acutamente con il tema della ricerca della felicità nell'arco temporale tracciato dalla parabola bio-esistenziale.

Gli snodi qui individuati portano a ritenere sensato che nella *Sententia* l'intento di Tommaso non sia quello di sviluppare un discorso filosofico autonomo o alternativo rispetto ad una prospettiva teologica, quanto piuttosto quello di raccogliere le idee, fissando gli snodi da tener presenti nell'elaborazione del discorso antropologico e morale della *Summa*.

Ma quale può essere allora il nesso tra la riflessione sulla felicità di Aristotele e quella sulla beatitudine proposta dalla tradizione cristiana?

3. *Dalla felicitas alla beatitudo: un sentiero interrotto?*

Nella logica della *Sententia* Tommaso non mette qui in campo soluzioni innovative rispetto al nesso tra felicità e beatitudine: ha raccolto alcuni appunti sufficientemente significativi per sviluppare la questione nel contesto della *Summa Theologiae*, e tanto basta. Riconosce però che il problema si pone, ed ammette che il passaggio più intuitivo – assumendo in toto la lezione aristotelica – rimane quello giocato sul paradigma del

²¹ SE, lib. 1 l. 16 n. 16.

completamento che egli stesso aveva proposto fin dal *Commento alle Sentenze*:

«Poiché il *desiderium naturae* non è inane, rettamente si può ritenere che all'uomo sia riservata una perfetta beatitudine dopo questa vita»²².

Qui Tommaso non sta dicendo che questa è la sua soluzione al problema: lo è stata in precedenza, ma gli appunti che ha raccolto – in accordo con le considerazioni avanzate nel contesto dei commenti alla Scrittura – ora lo indirizzano altrove. Piuttosto sta osservando come, rimanendo con rigore all'interno del discorso aristotelico, l'unico argomento percorribile per introdurre la questione ulteriore della salvezza rimane quello della imperfezione della felicità. È appunto la prospettiva già del *Commento alle Sentenze*: come segnala Leonhardt, in quello scritto, «la logica del pensiero di Tommaso si può riassumere in questo modo: a) la piena felicità deve essere raggiungibile (altrimenti il desiderio dell'uomo sarebbe inane, cosa che è impossibile); b) la piena felicità non è raggiungibile in questa vita (poiché va identificata solo nella conoscenza di Dio, che tuttavia nella vita terrena è possibile al massimo in maniera incompleta); la piena felicità deve essere raggiungibile dopo questa vita»²³.

Questa argomentazione non viene smentita nel suo valore logico, rimane un percorso possibile, ma nulla lascia pensare che Tommaso intenda servirsene ulteriormente: il discorso del maestro greco e quello della sapienza cristiana – come rivelano gli appunti di lavoro – vanno trattati diversamente, rinunciando a concepirli come essenzialmente coincidenti, differenziati solo dalla «funzione di eternità»²⁴.

²² SE, lib. 1 l. 16 n. 16

²³ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschsein*, p. 112.

²⁴ Il fatto che Tommaso abbia inteso evidenziare l'esistenza di due discorsi è stato recepito anche in maniera diversa da quella che qui viene proposta. Ad esempio Kostko ha preferito insistere sulla differenza tra il «desiderio naturale di Dio» e il «desiderio della beatitudine», riportandoli alla distinzione tra natura e grazia: «Solo per l'aiuto della grazia divina, intesa sia come mozione che come dono abituale, l'uomo acquisisce l'ordinamento alla beatitudine come propria finalità umana e insieme si fa capace di emettere atti proporzionati al conseguimento di quel fine, cioè gli atti meritori. Pertanto il desiderio della beatitudine è proprio ed esclusivo dell'ordine soprannaturale della grazia, non già inscritto nell'ordine della natura creata. Si capisce così che la finalità connaturale dell'uomo non coincide con la beatitudine eterna, ma semplicemente con la partecipazione del bene divino e della somiglianza con Dio in cor-

In un certo senso emerge il fatto che Tommaso, rileggendo Aristotele e volendo individuarne le più precise intenzioni, abbia riconosciuto l'impossibilità di identificare l'attività contemplativa (e ciò che la sostiene e rende possibile) di cui si parla nell'*Etica Nicomachea* con la contemplazione cristiana, espressione eminente della relazione con Dio. Questa diversità di oggetto non significa che il discorso di Aristotele riguardo alla ricerca della felicità debba essere ritenuto incompleto: è semplicemente un discorso diverso rispetto a quello della sapienza cristiana, che si misura *in primis* con il tema di una domanda di salvezza, trovando appunto risposta nella relazione con il Dio vivente.

Questo guadagno del problema appare consolidato nella *Sententia Ethicorum*, ma lo sviluppo di una riflessione che riconnetta i due orizzonti, tenendo conto dell'unità dell'agire dell'uomo, potrà trovare spazio solo nella *Prima secundae* della *Summa Theologiae*.

Il sentiero che riconnette l'orizzonte della felicità a quello della beatitudine è interrotto nella linearità del passaggio dall'imperfetto al perfetto riferibili al medesimo, ma ciò non significa che non vi sia passaggio alcuno: pensare un modo diverso, antropologicamente più penetrante, è in un certo qual modo la sfida, o quantomeno parte significativa della sfida che Tommaso accoglie nel distendere la *Summa Theologiae*.

Il problema, ora, consiste nel non perdere di vista la distinzione e nel non trasformarla in una separazione.

rispondenza alle esigenze dell'umana natura; in questo senso S. Tommaso parla sovente di un fine naturale o connaturale dell'uomo quale sua perfezione. Non si può quindi identificare né confondere l'ordinamento naturale al bene con una finalità che sorpassa le capacità naturali; per questa ragione, l'incapacità dell'uomo di indirizzarsi alla beatitudine e di conseguirla con i propri mezzi e potenzialità naturali, non comporta per l'Aquinate, delle manchevolezze o deficienze, indica piuttosto il suo limite ontologico creaturale». Cfr. KOSTKO, *Desiderio naturale di Dio o della beatitudine?*, pp. 555-556. Tuttavia anche Kostko sembra alla fine ricordare le due istanze secondo il paradigma del completamento, per cui ne risulta ancora una volta che la felicità aristotelica sarebbe la beatitudine tommasiana, seppur priva di quella determinazione che le darebbe la Rivelazione.

CAPITOLO TERZO

L'ALTRO DISCORSO: *SUMMA THEOLOGIAE, PRIMA SECUNDAE*

Gli snodi evidenziati nella *Sententia Ethicorum* hanno consentito di segnalare l'effettiva maturazione in Tommaso dell'esigenza di un cambiamento di paradigma nel pensare il nesso tra l'orizzonte della felicità e quello della beatitudine: la domanda di vita buona e la domanda di salvezza dalla definitiva dissoluzione del sé rappresentano due motivi distinti di sollecitazione del desiderio dell'uomo, tra loro non sovrapponibili come se si trattasse del medesimo. Tuttavia il problema ereditato dall'aver acquisito la distinzione rimane quello di pensare positivamente il nesso tra i due lati del desiderio dell'uomo. Pensare il nesso significa tentare di cogliere in che modo felicità e beatitudine possano trovarsi reciprocamente implicate pur non essendo coincidenti. Pensare il nesso significa tentare di comprendere come l'uomo si muova in ordine alla salvezza nel mentre insegue la felicità e d'altra parte come si distenda la ricerca della felicità nella cornice di una *historia salutis*.

L'analisi della *Prima secundae* (*quaestiones* 1-5) intende ora osservare la «battaglia del concetto» che Tommaso si direbbe condurre nell'intento di chiarificare queste problematiche. Il punto di leva, come si vedrà, consiste nel riportare al centro dell'attenzione – ora rivolta alla vicenda storica dell'uomo – la transizione dalla condizione di morte spirituale a quella di vita spirituale. Questo passaggio non si compie infatti in una dimensione separata da quella dell'agire ordinario dell'uomo, un agire che Aristotele ha ben mostrato essere calamitato da una domanda di felicità. Occorre dunque pensare l'intreccio ed il modo della coimplicazione tra una ricerca di soddisfazioni, di moralità e di vita buona ed un cammino di ritorno alla relazione con Dio.

1. *Chiavi di lettura (paradigma della «coimplicazione»)*

Prima di procedere nell'analisi più puntuale del testo conviene ricapitolare sinteticamente le chiavi di lettura emerse dai commenti alla Sacra Scrittura e schematicamente riproposte tra gli appunti al testo della *Sententia Ethicorum*.

Anzitutto si rammenti l'idea sottolineata nel Commento al «Discorso della Montagna» per cui sarebbe sbagliato pensare che la *beatitudo* di cui parla il celebre sermone possa essere in qualche misura assimilabile ai diversi discorsi sulla *felicitas* fatti dai filosofi, Aristotele compreso. Il discorso aristotelico semmai parla di ciò che può essere *mezzo* per la beatitudine, e certo non è fuori luogo ritenere che il poter condurre una vita ricca di soddisfazioni possa agevolare quel clima di meditazione in cui l'uomo può raccogliersi, misurarsi con la declinazione spirituale del rapporto tra vita e morte, e cercare risposta ad una questione più sotterranea che forse lo inquieta più radicalmente della eventualità di perdere il proprio benessere presente. Questa prospettiva però non porta ad escludere che la ricerca della *beatitudo* possa distendersi e persino andare a buon fine anche in coordinate diverse rispetto al distendersi di una vita soddisfatta. Anzi, Tommaso si preoccupa persino di sottolineare che la logica evangelica è sovversiva rispetto non solo all'idea che il fine ultimo dell'uomo sia nelle soddisfazioni del tempo, ma anche rispetto ai mezzi per procurarle¹. Se la *felicitas*, persino nella versione aristotelica, rientra nell'ordine dei mezzi ciò significa che perde il proprio carattere di necessità: e questa è una lezione consolidata che Tommaso fa propria, poiché libertà e contingenza sono ciò che investe l'ordine degli strumenti. Si potrebbe – e non è detto neppure paradossalmente – essere beati (sia pur al modo della beatitudine imperfetta), cioè in relazione con il Dio che salva, pur essendo infelici o quantomeno gravati da sventure e preoccupazioni non lievi: Tommaso può dirlo, mentre non lo può certo affermare Aristotele.

Il secondo luogo notevole è costituito dal commento alla *Lettera ai Romani*. Da qui si è tratta l'idea che riconoscere una duplicità di discorsi fosse possibile solo a partire da una lettura più articolata del significato

¹ Cfr. *supra*, p. 42 e ss.

della morte. La dinamica paolina tra Adamo e Cristo, tra l'uomo vecchio e l'uomo nuovo, tra il peccato, la grazia e la gloria ha consentito di rilevare la sicura presenza di una lettura in senso spirituale della morte. Indubbiamente rimane attivo il problema dell'*evento*-morte, ma trova ampia espressione il problema della morte-*condizione spirituale*, come condizione cioè attuale ma anche potenzialmente definitiva di separazione da Dio. La polarità che qui diventa essenziale è infatti quella tra l'essere in relazione con il vero Dio o il non essere in questa relazione, e questo è il problema attorno a cui ruota – nella prospettiva cristiana di Tommaso che legge san Paolo – l'avventura storica dell'uomo.

Emergeva anche quella che si è voluto segnalare come una «preoccupazione» di Tommaso: il passaggio dalla condizione di morte alla condizione di vita è qualcosa che si compie nel cammino storico dell'uomo – ecco perché si parla di una *historia salutis*, anche con riferimento al singolo. La grazia portata da Cristo rimette l'uomo nella condizione (si parlava di *sufficienza*) di compiere questa transizione, una vera e propria *conversio*, tuttavia questo non significa che si possa parlare di una sorta di automatismo (*non efficienter*): questo passo, sempre precario ed incerto peraltro, si distende nella fede (*in solos credentes*). Quindi il destino dell'uomo è realmente in gioco, almeno quanto al tempo, e questa è la condizione nobile della libertà.

Il terzo riferimento importante è tratto dal Commento alla *Seconda Lettera ai Corinzi*. Qui l'attenzione cadeva sul capitolo quinto, perché nuovamente era in discussione il desiderio di vita dinanzi al problema della morte. Tommaso provvede in questo caso una distinzione tra il *desiderium naturae* e il *desiderium gratiae*.

Questa distinzione da un lato gli consente di sottolineare il primato della iniziativa di Dio (la salvezza portata da Cristo), dall'altro lo conduce a riconoscere che il *desiderium naturae* può anche in qualche modo ostacolare il *desiderium gratiae*. Lo può ostacolare quando, come si è suggerito, si declina come *desiderium peccati*, ovvero come un desiderio che cerca di dare risposta alla domanda di salvezza individuando però la sorgente di vita spirituale in un bene diverso dal Dio vivente.

L'incursione nella *Sententia Ethicorum*, in cui già sono state tenute presenti le chiavi di lettura estratte in precedenza, ha consentito di con-

fermare – o almeno così è parso – una decisa consapevolezza di Tommaso quanto alla alterità del discorso sulla *felicitas* di Aristotele rispetto a quello sulla *beatitudo*, essendo diverso il punto focale. Lì una vita buona e soddisfacente nel tempo, qui la salvezza che viene dalla ritrovata relazione con Dio.

Nella prospettiva del maestro greco prevale il punto di vista istruito a partire dalla lettura della morte come *evento terminale* della parabola bio-esistenziale, nella prospettiva all'attenzione di Tommaso prevale il punto di vista istruito a partire dalla lettura della morte come *condizione spirituale* rispetto a cui trovare riscatto. Questo non significa che all'interno della prospettiva aristotelica non sia sviluppabile in maniera coerente un discorso ulteriore sul *post-mortem*: di fatto questa è la traccia seguita da Tommaso stesso nel *Commento alle Sentenze* e nella *Summa Contra Gentiles*. Dal punto di vista teoretico si potrebbe osservare che lungo questo percorso si ritroverà molto facilmente la proposta di Kant. Questo però rimane un percorso che prova a far leva sul paradigma del completamento. Tommaso invece, ed è quanto ora si tratterà di mostrare, intende tener fermo l'asse sulla transizione dalla *morte spirituale* alla *vita spirituale*, ragionando piuttosto sulle implicazioni reciproche tra una domanda di salvezza e una domanda di felicità.

2. Centralità del «cammino» dell'uomo nella storia

Si tratta ora di accostarsi progressivamente al testo del *De beatitudine*, facendo valere le chiavi di lettura fin qui messe a fuoco. È superfluo osservare che questa sezione della *Summa Theologiae* – come ogni altra del resto – non possa essere ben intesa se non tenendo conto del «piano» complessivo dell'opera. Non è questo il luogo per richiamare l'ampio dibattito circa il progetto di Tommaso², tuttavia occorre tener presente che

² Il dibattito sul «piano» della *Summa* è stato piuttosto vivace in passato: a partire dall'inaugurazione del problema nel contesto della teologia cattolica del Novecento, a firma di M.D. Chenu del 1939 fino alle ultime discussioni di Metz del 1998 in molti hanno avvertito l'esigenza di cimentarsi con l'ipotesi del disegno di una delle opere senza dubbio più notevoli della speculazione occidentale. Per una ricostruzione ed informazione bibliografica si veda B. JOHNSTONE,

ci si trova nel contesto di una riflessione in cui il tema della salvezza è indubbiamente in primo piano³: pur nella diversità delle letture proposte dai molti commentatori, è condivisa l'idea che nel complesso l'Aquinate abbia inteso rappresentare il percorso dell'uomo (e con questi dell'intera realtà creata) nel suo provenire da Dio e nel ritornarvi, secondo un movimento compendiato dalla formula dell'*exitus-reditus*. Sia che si voglia ritenere centrale la riflessione antropologica – il percorso dell'uomo come punto focale – sia che si voglia sottolineare la priorità della riflessione teologica – Dio che salva l'uomo in Cristo – gli snodi e gli interrogativi rimangono i medesimi: qual è il volto di Dio? Qual è la natura dell'uomo e quale la sua intima vocazione? Qual è la condizione dell'uomo? L'uomo avverte il bisogno di mutare la condizione in cui si trova? Quali sono le risorse umane per avvertire e affrontare l'esigenza di cambiamento? Quali sono gli ostacoli? Quali sono gli aiuti, ed in particolare quale sarà l'aiuto che viene da Dio? In che modo l'incarnazione, la morte e la risurrezione di Cristo sono la risposta al desiderio dell'uomo di cambiamento e di salvezza? In che modo la sua vicenda diventa prototipica per riconoscere l'umano divinizzato?

Queste grandi questioni vanno costantemente riconosciute come

The Debate on the Structure of the Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas: from Chenu (1939) to Metz (1998), in VAN GEEST, GORIS e LEGET (eds.), *Aquinas as Authority*, pp. 187-200.

³ «Da Chenu a Seckler, Pesch, Metz, – osserva Abbà – si è visto nella ST sempre più una teologia storico-salvifica, ove lo schema *exitus - reditus* costituisce la formula di struttura degli eventi», anche se per quanto lo riguarda propone una interpretazione diversa, sostenendo che «questo modo di leggere la ST non corrisponde alla concezione che s. Tommaso ha della teologia, la quale, dallo *Scriptum* alla ST, è scienza speculativa su Dio. Il che significa che la sacra dottrina non è interessata agli eventi salvifici in quanto costituiscono una storia. Ciò significherebbe assegnare come *subiectum* alla sacra dottrina, se ciò fosse possibile, la storia della salvezza, o per lo meno l'uomo nella sua storicità. Tutte cose estranee alla concezione tomista. Se il *subiectum* della sacra dottrina è Dio, allora gli eventi della storia della salvezza non interessano tanto per la loro dimensione storica, quanto per quel che di Dio si manifesta in essi, essendo gli eventi e la loro successione effetti dell'altissima causa». Cfr. G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983, p. 140. Come è intuibile, uno studio tematico di ordine antropologico rimane solo marginalmente interessato da queste alternative: rilevante è in ogni caso la consistenza cospicua della riflessione sulla storia della salvezza. Riesce tuttavia difficile immaginare che il tema soteriologico sia secondario e non piuttosto in prima evidenza nella prospettiva globale tommasiana, soprattutto tenendo conto della sua attenzione verso la letteratura cristiana antica che indubbiamente su questo tema si concentra.

sfondo delle sezioni particolari che di volta in volta si intende prendere in esame, ed il *De beatitudine* si può dire inauguri l'analisi della condizione dell'uomo. È l'analisi perciò dell'esperienza che gli uomini condividono ed in cui possono riconoscersi, l'analisi di una umanità in movimento: si può allora senz'altro dire che l'antropologia che Tommaso ci consegna nella sua opera più matura è fondamentalmente uno studio del «cammino dell'uomo», come del resto egli stesso chiarisce nel tracciare il quadro complessivo della riflessione:

«Poiché il principale intento di questa sacra dottrina è tramandare la conoscenza di Dio, e non soltanto secondo ciò che è in sé, ma anche a partire dal fatto che è principio e fine delle cose, e specialmente della creatura razionale, come si è già detto, per comprendere l'esposizione di questa dottrina anzitutto tratteremo di Dio; in secondo luogo del cammino della creatura razionale in Dio [*de motu rationalis creaturae in Deum*]; terzo, di Cristo, il quale secondo ciò per cui è uomo, è per noi la via attraverso cui ci orientiamo a Dio»⁴.

La categoria del «cammino» non va intesa come una concessione ad una lettura esistenzialistica, quasi che la *Summa* volgesse a quel genere di letteratura che in altri tempi si sarebbe detta «edificante». Sia pur incidentalmente ci sarà anzi modo di osservare che la riflessione antropologico-morale di Tommaso a tratti si fa drammatica e per nulla rassicurante, risultando piuttosto lontana da un quadro in cui ogni domanda trova una pacifica risposta ed una correlativa istruzione sul *da farsi*. L'idea di «cammino» traduce invece efficacemente il «*motus rationalis creaturae in Deum*» di cui appunto si annuncia lo studio nel prologo della *quaestio* seconda della *Prima pars*: il *motus*, che viene più spesso riportato alle dinamiche della realtà fisica⁵, include sempre una *direzionalità* che viene

⁴ ST, I, q. 2, *pr.*

⁵ Ancora, nel contesto della *Prima pars*, ecco l'analogia tra il moto di un corpo naturale e la tensione al bene che si propone come uno dei modi per interpretare la vita dell'uomo: «Si chiede se il bene si articoli convenientemente in onesto, utile e piacevole. Rispondo dicendo che questa articolazione è propria del bene umano. Tuttavia se consideriamo in modo più elevato e più generale il senso del bene, scopriamo che questa articolazione compete al bene per ciò che è in se stesso. Infatti una cosa è buona in quanto è desiderabile e soddisfazione del moto del desiderio. La soddisfazione di un certo moto può essere presa in esame considerando il moto di un corpo naturale. In assoluto il moto di un corpo naturale viene soddisfatto nella quiete finale;

ulteriormente decifrata formalmente con la nozione di causalità finale, ponendo il problema della destinazione del movimento stesso.

3. *Finalità: dinamica di un movimento e destinazione di un cammino*

Movimento e destinazione sono le due coordinate che consentono di articolare immediatamente la riflessione antropologica su altrettanti livelli: da un lato si profila il problema di comprendere le dinamiche di attivazione dell'uomo, riconoscendo in fondo che l'*essere in ricerca* ed il vivere una costante tensione verso un compimento di qualche tipo è la condizione strutturale insopprimibile dell'umano. Dall'altro si tratta di porre il problema di quale sia l'autentico compimento: che tutti siano in ricerca è un dato incontestabile, ma se gli esiti di questa ricerca siano tutti allo stesso modo soddisfacenti è un'altra questione, tanto dal punto di vista esistenziale quanto dal punto di vista riflessivo.

Questo duplice livello di analisi è la filigrana lungo cui si distende il complesso della *Secunda pars* della *Summa*, individuando chiaramente ciò che nell'esistenza umana è *opzionale* e ciò che invece è *necessario*.

In senso generale, per quanto possa sembrare a prima vista paradossale, si può ben dire che la *destinazione* rientra tra ciò che è opzionale, mentre la *dinamica del vivere in ricerca* rimane qualcosa di necessario. La cornice del discorso non va infatti interpretata rigidamente secondo la lezione più particolare che prevede che il fine sia necessario ed i mezzi per

tuttavia viene soddisfatto relativamente anche da uno stato intermedio attraverso cui passa per giungere all'ultimo stato che esaurisce il moto, ed in questo senso qualcosa viene detto termine del moto in quanto esaurisce una qualche parte del moto. Ciò che tuttavia è il termine ultimo del moto può essere inteso duplicemente: o è la medesima cosa alla quale si tende, ovvero un luogo o una forma; oppure la quiete ed il ristoro in essa. Così dunque nel movimento del desiderio, ciò che è desiderabile ed esaurisce il desiderio relativamente, come un mezzo attraverso cui si tende ad altro, ciò lo chiamiamo utile. Ciò invece che viene desiderato come fine ultimo, che esaurisce completamente il moto del desiderio, come una cosa verso la quale il desiderio tende per se stessa, ciò lo chiamiamo onesto, poiché si dice onesto ciò che è desiderato per se stesso. Ciò infine che esaurisce il moto del desiderio come il ristoro nella cosa desiderata, ciò è il piacevole». Cfr. ST, I, q. 5, a. 6.

raggiungerlo opzionali⁶. Il rapporto tra fine e mezzi è di per sé un rapporto formale, mentre a livello generale il vero problema rimane di natura sostanziale: in cosa consiste il compimento che l'uomo cerca? È chiaro cioè che individuato l'obiettivo – il *fine* –, il percorso – il *mezzo* – verrà organizzato di conseguenza, e potrebbero anche esserci *percorsi diversi* per raggiungere la medesima destinazione. Tutto questo però non toglie che possano esserci anche e più radicalmente degli *obiettivi diversi* e che, traducendo antropologicamente, gli uomini possano in effetti organizzare la propria *esistenza in ricerca* in riferimento a destinazioni anche molto diverse tra loro.

Nel mettere in campo la questione della finalità rispetto alla riflessione antropologica Tommaso non indirizza anzitutto a ragionare sui modi più appropriati per raggiungere una destinazione già assunta *sostanzialmente* come necessaria: che debba esserci una destinazione è un dato solo *formalmente* necessario, come farà notare più diffusamente in seguito; il problema di partenza è invece il venire a capo della molteplicità delle destinazioni a cui realmente gli uomini si indirizzano.

In altri termini ancora, la nota dinamica del *desiderio* – questa tensione che mobilita l'uomo e che dunque lo mette in cammino – è il «necessario antropologico». Ciò che invece non è necessario, nel senso che è precisamente il punto in cui l'uomo dispiega la propria libertà, è la scelta per la destinazione, che è dunque l'«opzionale antropologico», e questo non perché sia possibile non optare per una destinazione a cui indirizzarsi ed a cui rispondere, ma perché è possibile scegliere tra destinazioni diverse.

4. *Un cammino orientato: tra idolatria e relazione con il Dio che salva*

La questione soteriologica emerge già nell'impostazione del discorso: certamente sarebbe possibile applicare le coordinate appena richiamate anche al problema del raggiungimento della felicità, inteso al modo di Aristotele, poiché non è detto che tutti gli obiettivi si equivalgano e che

⁶ Cfr. in questo senso le annotazioni più specifiche in ST, I-II, a. 4.

ogni *modus vivendi* possa ragionevolmente essere una risposta soddisfacente al desiderio di vita buona. Del resto questo era il cuore della discussione di Aristotele e Tommaso stesso, come si è visto nel commento al «Discorso della montagna», ricorda che *su questo preciso punto* divergevano le opinioni degli antichi. Ma già suggeriva che proprio questo punto non poteva essere ritenuto il centro del discorso sulla beatitudine.

La domanda circa il compimento è invece declinata decisamente e anzitutto come una domanda di salvezza, rispetto a cui – ed è il guadagno problematico emerso fin qui – occorrerà pensare anche la domanda di vita buona, secondo il paradigma della coimplicazione.

In questa prospettiva la questione centrale riguarda il volto del Dio che veramente può salvare, e stando alle coordinate richiamate, porta con sé la constatazione che l'uomo ha la possibilità di optare per diverse ipotesi in merito al divino che salva.

L'idea del «*motus rationalis creaturae in Deum*» è allora suscettibile di una preliminare lettura antropologica: ponendo come centrale la *quaestio de beatitudine*, ovvero la problematica soteriologica, il «necessario antropologico» è rappresentato dal fatto che l'uomo si troverebbe strutturalmente nella condizione di chiedere salvezza a qualcosa, ed il suo cammino sarebbe in questo senso sempre indirizzato formalmente *in Deum*, verso un Dio. Il punto allora è se il *Deus* con cui realmente la persona ha scelto di interloquire ed a cui ha scelto di affidarsi nel suo desiderio profondo di liberazione dalla morte sia davvero *quello* capace di corrispondere all'attesa.

Si può senz'altro dire che la tensione che anima il discorso del *De beatitudine* è da buon principio quella dell'alternativa tra l'affidarsi al Dio vivente oppure ad un *idolo* che non può salvare; come osserva opportunamente Galeazzi, «non si riuscirà a comprendere tutta la forza liberante per l'uomo [della riflessione di Tommaso sulle forme del divino] se si scambierà il Dio vivente con un idolo foggiato alla nostra misura o frutto dei nostri pregiudizi e fraintendimenti»⁷.

⁷ GALEAZZI, *Saggio introduttivo*, p. 98. Particolarmente interessanti sono le pagine (98 e ss) in cui Galeazzi fa osservare come nel non aver colto *in questo* il nocciolo del discorso tommasiano stia il fraintendimento di Heidegger: la sua critica tanto alla onto-teologia quanto alla metafisica è, nel caso della prospettiva dell'Aquinata, decisamente fuori bersaglio.

L'idolatria, il ritenere Dio ciò che non lo è, è in un certo senso *il* problema della vita dell'uomo dinanzi alla domanda di salvezza, e diventa perciò la preoccupazione anche teorica di Tommaso, come del resto della letteratura cristiana antica.

Questa prospettiva va in qualche misura tenuta ben presente se si vuole evitare di proiettare sulla riflessione tommasiana una luce eccessivamente impastata delle tonalità del dibattito (anche religioso e cristiano) contemporaneo, un dibattito che spesso ruota attorno ad un altro tipo di opposizione, quella tra *fede in Dio* e *ateismo*. Questo è indubbiamente il problema di molta riflessione antropologica moderna e soprattutto contemporanea⁸, ma è un *cliché* che occorre essere prudenti nell'impiegare affrontando la riflessione che si sviluppa nella *mens* di un cristiano del XIII Secolo.

Tommaso è in effetti molto più vicino alla impostazione della tradizione – patristica e spirituale – che lo precede: il quadro non è quello di una alternativa tra il fare riferimento a Dio (in una o nell'altra declinazione confessionale) o il riflettere *etsi Deus non daretur*, ma di una alternativa antropologicamente ineludibile tra il rivolgersi a diversi possibili volti del divino, tra i quali necessariamente la persona farà la propria scelta. In altre parole ancora, nella *mens* della tradizione più antica, l'uomo può scegliere quale Dio venerare, ma non può non venerarne alcuno, non può cioè sottrarsi dal trattare qualcosa di diverso da sé (e potrebbe persino essere l'immagine idealizzata di sé) come una sorgente da cui attendersi la

⁸ Occorrerebbe ritornare con attenzione sugli snodi che nel primo Novecento hanno determinato l'individuazione dell'«antropologia filosofica» come disciplina «autonoma» per chiedersi se il suo codificarsi in opposizione ad una «antropologia teologica» non abbia in qualche modo cristallizzato l'idea che la filosofia possa fare un discorso per così dire asettico e privo di orientamento capace di fungere da *plafond* per successive determinazioni di ordine confessionale. Un'impostazione di questo tipo la si ritrova senza dubbio nella proposta di Gehlen, quando salutava in Scheler un modo nuovo di esplorare l'umano, un modo compiutamente *filosofico* finalmente in grado di affrontare il problema dell'uomo senza porre il problema di Dio. Secondo Gehlen si trattava del coronamento di un tragitto iniziato con la fine del Seicento, epoca fino alla quale «la filosofia europea [...] non si era ancora per nulla emancipata dalla teologia» (Cfr. A. GEHLEN, *Per la storia dell'antropologia* (1957), in *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung der Menschen*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbeck bei Hamburg 1961; tr. it.: *Prospettive antropologiche*, il Mulino, Bologna 2005, p. 28). Si potrebbe osservare che rimossa la «confessionalità» del teologico, è rimosso forse il nome di Dio, ma non la funzione di orientamento del «divino» come punto di attrazione dell'esistenza, quantomeno nel senso proposto in questo studio.

liberazione dalla morte (tanto intesa come condizione spirituale presente, quanto come destino finale di dissoluzione del sé).

In questa prospettiva può essere utile attenersi ad una interpretazione etimologica del «religioso» in senso antropologico, distinguendolo tanto dal «confessionale» quanto dal «rituale» che ne sono due specificazioni successive: *religāre* (da cui *religio*, *-ōnis*) indica il *legare* ed il *legarsi*, cioè il fare riferimento a qualcosa di diverso da sé a cui si guarda come la garanzia di vita e (*et/aut*, non *sive*) la sorgente della felicità.

Quando dunque il *prooemium* della *Summa* annuncia che «il proposito di quest'opera è di presentare ciò che riguarda la religione cristiana [ea quae ad Christianam religionem pertinent tradere]» il lettore contemporaneo può – come proprio *memento* – sciogliere il «Christianam religionem» in una perifrasi più articolata: in effetti la lezione antropologico-morale della *Summa* include il tema del *religioso*, ovvero del legame e del legarsi ad un qualcosa che risponde sempre alle caratteristiche del divino (il necessario antropologico) e lo declina secondo la prospettiva specifica del religioso *cristiano* (l'opzionale antropologico).

Siamo dunque decisamente all'interno di un discorso che tematizza *in primis* la *quaestio de salute*.

Tenendo conto di queste precisazioni e precauzioni è possibile rivolgersi analiticamente al testo.

5. *La beatitudo come relazione con il Dio che salva: centralità della domanda di salvezza*

Il prologo della *Prima secundae* rivela anzitutto un approccio che oggi diremmo fenomenologico o quantomeno esperienziale, dal momento che è possibile individuare chiaramente nella constatazione della libertà dell'uomo il punto di partenza della riflessione:

«Poiché come insegna Giovanni di Damasco, l'uomo è detto creato ad immagine di Dio, nel senso che con immagine si intende spirituale, libero di scegliere e padrone di sé; e dopo aver parlato dell'esemplare, cioè di Dio e di quanto è derivato dalla divina potenza secondo la sua volontà, rimane da considerare la sua immagine, ovvero l'uomo, nella

misura in cui egli stesso è origine delle proprie opere, quasi essendo libero di scegliere e padrone di sé»⁹.

È importante osservare che il tema dell'*imago Dei* è qui impiegato come argomento per specificare che la libertà di scelta e la padronanza di sé sono il tratto specifico dell'uomo: una riflessione sull'umano può distendersi a partire da questa specificità. Questo tipo di approccio, che appunto potremmo dire essere fenomenologico o esistenziale¹⁰ apre una vasta gamma di problematiche, illustrate subito dopo:

«La prima cosa da considerare è il fine ultimo della vita umana; e quindi tutto ciò che aiuta l'uomo a raggiungere questo fine o che lo fa allontanare da questo fine: dal fine infatti conviene trarre il senso di

⁹ ST, I-II, *Prologus*. Pare opportuno, seppur in nota, chiarire qualcosa a proposito di alcuni aspetti della traduzione che qui viene proposta. Anzitutto per «intellettuale» viene suggerito di utilizzare «spirituale». È chiaro che dal punto di vista lessicale Tommaso disponeva dell'aggettivo «spiritualis» e non l'ha impiegato in questo caso, tuttavia il lettore contemporaneo è più spesso portato ad includere in «intellettuale» una corona di significati che non rispettano la prospettiva tommasiana: il registro dell'intellettuale, e ancor più del razionale è oggi avvertito in contrapposizione con quello dell'emotività, del sentimento o del desiderio ma è improprio attribuire tutto questo alla lezione antropologica della *Summa*. «Spirituale» pareva allora più rispettoso della prospettiva generale che viene introdotta. In secondo luogo «liberum arbitrium habens» viene tradotto con «libero di scegliere»: si sarebbe potuta adottare una resa più letterale (dotato di libero arbitrio), ma forse l'introduzione della nozione di «libero arbitrio» corre il rischio di puntare da subito l'attenzione sulla frizione tra libertà e libero arbitrio, cosa che non è nelle immediate intenzioni del prologo. La libertà di scelta – quello che si è chiamato sopra l'opzionale antropologico – è invece qui in primo piano. Infine, «suorum operum potestatem habens» è tradotto con «padrone di sé». L'essere padroni delle proprie opere non significa qui disporre delle azioni e delle loro conseguenze, ma ancora una volta significa disporre di sé e della propria vita, che certo si manifesta nell'agire. Il primato della dimensione interiore in cui maturano le scelte e le azioni, che in effetti viene riaffermato lungo tutta la *Prima pars*, pareva fosse meglio esplicitato spostando il carico dalle azioni sul sé. Vale in questo caso la pena di riportare il Proemio nella sua integrità: «Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem».

¹⁰ Non si preoccupa anzitutto della fondazione, ma della recensione di ciò che comunemente si osserva e si può ritenere; che poi nell'ottica tommasiana la fondazione del dato sia rinvenibile nell'essere dell'uomo *imago Dei*, è, a rigore, ininfluyente quanto allo sviluppo dell'argomentazione successiva.

tutto ciò che al fine stesso è orientato. E poiché il fine ultimo della vita umana è la beatitudine, occorre anzitutto considerare il fine ultimo in generale, dunque la beatitudine»¹¹.

L'agire libero dell'uomo deve misurarsi anzitutto con la destinazione del cammino dell'uomo: il *De beatitudine* si apre con una attenta esplorazione di ciò che significa leggere la salvezza attraverso la formalità del «fine ultimo»¹².

6. *La domanda di salvezza: un desiderio necessario?*

Tutta l'argomentazione che si dipana a partire dall'articolo primo della prima *quaestio* si concentra anzitutto sulla dinamica dell'agire orientato: il primo passo dell'esplorazione istruttoria va qui in direzione del necessario antropologico, mentre si ricorderà che nella *Summa Contra Gentiles* l'opzionale antropologico era viceversa il punto di partenza. Lì si partiva dalla proposta – o se si vuole anche dalla risposta dogmatica – ovvero dall'idea che il vero volto del divino è quello del Dio dei cristiani, *qui* si parte dall'analisi di quell'essere in ricerca di salvezza che caratterizza strutturalmente l'uomo e dal problema della molteplicità di risposte che questa ricerca concretamente incontra.

¹¹ ST, I-II, q. 1, *pr.* Anche in questo caso la traduzione proposta include alcuni rinforzi: «de his per quae homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare» è una locuzione sintetica che è sciolta segnalando la frizione tra ciò che aiuta a raggiungere e ciò che fa allontanare; il «deviare» rappresenta ancor più nettamente il dis-orientarsi, che tuttavia può essere reso con l'allontanarsi. L'«accipere rationes» viene tradotto con «trarre il senso»; andrebbe scartata l'ipotesi di un «trarre la natura» perché qui ratio va inteso nel significato della logica secondo cui le diverse scelte si iscrivono in un più complessivo movimento attivato dal fine e non tanto della natura, men che meno morale, delle scelte.

¹² Quanto a questa impostazione si potrà vedere utilmente la riflessione di K. Rahner, lì dove assume precisamente che il «disporre di sé» sia da riferire *in primis* alla *quaestio de salute*: «Nella misura in cui l'uomo è responsabilmente affidato a se stesso come soggetto libero, nella misura in cui è affidato a se stesso come oggetto della sua azione libera vera e propria, originaria, unica, riguardante la totalità della sua esistenza umana, possiamo dire che l'uomo ha una salvezza e che la vera e propria questione esistenziale personale è in verità una questione salvifica». Cfr. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder Verlag KG, Freiburg im Breisgau 1976; tr. it.: *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Alba 1977², p. 64.

Si noti che introducendo il ragionamento sul fine Tommaso anticipa subito il tema successivo, a cui di fatto viene dedicata la *Prima secundae*: l'analisi del cammino dell'uomo, non solo deve misurarsi radicalmente con la libertà della persona quanto all'individuazione del volto del proprio fine, ma poi più oltre deve fare i conti con la concretezza di un percorso di vita in cui è inevitabile incontrare realtà, eventi e situazioni che la aiuteranno a raggiungere il fine così come realtà, eventi e situazioni che la ostacoleranno. Tommaso sta cioè rappresentando un cammino in nessun caso pacifico: quale che sia il fine scelto, comunque la vita dell'uomo si confronterà con pressioni – che nel seguito della *Prima secundae* vengono analizzate con finezza – che tenderanno a distoglierlo da quel fine così come con aiuti che al contrario tenderanno a confermarlo e a rinforzarlo nell'indirizzarsi al fine individuato.

Questa ambivalenza andrebbe costantemente rilevata proprio per poter apprezzare negli sviluppi della *Summa* l'analisi della struttura antropologica dell'interiorità dell'uomo¹³: se è chiaro che avendo scelto il fine, di conseguenza anche ciò che aiuta e ciò che ostacola assumerà una connotazione più precisa rimane pur vero che proprio nel tendere al fine non viene mai meno una certa conflittualità nell'esercizio concreto della libertà.

Di tutto questo però Tommaso tratterà ormai a valle del *De beatitudine*. Ora invece la riflessione sul fine ultimo si concentra su una serie di aspetti formali: se l'agire dell'uomo sia finalizzato, se l'agire finalizzato sia specifico dell'uomo, se le azioni dell'uomo traggano la loro caratura dal fine.

Esaurite le annotazioni che potrebbero valere per qualsiasi fine, iniziano le considerazioni in merito al «fine ultimo»; occorre leggere gli articoli quattro e cinque mettendoli a sistema: fanno rilevare che l'agire *richiede* un fine ultimo, inteso nel senso di ciò che orienta radicalmente il

¹³ Anche se incidentalmente, si può qui osservare che andrebbe stemperata l'idea che Tommaso abbia optato decisamente per l'abbandono dell'esplorazione dell'interiorità, ripresa recentemente da Kerr: («La considerazione non-interioristica del sé, con la sua insistenza verso l'impegno del sé nella sfera pubblica è precisamente la prospettiva di un agente morale come un animale razionale e sociale che è esplorata ampiamente nella *Secunda pars* della *Summa theologiae*». Cfr. F. KERR, *Thomas Aquinas: conflicting interpretations in recent anglophone literature*, in van GEEST, GORIS e LEGET (a cura di), *Aquinas as Authority*, p. 180). Piuttosto pare si possa dire che egli fondi sull'analisi dell'interiorità anche l'agire sociale e ritrovi nelle dinamiche profonde del sé la *ratio* dell'agire esteriore.

desiderio dell'uomo, e che più oltre questo fine ultimo sia uno soltanto.

Il primo aspetto è focalizzato dall'articolo quattro, e presenta un argomento tratto dalla *Fisica* di Aristotele; si tratta del celebre motivo dell'impossibilità del regresso all'infinito:

«È da escludersi sotto tutti gli aspetti un vero processo all'infinito tra i fini. Poiché in ogni serie di cose ordinate tra loro, avviene necessariamente che tolta la prima vengano a cessare anche le altre connesse con quella. Il Filosofo infatti dimostra (cfr. *Physic.* VIII, 256 a 17) che è impossibile procedere all'infinito tra le cause del moto, poiché se non esistesse un primo motore, gli altri non potrebbero muovere, derivando essi il loro moto da quel primo motore»¹⁴.

L'articolo successivo completa il profilo del *fine ultimo* sottolineando soprattutto l'aspetto della perfezione:

«È impossibile che la volontà di un uomo si trovi a volere diversi oggetti come ultimi fini. [...] Un uomo desidera quale ultimo fine, ciò che vuole come bene perfetto e completivo di se medesimo, poiché ogni cosa desidera la propria perfezione. S. Agostino scrive: "Chiamiamo qui fine del bene, non ciò che si consuma fino a non essere, ma ciò che si perfeziona per essere pienamente" (*De Civ. Dei*, XIX, cap. 1). È perciò necessario che l'ultimo fine soddisfi talmente il desiderio dell'uomo, da non lasciare niente di desiderabile all'infuori di esso. E questo non potrebbe avvenire se si richiedesse qualche altra cosa per la sua perfezione. Perciò non può verificarsi che il desiderio si orienti contemporaneamente a due realtà come se l'una e l'altra fossero per esso il bene perfetto»¹⁵.

Occorre annotare con attenzione che qui la questione non è se il fine ultimo sia perfetto, ma se vi possano essere diverse realtà nella posizione del fine ultimo per la medesima persona: *utrum unius hominis possint esse plures ultimi fini*. La *Summa Contra Gentiles* ha – nell'omologo contesto del Libro Terzo – un andamento solo apparentemente simile, laddove si ragiona sul fatto che «omnia ordinantur in *unum* finem, qui est Deus»; infatti lì Tommaso procedeva molto speditamente:

¹⁴ ST, I-II, q. 1 a. 4 co.

¹⁵ ST, I-II, q. 1 a. 5 co.

«Se è vero che nessuna cosa tende verso un oggetto come al suo fine, se non in quanto è un bene, bisogna che il bene in quanto bene sia fine. Perciò colui che è il sommo bene è sommamente fine di tutte le cose. Ora, il sommo bene è uno soltanto, cioè Dio, come abbiamo dimostrato nel primo libro. Dunque tutte le cose sono ordinate come al loro fine a quell'unico bene che è Dio»¹⁶.

L'accento cadeva qui, come si vede, proprio sulla perfezione, e sul fatto che questa si trova solo in Dio, il quale è unico ed è il Dio dei cristiani. Il ragionamento sul fine veniva cioè proposto dovendo in un certo senso mostrare come parlando del fine ultimo anche il discorso di Aristotele, implicitamente e per sua logica interna, non facesse altro che indirizzare verso il Dio presentato dalla Rivelazione cristiana.

Anche l'impostazione dimostrativa della *Contra Gentiles* – che poi non poteva che risolversi nel paradigma del completamento – viene abbandonata per lasciare spazio ad una impostazione problematizzante.

Non solo infatti nella *Summa Theologiae* Dio non è neppure nominato nell'articolo cinque, ma ben più radicalmente la riflessione sulla perfezione del fine *non è il cuore del problema*, quanto piuttosto lo è il fatto che nel cammino dell'uomo verso la salvezza non possono essere simultaneamente operativi due fini che abbiano entrambi la caratteristica di essere *ultimi*. E poiché qui Tommaso non si precipita affatto a dire che solo Dio è il fine ultimo, occorre recepire molto bene la sua lezione, che ancora una volta rimane nell'ottica dell'esplorazione del necessario antropologico e fa semplicemente notare come a livello del *fine ultimo* valga una logica ineludibile di *esclusione*.

Si tratta di un punto piuttosto importante da rilevare proprio per comprendere in quale prospettiva poco dopo viene avviata l'esplorazione dei candidati al seggio, per così dire, di «fine ultimo»: l'orizzonte è quello di un *aut-aut*, quasi a sottolineare che ciò che occupa la posizione della causa finale orienta integralmente il vivere della persona e vi conferisce la propria specifica tonalità.

Il successivo articolo sesto rimarca precisamente questi aspetti: «è necessario che tutto ciò che l'uomo desidera lo desideri in relazione al

¹⁶ SCG, III, 17,1.

fine ultimo»¹⁷; qui Tommaso aggiunge alcuni rilievi interessanti: tanto i divertimenti, quanto le attività più impegnative (come l'esercizio delle scienze speculative, ovvero ciò che Aristotele segnalava come le attività più nobili dell'uomo) si inseriscono ciascuno *a proprio modo* nella logica dell'unica causa finale.

Si può qui individuare uno sviluppo del paradigma della coimplicazione. Da un lato il divertimento non segue una logica autonoma (l'obiezione dice che risponderebbe ad un fine estrinseco) e questo perché costituisce un bene più particolare della persona potenzialmente funzionale al raggiungimento del fine ultimo, come potrebbe essere il riposo per ritemperarsi. Dall'altro neppure l'esercizio delle scienze speculative, che per Aristotele rappresentava l'attività gratuita per eccellenza, potendo a loro volta costituire un bene più particolare della persona, si sottrae in senso assoluto alla logica della strumentalità, cioè della funzionalità al raggiungimento del fine ultimo.

Ritroviamo precisamente il senso di quanto Tommaso già aveva osservato nel Commento al «Discorso della Montagna»: né i piaceri ed i divertimenti, né la stessa attività contemplativa possono essere considerati la sostanza della *beatitudo* – il che non significa che non possano essere la sostanza della *felicitas* – ma rientrano nell'ordine di ciò che *può* esservi funzionale. Capovolgendo la prospettiva ed esplorando un altro aspetto della coimplicazione, Tommaso sottolinea poi l'influsso dell'orientamento che viene dal fine ultimo nell'agire ordinario:

«Non è necessario che nell'agire o nel desiderare qualsiasi cosa uno pensi sempre al fine ultimo: l'influsso della prima intenzione rivolta all'ultimo fine rimane nel desiderio di qualsiasi cosa, anche se attualmente non si pensa quel fine. Come non è necessario che il viandante a ogni passo pensi al termine del viaggio»¹⁸.

Tutto questo dunque per ribadire quanto la domanda di salvezza e la risposta che si provvede siano rilevanti fin nelle minime pieghe dell'agire quotidiano che si distende anche nella ricerca di una vita buona e soddisfatta.

¹⁷ ST, I-II, q. 1 a. 5 co.

¹⁸ ST, I-II, q. 1 a. 6 ad 3.

L'articolo settimo chiude questa analisi introducendo l'osservazione su cui già invitava a riflettere Aristotele, che ricorre anche nelle opere precedenti e che tutte le ricostruzioni non mancano di riproporre: «Se dunque tutti gli uomini sono uguali rispetto al fatto di desiderare la perfetta felicità, ovvero sono uguali nel fatto di ricercare la perfetta realizzazione di se stessi, gli uomini differiscono grandemente nella definizione di cosa sia quel “bene sommo”, quel valore fondamentale da perseguire consapevolmente che, a giudizio di ciascuno, potrà appagare il loro desiderio di essere felici»¹⁹. Tutti cercano qualcosa che è costituito formalmente dal fine ultimo (e qui Tommaso parla sempre della beatitudine) ma divergono nel dire che cosa sia.

È opportuno però anche in questo caso non mancare di rilevare alcune sottolineature importanti. Tommaso in effetti conviene ancora una volta che il discorso sul fine ultimo è per un verso di tipo formale – quello condotto fin qui –, ed in questo senso ha un valore di universalità (necessario antropologico) e per un altro di tipo sostanziale, ed è qui che entrano in gioco le opzioni di ciascuno:

«Non tutti concordano a proposito del fine ultimo quando si tratta di stabilire in che cosa consista: alcuni infatti desiderano come bene perfetto le ricchezze, altri i piaceri, altri ancora qualunque altra cosa. Per ogni gusto, insomma, è piacevole il dolce: ma a qualcuno piace di più il dolce del vino, ad altri quello del miele, o di altre cose ancora. Tuttavia il dolce più buono e piacevole dovrà essere, senz'altro, quello che è più gradito a chi ha il gusto più raffinato. Allo stesso modo sarà necessariamente bene perfettissimo quello che è desiderato come fine ultimo, da coloro che hanno l'affetto bene ordinato»²⁰.

Non si può trascurare il criterio stupefacente con cui Tommaso chiude il *respondeo*: individuano il vero fine ultimo coloro che hanno l'affetto ben ordinato, *habens affectum bene dispositum*. L'incedere argomentativo quasi trionfale che si poteva ancora osservare nella *Summa Contra Gentiles* subisce una battuta d'arresto proprio nello snodo più decisivo, quando si tratta di iniziare a discutere di ciò in cui consiste il fine ultimo, cioè la

¹⁹ In questo caso la sintesi è di G. BASTI, *Filosofia dell'uomo*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2008, pp. 288-289.

²⁰ ST, I-II, q. 1 a. 7 co.

beatitudine, secondo la parola di Agostino che puntualmente viene riportata nel *sed contra*: «come dice Agostino, tutti gli uomini convengono nel desiderare il fine ultimo, *che è la beatitudine*»²¹.

Occorrerebbe sostare a lungo sul fatto che qui, nella *Summa Theologiae*, Tommaso letteralmente appenda la possibilità reale di indirizzarsi al vero fine ultimo (e non ad alternative fuorvianti, ricordando la logica dell'esclusione di cui sopra) all'*affectus* e, a voler valorizzare ogni parola, quasi ad un fatto di gusto, di una sensibilità nel riconoscere un sapore più che di pervenire ad una dimostrazione o ad una evidenza intellettuale.

Nella risposta alle obiezioni si può ritrovare ora tutta la drammaticità che Tommaso ha mediato nel commento alla *Lettera ai Romani*, e che lo rende qui molto più prudente e delicato.

Anzitutto, a chi dice che i peccatori si sottraggono alla logica del fine, l'*ad primum* risponde ritrovando il problema della *Lectura super Romanos*: l'uomo legato ad una prospettiva di beatitudine falsa continua a vivere secondo la dinamica del ricercare salvezza e dell'impostare il proprio *modus vivendi* a partire dalla risposta che ha messo a fuoco, perché questa logica costituisce il necessario antropologico²². «I peccatori – scrive – si allontanano da quel bene in cui realmente si trova l'essenza dell'ultimo fine: non si allontanano invece dalla ragione formale dell'ultimo fine, che ricercano, falsamente, in altri oggetti»²³.

Tommaso ha soprattutto ben chiaro che l'uomo deve misurarsi con il *falso*, con delle contraffazioni del fine ultimo; eppure sottolinea che prendere le distanze dal falso e ritrovare il vero, riformulando quindi integralmente il proprio *studium vivendi*²⁴, il proprio stile di vita, non è una questione di semplice comprensione teorico-dottrinale. Non sfuggirà peraltro che qui entra in gioco l'opposizione tra peccato e grazia, che è ap-

²¹ ST, I-II, q. 1 a. 7 s. c.

²² Tommaso si era spinto fino al dire che «il fatto di non porre un freno della ragione nell'inseguimento dei desideri più bassi è libertà quanto all'opinione di colui che ritiene sommo bene inseguire tali desideri», proprio a sottolineare non solo la permanenza della dinamica del desiderio, ma anche della persuasione soggettiva dell'essere avviati lungo un percorso di espressione piena della libertà. Cfr. *Super Rom.*, cap. 6, l. 4.

²³ ST, I-II, q. 1 a. 7 ad 1.

²⁴ «Esistono tra gli uomini diversi stili di vita a motivo della diversità delle realtà in cui si cerca la ragione di bene sommo». ST, I-II, q. 1 a. 7 ad 2.

punto una opposizione significativa nell'ambito della questione soteriologica e solo derivatamente rispetto alla problematica della realizzazione della felicità, ovvero della vita buona.

A partire dalla questione successiva Tommaso potrà ben parlarci della sostanza della *beatitudo*, ma tutto l'andamento successivo della *Prima secundae* di fatto dipende da questa quasi impercettibile postilla dell'articolo settimo: il problema del cammino storico dell'uomo, come si vedrà – almeno fino al limite a cui si spinge questo studio – è esattamente quello di passare dal falso al vero quanto al fine ultimo, ma questo passaggio, che si configura come una *conversio*, non è un mero fatto intellettuale ma qualcosa che investe e richiede tutte le dimensioni della persona. Riconoscere il vero fine ultimo è un fatto (*anche*, diremo, e forse *principalmente*) di *affectus*. Ecco perché lo sviluppo della *Prima secundae* appare come una straordinaria esplorazione delle complesse dinamiche dell'interiorità.

Ci si potrebbe tuttavia chiedere quanto sia da valorizzare questo inciso sull'*affectus*. Anticipando qui qualche elemento della *quaestio* successiva si può senza dubbio dire che quantomeno non si tratta di una osservazione introdotta di sfuggita, perché è esattamente il punto da cui riprende la riflessione diretta a proposito della beatitudine che si trova nell'articolo primo, «se la beatitudine consista nelle ricchezze». Qui la prima voce a supporto di questa ipotesi vale esattamente come ripresa del tema dell'*affectus*:

«Quanto al primo punto, sembra che la beatitudine dell'uomo consista nelle ricchezze. Poiché infatti la beatitudine è l'ultimo fine dell'uomo, consiste in ciò che prevale massimamente nell'affetto dell'uomo [*in hominis affectu*]. Di tal fatta sono però le ricchezze, come dice l'Ecclesiaste al capitolo decimo: al denaro obbediscono tutte le cose. Dunque la beatitudine dell'uomo consiste nelle ricchezze»²⁵.

Replicando, Tommaso ricorre nuovamente al registro del *gusto*, facendo riferimento alla differenza tra l'*affectus* dei sapienti e degli stolti²⁶

²⁵ ST, I-II, q. 2 a. 1 arg. 1.

²⁶ «Tutte le cose materiali obbediscono al denaro, per la moltitudine degli stolti, i quali conoscono soltanto i beni del corpo, che possono acquistarsi col denaro. Ma non si deve giudicare

ed invitando a mettersi alla scuola dei primi, di coloro cioè – come poi spiegherà nel *sed contra* successivo – che hanno compreso la differenza di piano tra il temporale e lo spirituale e sanno dunque che i beni spirituali non si acquisiscono al modo dei beni materiali²⁷.

Tutta la successiva riflessione del *De beatitudine* si sviluppa in questa luce, che in qualche modo recupera l'annotazione già proposta da Aristotele, applicandola alla *quaestio de salute*: nel giudicare di queste cose da un lato non è un buon criterio quello di attenersi a ciò che pensa la maggioranza delle persone²⁸, ma dall'altro occorre pur sempre riconoscere, proprio attraverso la categoria dell'*affectus*, che è il pensare dell'esperienza e della vita ciò che è preminente anche quanto al discorso sulla *beatitudo*.

Il ricorso al tema del fine ultimo inteso come fondamento unico, unito alle sottolineature a proposito del ruolo dell'*affectus*, fa emergere in filigrana proprio il problema dell'elaborazione di una domanda di salvezza. Da un lato, in linea di principio, occorre ammettere che nella vita della persona ci sia sempre un punto centrale di riferimento e di ancoraggio (unicità del fine ultimo), dall'altra bisogna aggiungere che il percorso che porta ad individuare per sé un fondamento attendibile non si dispiega al modo di una riflessione speculativa ma piuttosto al modo di una iniziazione esperienziale, sicuramente ripercorsa e rimeditata. Questo problema rimane presente lungo tutta la riflessione del *De beatitudine* e, come si vedrà, riemerge proprio in occasione delle battute finali.

dei beni umani dagli stolti, bensì dai sapienti: come, trattandosi di sapori, si cerca il giudizio di chi ha il gusto ben disposto». ST, I-II, q. 2 a. 1 ad 1.

²⁷ «Col denaro si possono avere tutti i beni commerciabili; non però i beni spirituali, che tali non sono. Perciò sta scritto: "Che cosa giova allo stolto aver ricchezze, se non può comprare la saggezza?". ST, I-II, q. 2 a. 1 ad 2.

²⁸ L'esigenza di fare ricorso alle persone sapienti nel determinare il contenuto della felicità come della beatitudo è ripresa da Aristotele e riproposta ad esempio anche da Hannah Arendt, in termini più pittoreschi: «Coloro che partecipano al dialogo devono stabilire che cosa sia la felicità e che cosa l'infelicità. Ma rifarsi all'opinione dei più in una materia come questa sarebbe un po' come lasciare che i bambini formino un tribunale per decidere in materia di salute e di dieta, con il medico al banco degli imputati e il cuoco a scriver sentenze». H. ARENDT, *Some Questions of Moral Philosophy*, Random House, New York - Toronto 2003; tr. it.: *Alcune questioni di filosofia morale* (1965), Einaudi, Torino 2006, p. 41.

7. Risposte per la salvezza: la via *remotionis*

Si apre, finalmente, con la *quaestio secunda*, il discorso sulla *beatitudine*. La *quaestio* introduce il tema nel suo aspetto negativo, cioè secondo un movimento che porta all'esclusione di una serie di ipotesi, secondo quanto annuncia il prologo:

«Dunque occorre trattare della beatitudine: e prima di tutto in che cosa la si trovi, quindi che cosa sia e terzo in che modo sia possibile conseguirla. Infatti beatitudine indica il raggiungimento del fine ultimo. Relativamente al primo punto ecco otto interrogativi: 1. Se la beatitudine consista nelle ricchezze; 2. Se consista negli onori; 3. Se nella fama, o nella gloria; 4. Se consista nel potere; 5. Se in qualche bene del corpo; 6. Se consista nel piacere; 7. Se consista in qualche bene dell'anima; 8. Se consista in qualche altro bene creato»²⁹.

I riferimenti con cui si è chiuso l'articolo settimo della *quaestio prima*, ma anche gli altri elementi evidenziati consentono di fissare la sostanza del discorso che qui si apre. Colui che distende il proprio cammino nella luce di un falso fine ultimo è il peccatore. Ora, nella logica del ragionamento già sviluppato nella *Lectura super Romanos*, il peccatore non è l'uomo fragile ed incerto, ma l'uomo la cui esistenza è concretamente segnata dalla non-relazione con Dio, o meglio dalla indisponibilità alla ricostruzione della relazione con il Dio vivente, secondo quella sottolineatura che rilevava uno iato tra la sufficienza e la effettività del dono universale della grazia. «Il peccato – annota efficacemente Mongillo riflettendo precisamente sul tema del fine ultimo della persona umana –, nel senso più profondo della parola, nel suo effetto più nocivo, è la rottura di questa unione con la sorgente della vita, la morte della relazione vivente con Dio»³⁰.

Il peccatore è dunque colui che si trova in una condizione di morte spirituale che segna la sua esistenza e lo proietta verso quella che Tommaso stesso ha additato come la *mors aeterna*, come la dissoluzione di sé. Di fronte all'uomo dominato dalla logica del peccato, di fronte all'*uomo*

²⁹ ST, I-II, q. 2. *pr.*

³⁰ D. MONGILLO, *La fin dernière de la personne humaine*, in «Revue Thomiste», Anno C, t. XCII, n.1, 1992, p. 131.

vecchio, si staglia l'*uomo nuovo*, colui cioè che ritrovando progressivamente la relazione fondamentale con Dio entra in una novità di vita spirituale in cui – come preciserà poi Tommaso stesso – consiste la *beatitudo imperfecta*. *Beatitudo*, in quanto condizione di relazione con Dio, condizione dell'uomo che trova in Dio il fondamento di vita (cioè l'offerta di salvezza) di cui è alla ricerca; *imperfecta*, perché il compimento di questa relazione di comunione è annunciato *in patria* e non *in via* (grazia - gloria).

Ora, dinanzi alla *beatitudo perfecta* non c'è la *beatitudo imperfecta*, ma il suo contrario, che non riceve qui un titolo specifico, ma che è chiaramente la morte come condizione spirituale storica di lontananza da Dio e come preludio alla dissoluzione.

Ma come si concretizza nella vita presente questa condizione di morte spirituale?

Tommaso lo spiega precisamente con la seconda *quaestio*: ogni volta che l'uomo chiede ad una delle diverse sorgenti di soddisfazione e di felicità di essere il fondamento della vita, cioè ogni volta che colloca l'una o l'altra di queste realtà nella posizione (esclusiva e dominante) del fine ultimo, non fa altro che trasformare quelle sorgenti di felicità in idoli. L'idolo – cioè ciò che falsamente è ritenuto essere in grado di dare vita spirituale, laddove è in grado di dare più o meno ampie soddisfazioni – mentre non dà la vita, proprio per la posizione in cui è collocato, assolve tuttavia la funzione formale del fine ultimo e struttura secondo se stesso l'esistenza storica della persona.

Il procedimento che porta Tommaso a scartare le diverse realtà di cui parla nella *quaestio secunda* non è affatto giocato secondo il paradigma del completamento: se collocate nella posizione del fine ultimo, del fondamento di vita, quelle diverse realtà non risultano semplicemente *manchevoli* ma, molto più radicalmente, *mortali*. Mortali quanto all'esito definitivo al di là del tempo della vicenda della persona e nondimeno il più delle volte *mortificanti*, perché «se si scambia il Dio vivente con un idolo foggiato dalle nostre escogitazioni (o, che è lo stesso, se si assolutizza un qualsiasi bene finito), poi lo si trova non rispettoso della realtà e dignità dell'uomo. L'idolo infatti degrada l'uomo, la cui grandezza consiste

nell'averne come fine ultimo il Bene increato»³¹.

Si può osservare che Tommaso sta qui offrendo un ulteriore scorcio sul come pensare la coimplicazione: non contesta che quelle diverse realtà siano motivo di *felicitas*, perché potrebbero anche esserlo, perfino potrebbero essere delle buone risorse nel cammino storico dell'uomo. Ciò che segnala invece è che, nel movimento di ricerca che caratterizza il desiderio di salvezza dell'uomo, se l'una o l'altra di esse venisse ad un certo punto promossa a centro di gravità dell'esistenza, questo significherebbe *ipso facto* – unicità del fine ultimo – la rottura della relazione con Dio e la sua sostituzione con la relazione con un falso-Dio o appunto con un idolo.

Paradossalmente – ma lo si consideri come un'enfasi da attenuare – l'uomo potrebbe essere anche perfettamente felice, colmo di grandi soddisfazioni procurate dal dio a cui si è votato, pur non essendo affatto nella condizione individuata dalla beatitudine (*imperfecta*, chiaramente); l'uomo potrebbe cioè aver trovato una personale soluzione alla *quaestio de felicitate* lungo l'asse del discorso aristotelico nei confini tracciati dal «*beatos ut homines*», ma averla mancata lungo l'asse del discorso tommasiano della relazione con il Dio che custodisce l'uomo nella condizione di vita spirituale. È, come si è già visto, il rischio della superbia a cui è esposta la vita di successo. L'ipotesi è paradossale e vale come sottolineatura rispetto alla non sovrapponibilità di felicità e beatitudine; occorrerebbe invece sostare sul fatto che una condizione di schiavitù interiore, come quella che viene qui in definitiva denunciata e che ben si identifica nella superbia, ben difficilmente trova poi espressione esteriore in quella serenità psicologica che in ogni caso rimane ingrediente importante della vita buona nel tempo.

Si intuisce anche qui il percorso nuovo attraverso cui Tommaso immagina di connettere felicità e beatitudine, partendo però dalla seconda: la condizione di morte spirituale è anzitutto preludio alla morte eterna, ma è anche, quanto al tempo presente, una condizione di schiavitù e di alienazione che certo non è priva di implicazioni quanto alla possibilità di realizzare una vita buona. Il cammino dell'uomo in risposta alla domanda di salvezza è anche un cammino di guarigione – si rammenti sempre la

³¹ GALEAZZI, *Saggio introduttivo*, p. 99.

preziosa ambivalenza del termine latino *salus* – che restituisce all'uomo un prospettiva di rapporto con la realtà nella cui luce distendere la ricerca di una vita buona.

L'andamento di questo cammino suppone perciò una sequenza – già ben individuata appunto nel commento alla *Lettera ai Romani* – che porta anzitutto dalla morte (condizione spirituale) alla vita (condizione spirituale); il cammino si configura allora come un costante processo di liberazione dalle false immagini di Dio, o se si vuole dagli assoluti terrestri, essendo tuttavia sempre aperta la possibilità di ritornare a chiedere *beatitudo* a ciò che può solo offrire *felicitas*.

In questi termini si può ritrovare ancora l'interpretazione offerta da Mongillo: «Il processo [dell'adozione filiale di Co 5,17] comincia a liberarci dalle immagini e dalle rappresentazioni che noi ci facciamo di noi stessi, che ci fissano e che ci rendono complici dell'alienazione, della paura e delle situazioni che riducono l'umanità in schiavitù durante la vita intera. [...] La persona si orienta verso una appartenenza ed una fedeltà sempre più integrale all'universo di Dio. Questo processo di conversione si realizza lungo tutta la vita»³².

Si tratterà ora di osservare come questa prospettiva emerga più puntualmente nello sviluppo del *De beatitudine*, specialmente nella *pars destruens*. Tuttavia già dovrebbe essere emerso come nel discorso maturo di Tommaso non si possano ritenere *felicitas* e *beatitudo* sullo stesso piano, né la prima possa essere ritenuta la versione incompleta o «naturale» della seconda.

I beni che fanno o possono fare la *felicitas* non possono in nessun caso fare la *beatitudo*, né *imperfecta* né tantomeno *perfecta*, semplicemente perché *beatitudo* altro non è che la condizione dell'uomo liberato dall'idolatria e in relazione con Dio.

Da questo punto di vista si può precisare un'osservazione di Leonhardt: a suo avviso «l'interpretazione tommasiana si differenzia nel complesso dalla critica agostiniana agli antichi insegnamenti (filosofici) sulla felicità: mentre Agostino considera le concezioni mondane che aveva dinanzi incompatibili con l'insegnamento cristiano sulla beatitudine, Tommaso intende la lezione aristotelica sull'eudaimonia come positiva-

³² *Ivi*, p. 134.

mente ricollegabile all'insegnamento cristiano»³³. La lezione aristotelica sulla positività dei beni è indubbiamente accolta, perché la *felicitas* investe un piano diverso e non è di per sé in contrasto con la *beatitudo*: le realtà create, per utilizzare una distinzione che verrà ripresa in chiusura della *quaestio secunda*, non sono in se stesse opposte alla realtà increata. Lo sono solo nel momento in cui vengono investite delle prerogative della realtà increata, e da questo punto di vista anche la lezione di Agostino di una incomponibilità è accolta da Tommaso, e lo si è visto proprio lì dove ha fatto osservare la necessaria unicità del fine ultimo.

8. *La felicità al posto della beatitudine: sostituzioni «eteroreferenziali» del divino*

La sequenza dei beni che Tommaso porta ad escludere che possano costituire la realtà in cui consista la beatitudine non ha una piena originalità: naturalmente c'è l'eco della riflessione aristotelica così come delle annotazioni del *De consolatione* di Boezio³⁴. Tuttavia è utile apprezzare una serie di sottolineature che consentono di valorizzare la direzionalità dell'argomentazione tommasiana.

Il nucleo tematico può essere condensato nell'intento di evidenziare alcune tra le soluzioni attraverso cui ciò che procura felicità può progressivamente diventare un idolo a cui l'uomo chiede salvezza.

³³ LEONHARDT, *Glück als Vollendung des Menschseins*, p. 147.

³⁴ Tommaso sviluppa una riflessione decisamente originale, pur facendo qui indubbiamente riferimento alla sequenza riproposta nel Libro III del *De Consolatione*: «Non vi è alcun dubbio che queste strade che conducono alla felicità sono errate e non possono portare nessuno là dove promettono. E in quanto grandi mali esse si avviluppano, te lo mostrerò con pochissime parole. Ebbene, cercherai di raccogliere del denaro? Ma così lo toglierai a chi lo possiede. Vuoi brillare per dignità? Dovrai supplicare chi te la concede, e tu che vuoi precedere gli altri negli onori, diventerai spregevole nell'umiliazione che ti procura il domandare. Desideri il potere? Esposto alle insidie dei sudditi vivrai in mezzo ai pericoli. Vorresti avere la gloria? Ma trascinato in opposte direzioni per le strade più aspre, ecco che cessi di essere sereno. Vorresti trascorrere la vita nei piaceri? Ma chi non disprezzerebbe e scaccerebbe colui che diviene schiavo della cosa più abietta e più fragile, il suo corpo?». Cfr. SEVERINO BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, Lib. III, 8,1-7; tr. it.: *La consolazione della filosofia*, UTET, Torino 2004, p. 201.

8.1 *La salvezza dalla ricchezza*

Anzitutto: la *beatitudo* consiste nelle ricchezze? La loro natura strumentale, sia che si tratti di beni naturali che di beni artificiali, porta ad escluderlo, come del resto già Aristotele concludeva; tuttavia le osservazioni originali si ritrovano piuttosto nell'*ad tertium*, dove viene ripresa una riflessione più tipica degli autori cristiani e di Giovanni Crisostomo in particolare:

«Il desiderio delle ricchezze naturali non è illimitato: poiché in una data quantità esse colmano le esigenze della natura. È infinito invece il desiderio delle ricchezze artificiali; perché esso è schiavo della concupiscenza disordinata, come fa notare il Filosofo. Tuttavia altro è l'essere infinito del desiderio delle ricchezze e l'essere infinito del desiderio del bene supremo. Infatti quanto più perfettamente il sommo bene si possiede tanto più si ama, e si disprezzano gli altri beni; poiché un maggiore possesso ne accresce la conoscenza. Perciò sta scritto: "Quei che mi mangiano, avranno ancora fame". Invece si verifica il contrario nel desiderio delle ricchezze e di qualsiasi altro bene temporale: difatti quando si possiedono non si apprezzano, e se ne desiderano altre; secondo quelle parole del Signore, applicabili ai beni temporali: "Chi beve di quest'acqua avrà sete ancora". Questo avviene perché se ne scorre meglio l'insufficienza quando si possiedono. E ciò dimostra la loro imperfezione e l'impossibilità che in essi consista il sommo bene»³⁵.

Qui si vede come Tommaso provi ancora una volta a rappresentare due diverse dinamiche del desiderio, che si distendono l'una sul piano del temporale, l'altra su quello dello spirituale, ma senza essere collegabili *tra loro* secondo il paradigma del completamento. Certo, si parla poi di «imperfectio», ma non può essere intesa nel senso della parzialità del bene temporale rispetto alla compiutezza del bene spirituale.

Due dunque le dinamiche: la prima è l'infinità del desiderio di beni, che caratterizza la domanda di felicità. A questo livello accade di non essere mai soddisfatti a prescindere dall'entità dell'accumulo – che di per sé potrebbe anche non avere un limite – nel senso che in ogni caso ci si troverà a rivolgersi ad altro. Quindi non è la *misura* la ragione dell'insuf-

³⁵ ST, I-II, q. 2, a. 1, ad 3.

ficienza, ma la *natura* del bene in questione. Per le loro caratteristiche proprie i beni temporali impongono un continuo rivolgersi ad altro, e questo indipendentemente dalla loro quantità.

La seconda è l'infinità del desiderio del sommo bene, del fine ultimo. A questo livello si registra anche una insoddisfazione – è l'imperfezione della *beatitudo imperfecta* – che però non porta a rivolgersi ad altro, ma ad intensificare la relazione.

Tra il bene costituito dal fine ultimo e il bene costituito dalle realtà che arricchiscono la vita nel tempo c'è ancora una volta una diversità di natura, non di misura. Si può dire cioè che la fisiologia della *felicitas* è precisamente quella di essere data da una varietà di soddisfazioni, per cui il rivolgersi ad altro in una logica di sostituzione ma anche di giustapposizione è tipico nella ricerca di vivere al meglio il tempo della parabola di vita biologica. Diversamente [*aliter*] la *beatitudo* è sostanziata da una sola relazione – unicità del fine ultimo – la cui caratteristica è quella di sollecitare il desiderio in una prospettiva di sempre maggiore coinvolgimento. E questa è la dinamica della relazione con la sorgente della vita.

Ora dovrebbe essere chiaro ancora una volta che il problema rilevante dell'umano è quando la persona si attende di dar corso al desiderio di *beatitudo* eleggendo come controparte qualcosa che rimane adeguato solo al desiderio di *felicitas*. Per questo motivo i beni temporali vanno esclusi radicalmente come motivo e sorgente di *beatitudo*, perché strutturalmente inadatti a soddisfarlo e perché, se collocati nella posizione del fine ultimo, proprio per la logica tipica di questo livello del desiderio, escludono ogni altra relazione. I beni che fanno la *felicitas* neppure dilatati all'infinito nella misura possono costituire la sostanza del bene che fa la *beatitudo*. Siamo ancora una volta ormai lontani dall'idea che la *beatitudo* possa essere concepita come quel completamento della *felicitas* che non si realizza *in hanc vita*.

8.2 *La salvezza dalla buona reputazione*

L'articolo secondo chiede *se la beatitudo possa consistere negli onori*. Si tratta di un articolo interessante perché qui compare due volte il termine *felicitas*. In particolare meritano attenzione l'incipit e la conclusione, ov-

vero i due luoghi dove *felicitas* ricorre. Nel primo *videtur quod* Tommaso annota:

«Sembra che la beatitudine dell'uomo consista negli onori. La beatitudine infatti, ovvero la felicità, è il premio della virtù, come dice il Filosofo nel primo libro dell'Etica. Ma l'onore sembra essere massimamente ciò che è premio della virtù, come dice il Filosofo nel quarto libro dell'Etica. Dunque la beatitudine consiste massimamente nell'onore»³⁶.

Come va accolto quel «beatitudo sive felicitas»? Va accolto ancora come il *discorso* aristotelico, che rileva come il premio di una vita virtuosa consista anche nella buona reputazione di cui la persona gode. L'onore, o meglio la stima e la reputazione, sono qualcosa di collegato al desiderio di felicità, perché sono quasi una conferma del valore di sé e del proprio impegno. Tommaso chiarisce di quale *beatitudo* l'onore è degno corollario nell'*ad tertium*, dove parla di un «naturale desiderium beatitudinis» che va qui letto proprio nel senso della *felicitas* aristotelica, dal momento che «gli uomini apprezzano soprattutto l'essere stimati dai sapienti, in base al giudizio dei quali sono confermati nell'essere eccellenti o felici [*excellentes vel felices*]³⁷. La «beatitudo sive felicitas» con cui si apre l'articolo è chiarita essere la felicità che riguarda il corso della vita e che è un riscontro quanto alla propria eccellenza e buona riuscita nella dimensione del tempo. L'onore è dunque soprattutto una questione di riconoscimento tra persone, dunque «è impossibile che la beatitudine consista nell'onore»³⁸. Ma, anche in questo caso, questa impossibilità va letta secondo il duplice piano: mentre il riconoscimento ha un valore positivo di conferma quanto al discorso della *felicitas*, viceversa se la buona reputazione fosse elevata a ragione di vita, nuovamente costituirebbe un idolo mortale, in quanto sostituzione della relazione con la vera sorgente di vita in cui consiste la *beatitudo*.

³⁶ ST, I-II, q. 2 a. 2 arg. 1.

³⁷ ST, I-II, q. 2 a. 2 ad. 1.

³⁸ *Ivi*.

8.3 *La salvezza dalla notorietà*

L'articolo terzo conta una serie importante di riferimenti: si discute se la *beatitudo* consista nella fama o nella gloria. Evidentemente qui «gloria» è un termine pesante, su cui facilmente si può innestare un discorso ambiguo. La fama esprime qualcosa di ulteriore rispetto al riconoscimento di cui si parla nell'articolo precedente: implica la notorietà e si potrebbe dire il rimanere nella storia. Come Tommaso stesso suggerisce, qui entra in gioco ambigualmente un desiderio di eternità:

«La beatitudine è un bene stabilissimo. Di tal fatta sembra essere la fama o la gloria, poiché attraverso di essa in qualche modo gli uomini ottengono l'eternità. Cosicché Boezio poteva scrivere: “Voi sembrate dei conquistatori dell'immortalità, quando pensate alla fama delle età future”. Dunque la beatitudine dell'uomo consiste nella fama, ossia nella gloria»³⁹.

Tommaso distingue allora chiaramente la gloria che viene dagli uomini, e che peraltro potrebbe anche essere ingiustificata, e che non può causare la beatitudine, dalla gloria che viene da Dio e che – come richiama attraverso la citazione del Salmo 90,15-16 – *salva* l'uomo, ed in questo senso è l'unica causa della *beatitudo*:

«La perfezione del bene umano, e cioè la beatitudine, non può essere causata dalla notorietà, o conoscenza degli uomini: ma questa, al contrario, deriva dalla beatitudine di un dato soggetto, e in qualche modo viene causata dalla beatitudine umana, iniziale o perfetta. E quindi la beatitudine dell'uomo non può consistere nella fama, ossia nella gloria. Il bene dell'uomo invece ha la sua causa nella conoscenza divina. Perciò la beatitudine umana ha una dipendenza causale dalla gloria esistente presso Dio; e così sta scritto: “Lo salverò e lo glorificherò. Di lunga vita lo sazierò e gli farò vedere la mia salvezza”»⁴⁰.

Il ragionamento è piuttosto simile a quello proposto quanto alla reputazione, con tuttavia una variante non priva di interesse: tra il secondo e il terzo articolo sono messi in frizione tra loro due sorgenti diverse del

³⁹ ST, I-II, q. 2 a. 3 arg. 3.

⁴⁰ ST, I-II, q. 2 a. 3 co.

riconoscimento, che seppure non possano in nessun caso legittimamente costituire la *beatitudo*, tuttavia si può arguire che sul piano della *felicitas* non siano per questo assimilabili. Infatti nel primo caso gli onori fanno riferimento al riconoscimento da parte dei sapienti, e da questo riconoscimento si può trarre qualche conforto quanto alla realizzazione della *felicitas*. Nel secondo caso Tommaso appare molto più negativo, la fama è un riconoscimento superficiale che viene dai più [*in cognitione multorum*] e che potrebbe essere ingiustificato: «il bene non si trova in colui che la fama ha reso celebre», neppure il bene costituito dalla *felicitas*.

8.4 *La salvezza dal potere*

Di notevole aiuto è quindi l'articolo quarto: la *beatitudo* consiste nel potere? Il potere, specialmente il potere sulle persone che è il potere di governo, somiglia molto – argomentano le prime osservazioni – al potere divino: a buon diritto allora la *beatitudo* come massimo bene potrebbe consistere in tutto questo. Il terzo argomento merita rilievo:

«La beatitudine, essendo la cosa più desiderabile, si oppone alla cosa più ripugnante. Ora la cosa più ripugnante per gli uomini è la schiavitù che ha come contrapposto il potere (o dominio). Dunque la beatitudine consiste nel potere»⁴¹.

Tommaso non obietta quanto al rifuggire dalla schiavitù, ma più oltre chiarisce come possa meglio essere letto questo desiderio di libertà dell'uomo:

«La schiavitù è di ostacolo al buon uso del potere: è per questo che gli uomini naturalmente l'aborriscono, non perché trovino nel potere il loro sommo bene»⁴².

Ora è importante osservare che la schiavitù non è di ostacolo al potere *tout court*, ma al *buen uso* del potere. Di quale schiavitù si parla allora? Della schiavitù interiore, come in effetti Tommaso spiegherà nel *respondeo*. Qui anzitutto collega la *beatitudo* piuttosto [*magis*] al buon

⁴¹ ST, I-II, q. 2 a. 4 arg. 3.

⁴² ST, I-II, q. 2 a. 4 ad 3.

uso del potere, senza tuttavia concedere che possa coincidere con questo: la capacità di gestire bene le cose è *anche* un frutto della *beatitudo*. Si possono rilevare continuamente scorci tesi a ritrovare il nesso tra salvezza e felicità, segnalando che questo non potrà che essere di natura interiore, ed a questo livello occorrerà rintracciare le radici della coimplicazione.

Saper usare bene il potere non significherà anzitutto saperlo volgere a profitto di buone realizzazioni storiche, quanto piuttosto imparare a non essere schiavi del potere stesso di cui ci si potrebbe trovare a disporre. L'uomo liberato dalla schiavitù interiore del potere è anche più capace di rimanere aperto ad una più ampia pluralità di soluzioni costruttive, ivi incluse – ad esempio – quelle più lungimiranti che paradossalmente potrebbero costargli il consenso e la perdita del potere stesso. Si potrebbe in questo caso dire che d'altra parte l'uomo schiavo del potere potrebbe anche essere in grado di mettere in atto utilitaristicamente buone soluzioni – sempre quanto alla dimensione della vita buona –, ma proprio la logica utilitaristica ed autoreferenziale in cui rimane interiormente confinato finirebbe per limitare il bene che disponendo di un dato potere si potrebbe realizzare.

9. *La felicità al posto della beatitudine: sostituzioni «autoreferenziali» del divino*

Il ragionamento sul potere costituisce l'occasione per sottolineare il passaggio dall'esteriore all'interiore: sempre nel corpo dell'articolo quarto vengono richiamate le argomentazioni precedenti per ribadire che in nessun modo la beatitudine è funzione dei beni esteriori ed introdurre la successiva riflessione a proposito dei beni che potrebbero invece essere detti «interiori». Il breve punto del ragionamento che Tommaso propone è importante proprio per cogliere ancora una volta in che senso i beni esaminati fino a qui siano estranei al discorso della beatitudine.

Si noterà che questo lungo inciso è assente nell'omologo capitolo trentunesimo della *Summa Contra Gentiles*⁴³. Nella *Summa Theologiae*

⁴³ Cfr. SCG cap. 31, «Quod felicitas non consistit in potentia mundana».

vengono dunque proposte quattro ragioni:

«Si possono portare quattro argomenti generali, per dimostrare che la beatitudine non consiste in nessuno dei predetti beni esteriori. Primo, perché la beatitudine è incompatibile col male di qualsiasi genere, essendo essa il bene sommo dell'uomo. Invece tutti i beni di cui si è parlato possono trovarsi nei malvagi come nei buoni»⁴⁴.

La prima osservazione presenta una considerazione particolare: la *beatitudo* non si identifica con i beni esteriori, perché il sommo bene è incompatibile con il male. Se anche coloro che sono malvagi godono talvolta – e forse persino spesso – proprio dei beni di cui si è parlato, vuol dire che non c'è sovrapposizione tra la *beatitudo* ed il possesso di questi beni, perché questo significherebbe la compresenza del bene sommo e del male, che come è noto, è una *privatio boni*. Dunque una contraddizione non ammissibile.

È un argomento in realtà problematico perché richiede di semantizzare correttamente il significato del *male* e del *malvagio* rispetto a quelli che poco dopo sono individuati come i *beni di fortuna* di cui parla anche Aristotele. Il punto di vista da cui leggere l'argomento sembra possa essere questo: il possesso o meno dei beni esteriori dice qualcosa rispetto al possesso della *beatitudo*? La risposta è negativa: il malvagio spesso dispone di molti beni, ed il buono ne è privo. Ovvero: la presenza di questi beni non dice che la persona sia beata (cioè in relazione con il vero fine ultimo e fondamento) né – si può completare specularmente – la loro mancanza dice che la persona non lo sia (cioè che quella relazione sia interrotta e sostituita con quella con un idolo). La beatitudine che è sommo bene, cioè vita spirituale in comunione con il Dio vivente, è radicalmente incompatibile con il male che è la morte nel senso spirituale, ma non per questo è incompatibile con la sventura.

Il punto in questione sollecita ulteriori riflessioni, tuttavia il nesso diretto tra la presenza/assenza dei beni che possono fare la *felicitas* e la presenza/assenza della *beatitudo* è chiaramente rescisso nella prospettiva tommasiana: è sufficiente consultare il denso commento al capitolo nono del *Vangelo di Giovanni*, in cui discute un versetto ben noto ove

⁴⁴ ST, I-II, q. 2 a. 4 co.

si chiede se l'infermità di un cieco sia riconducibile al peccato suo o dei suoi genitori. Le condizioni di vita sono dunque un riflesso dello stato di salute della relazione con Dio? La *felicitas* è un riflesso della *beatitudo*? La risposta di Cristo è negativa, e Tommaso la commenta ricollegandosi alla lezione spirituale di Gregorio Magno, per cui le infermità e le sventure [*flagella*] possono trovare posto nell'esperienza della persona avviata in un cammino segnato dalla grazia in vario modo: come occasione di crescita, come prevenzione rispetto a future circostanze, come sprone per intensificare il proprio impegno, come occasione perché si manifesti proprio la presenza di Dio⁴⁵. Qui non è evidentemente in questione il tenore dell'interpretazione morale o spirituale del senso degli eventi, quanto il fatto che appunto la via per trovare un nesso è sempre di tipo ermeneutico: occorre capire in questo caso in che modo ciò che accade storicamente alla persona possa contribuire ad un cammino di liberazione interiore, dunque ancora una volta la *felicitas* non è di per sé segno della *beatitudo* né la *beatitudo* provvede la *felicitas*.

Il secondo argomento è ancora quello della «sufficienza» della *beatitudo*, e qui si rintraccia nuovamente il senso di una insufficienza di natura e non di misura: a livello dei beni esteriori la collezione è dell'ordine del fisiologico, mentre a livello del fine ultimo la logica è quella dell'esclusione. Un qualsiasi bene di *felicitas* in alcun modo può corrispondere a ciò

⁴⁵ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Super Io.*, cap. 9 l. 1: «Non è sconveniente che giungano alcune calamità o che [da Dio] sia permesso che siano fatti alcuni peccati se da ciò ne provenga un bene. Occorre sapere, come dice Gregorio, che Dio manda agli uomini delle calamità per cinque motivi. Talvolta come inizio della dannazione, [...], e il peccatore è colpito con la calamità in questa vita perché, se non si converte, [consideri che] sarà punito nell'altra. [...]. Talvolta come correzione, e di questo si dice nel Salmo XVII,36: con la tua stessa disciplina mi ammaestri. Talvolta invece qualcuno è colpito non a causa di una correzione rispetto al passato, ma in vista del futuro: come si legge di Paolo nella II lettera ai Corinzi, XII,7: affinché io non monti in superbia è stata data alla mia carne una spina, un inviato di Satana per percuotermi. Talvolta invece per promuovere la virtù, come quando in qualcuno non ci sono colpe passate da correggere né future da prevenire, mentre la salvezza inattesa viene dalla persecuzione, perché conoscendo le virtù salvifiche, siano amate più risolutamente, come è detto nella II lettera ai Corinzi, XII,9: le virtù si perfezionano nell'infermità [...]. Talvolta ancora [le calamità giungono] per la manifestazione della gloria divina: perciò si dice che in quell'uomo si è manifestata l'opera di Dio. Di conseguenza, quando [Gesù] dice "bisogna che noi compiamo le opere di colui che mi ha mandato", mostra la vera causa di tutto, e poiché si riferisce alle opere di Dio, in primo luogo pone l'occasione perché sia manifestato l'operare di Dio».

che l'uomo cerca – o potrebbe cercare – a livello di *beatitudo*:

«Non è ammissibile la mancanza di un bene qualsiasi necessario all'uomo una volta raggiunta la beatitudine, essendo questa per natura sua “per sé sufficiente”, come Aristotele insegna. Invece, dopo il conseguimento dei singoli beni sopra indicati, all'uomo possono mancare ancora molti beni necessari, p. es., la sapienza, la salute del corpo, ecc.»⁴⁶.

Ancora, ed è il terzo argomento, ciò che rende felici può anche tramutarsi in causa di preoccupazione, quasi a dire che l'infelicità può sorgere dalla stessa felicità, e questo ancora una volta perché qui vale sempre la logica della varietà dei beni; l'accumulo di sostanze, è l'esempio, in se stesso potrebbe anche rendere felici, ma potrebbe allo stesso tempo essere fonte di ansia per la loro protezione:

«Dalla beatitudine non può mai derivare un male, essendo la beatitudine il bene perfetto. Non è così invece per i beni suddetti: infatti sta scritto che le ricchezze spesso vengono conservate “a danno di chi le possiede”; lo stesso si dica per gli altri beni enumerati»⁴⁷.

La ragione di fondo però è finalmente sintetizzata nel quarto ed ultimo argomento:

«Il quarto motivo è perché l'uomo è ordinato alla beatitudine attraverso dei movimenti di natura interiore [*principia interiora*], poiché ad essa è orientato naturalmente. I precedenti quattro beni sono imputabili per lo più a cause esteriori, e per lo più a fortuna, motivo per cui sono detti “beni di fortuna”. Perciò sembra che in nessun modo la beatitudine consista nei beni precedenti»⁴⁸.

Le cause della felicità sono per lo più esteriori e molte di esse sono persino casuali. Non ha alcun senso allora ritenere che ciò che queste realtà procurano – ovvero appunto la più o meno significativa *felicitas* – abbia direttamente a che fare con la *beatitudo*. L'orientamento dell'uomo alla

⁴⁶ ST, I-II, q. 2 a. 4 co.

⁴⁷ *Ivi*.

⁴⁸ *Ivi*. Traduco qui «*principia interiora*» con «movimenti di natura interiore» perché questo è il senso del contrasto che si viene a creare, ovvero tra ciò che sta nella realtà al di fuori dell'uomo e ciò che si muove nell'uomo stesso mentre questi si relaziona a qualsiasi realtà.

beatitudine è piuttosto qualcosa che ha a che vedere con ciò che sgorga nell'interiorità: non bisogna qui sottovalutare la differenza tra «causa» e «principio», due nozioni che anche nel seguito della *Prima secundae* indicano due inneschi di tipo diverso. Nel primo caso l'accento cade su un qualcosa che determina qualcosa d'altro, nel secondo l'accento cade sul fatto che si parla dell'*incipit*, del punto d'inizio di un movimento di ordine psicologico-spirituale. La *beatitudo* – almeno quanto agli esordi di un orientamento – ha molto più a che fare con ciò che accade nella dimensione interiore che non con ciò che accade in quella esteriore.

Questo passaggio introduce il seguito della riflessione, che contempla due ulteriori livelli che qui vengono pensati secondo una sequenza decisamente significativa: posto che la beatitudine non viene dai beni esteriori, si tratta di comprendere che neppure la si trova in ciò che di cui l'uomo sembra poter disporre autonomamente. L'interiorità è analizzata nel segno dell'autonomia o meglio dell'autoreferenzialità, laddove l'esteriorità era rappresentativa di soluzioni eteronome e inadeguate, o – come appunto si è preferito suggerire – eteroreferenziali e inadeguate.

Vengono perciò escluse quelle ipotesi che vorrebbero la beatitudine coincidesse con la custodia di quei beni che già appartengono all'uomo: la propria vita fisica, oppure disgiuntamente le soddisfazioni del senso o quelle dell'intelligenza.

9.1 *La salvezza nell'autoconservazione*

Tommaso assegna a Dionigi il compito di provocare la riflessione, riportandone il parere secondo cui esistere (in senso ontologico) è meglio che vivere e vivere a sua volta è meglio che ciò che ne consegue⁴⁹: dunque se esistere e vivere sono il miglior bene, cosa che coincide con la salute fisica, allora ne deriverebbe che quest'ultima è la sostanza della beatitudine⁵⁰. L'osservazione viene quindi capovolta nel senso della perfezione: certamente l'*esse* ha il primato ontologico ed include tutte le perfezioni, ma «se ci poniamo dal punto di vista dell'una o dell'altra realtà che non

⁴⁹ Cfr. DIONIGI PSEUDO-AREOPAGITA, *De Divinis nominibus*, c. V, 3, (PG 3, 817).

⁵⁰ ST, I-II, q. 2 a. 5 arg. 2.

esauriscono tutte le perfezioni dell'essere» in quanto realtà partecipate, come tutte le realtà create, allora occorre ammettere che la pura esistenza è migliore se vi si aggiungono delle perfezioni. Perciò, rileva ancora Tommaso «Dionigi nello stesso luogo dice che i viventi sono migliori degli esistenti, e le creature intelligenti migliori di quelle semplicemente viventi»⁵¹.

Qui si compie dunque il passaggio tra l'esteriore e l'interiore: i beni esteriori sono strumentali alla vita ed alla conservazione della persona nel tempo, ma è in questo che coincide la beatitudine? In un linguaggio forse troppo asciutto – specie per il lettore contemporaneo – che propone il corpo come a sua volta funzionale all'anima occorre leggere qualcosa di più che non una sorta di concessione ad un dualismo antropologico. Il discorso della *Prima secundae* non si incardina su una distinzione tra il *materiale* e lo *spirituale*, tra il *fisico* e l'*intellettuale*: sarebbe poco sensato applicare in questo contesto una opposizione simile, anche volendo leggerla come una gradualità.

Il messaggio allora è forse più denso: non è che il bene del corpo non abbia titolo ad essere considerato come ciò che sostanzia la beatitudine perché è *inferiore* al bene dell'anima. Del resto poco oltre Tommaso ribadirà che neppure nei beni dell'anima consiste la *beatitudo*. Piuttosto emerge sempre la necessità di pensare che quello sulla *beatitudo* non sia un discorso che riguarda in prima battuta il problema di come rendere soddisfacente – *felice* – una esperienza che volge inevitabilmente a termine. La sopravvivenza, ma potremmo includere in questo anche il prolungamento della vita di fronte all'evento incombente della morte, è necessariamente un bene fondamentale se intendessimo discutere della felicità. A questo discorso potremmo poi anche aggiungere considerazioni ulteriori, come quella per cui una vita *intelligens*, cioè capace di iniziativa intellettuale, razionale, spirituale è preferibile ad una vita puramente vegetativa⁵², sempre parlando di *felicitas*. Eppure Tommaso insiste nel dire che la *perfectio* di cui ci vuole parlare è quella «secundum esse vivens et intelligens et beatum»⁵³: il discorso sulla *beatitudo* si affianca, per così dire,

⁵¹ ST, I-II, q. 2 a. 5 ad 2.

⁵² *Ivi*.

⁵³ ST, I-II, q. 2 a. 5 ad 3.

a quello sulla *felicitas* [*esse, vievens et intelligens*] da un versante diverso, in cui le coordinate di riferimento fondamentali non sono date dalla vita come parabola bio-esistenziale e dalla morte come evento terminale, ma dalla vita e dalla morte come condizioni spirituali *nel e oltre* il tempo. Da questo punto di vista i beni del corpo non costituiscono la sostanza della *beatitudo* perché fanno per così dire il buon gioco della *felicitas*, ma la domanda ulteriore rimane: come porsi dinanzi al desiderio di salvezza dalla dissoluzione? Se rispondessimo «allungando il tempo della vita» sarebbe precisamente come dire che la *beatitudo* altro non è che una *felicitas* prolungata, magari all'infinito. Invece il messaggio di Tommaso è un altro: la *beatitudo* non è una questione di appagamento nel tempo ma di relazione con l'autentica sorgente della vita dentro ed oltre il tempo.

Se dunque ci rivolgessimo tanto al registro dei beni fisici quanto a quello dei beni immateriali, in entrambi i casi non avremmo ancora dato risposta adeguata alla domanda di *beatitudo*.

9.2 *La salvezza nelle sensazioni*

I piaceri poi appartengono al novero dei beni che coincidono con l'uomo: forse sarebbe qui più corretto condensare nella *voluptas* le sensazioni che si possono provare nel godere di qualunque bene esteriore. Il punto debole delle sensazioni è la loro accidentalità, ma non nel senso che possono esserci o non esserci: più oltre, nello sviluppo della *Prima pars*, Tommaso risulta molto attento a tutto ciò che investe il campo della sensazione e dell'emozionalità, suggerendo che nell'agire umano sensazioni e sentimenti sono sempre implicati. Sempre il sentire accompagna l'esperienza umana, ma il provar sensazioni non esprime in alcun modo la *beatitudo*. In un certo senso occorrerebbe anche chiedersi se possa essere ciò che compendia la stessa *felicitas*: un interrogativo senza dubbio interessante, tenuto conto del fatto che Tommaso sa bene che l'uomo è in grado di richiamare dentro di sé delle sensazioni, ed è dunque in grado di trasformarle in un obiettivo da perseguire⁵⁴.

⁵⁴ Cfr. ST, I-II, q. 24, a. 3, ad 1: «I sentimenti concorrono ad una decisione in due modi. In un primo modo possono precedere la decisione. E questo accade quando alterano il giudizio della persona, da cui dipende la caratura morale di una scelta: è più lodevole un'azione carita-

9.3 *La salvezza nella cura di sé*

La riflessione circa la possibilità di considerare l'anima stessa come ciò in cui consiste la beatitudine gioca su motivi ormai noti, fundamentalmente presentati con le chiavi di lettura aristoteliche: l'anima non è atto puro, conserva una certa potenzialità e soprattutto è qualcosa di particolare, quindi manca ancora delle caratteristiche del fine ultimo, che deve essere qualcosa di perfetto e di universale⁵⁵. Aver cura della propria stessa anima è certo cruciale, ma non è in questa cura che ancora consiste la beatitudine.

La sottolineatura che tuttavia non va trascurata è quella che per ben due volte Tommaso ribadisce al termine della lunga riflessione *ad excludendum* della *quaestio secunda*:

«Se parliamo invece dell'ultimo fine dell'uomo inteso come conseguimento, possesso, ovvero come uso dell'oggetto stesso desiderato quale fine, allora troviamo un elemento dell'uomo, cioè dell'anima, che fa parte dell'ultimo fine: poiché l'uomo raggiunge la beatitudine con l'anima. Perciò la cosa stessa che è desiderata come fine costituisce l'oggetto della beatitudine, ed è quello che rende beati: invece il conseguimento di essa è la beatitudine stessa. Dunque si deve concludere che la beatitudine è un qualche cosa dell'anima; mentre l'oggetto che costituisce la beatitudine è qualche cosa al di fuori di essa»⁵⁶.

tevole compiuta per scelta che non una compiuta sotto l'impulso di un sentimento di misericordia. In un secondo modo possono concorrere ad una decisione quando la accompagnano, e questo secondo due ulteriori prospettive: in un caso per ridondanza, perché una intensa risoluzione della persona genera anche un trasporto emotivo. E da questo punto di vista un forte sentimento è segno di una ferma risoluzione ed indica una maggior qualità morale. In un altro caso possono accompagnarsi ad una decisione venendo scelti, quando cioè accade che l'uomo deliberatamente richiami in se stesso qualche sentimento per agire più prontamente avvalendosi di un trasporto emotivo. Ed in questo caso il sentimento si aggiunge alla bontà della scelta».

⁵⁵ «Infatti l'anima stessa di suo è una realtà potenziale: essendo in potenza a conoscere, diviene attualmente conoscitiva, ed essendo virtuosa in potenza, lo diviene in atto. Ora, poiché la potenza è ordinata all'atto, come a suo complemento, è impossibile che una realtà, la quale di suo è in potenza, abbia la funzione di ultimo fine. Quindi è impossibile che l'anima stessa sia l'ultimo fine di se medesima. Così non può esserlo un suo accidente, sia che si tratti di potenze, di atti, o di abiti. Infatti il bene che costituisce l'ultimo fine è il bene perfetto che sazia l'appetito. Ma l'appetito umano, che è la volontà, ha per oggetto il bene universale. Invece qualsiasi bene inerente all'anima è un bene partecipato, e quindi particolare». Cfr. ST, I-II, q. 2 a. 7 co.

⁵⁶ *Ivi*.

In termini del tutto analoghi la cosa è ribadita nell'*ad tertium*: «ciò in cui la *beatitudo* consiste, e che cioè fa beati, è qualcosa *al di fuori* dell'anima»⁵⁷. Il lungo percorso si chiude cioè in una maniera che potrebbe sembrare persino contraddittoria: i beni esteriori, tutta la realtà che sta per così dire «fuori», non è stata scartata fin da principio, giungendo poi a discutere se ciò che sta «dentro» l'uomo possa essere ciò che fa la *beatitudo* e scartando anche tutto questo? Eppure il percorso porta a concludere che l'oggetto che fa la *beatitudo* è qualcosa che sta «fuori» dall'anima. Ritroviamo qui precisamente una delle annotazione evidenziate nella *Sententia Ethicorum*⁵⁸, lì dove Tommaso appuntava che se si fosse inteso andare oltre il discorso aristotelico si sarebbe dovuta abbandonare la traccia dell'autonomia dell'uomo felice, ritornando a considerare il tema della dipendenza da altro; una dipendenza però non da quelle realtà da cui Aristotele mostrava essere condizionata la felicità, ma piuttosto una dipendenza – o meglio una relazione – con Dio. In quel caso suggeriva però che si sarebbe entrati nel diverso discorso della beatitudine.

10. *La salvezza viene «da altro», ma non da ciò che rende felici*

C'è dunque un *extra* che sta di fronte all'uomo, ed è tutto lo spettro della realtà creata; l'uomo – nell'esperienza della corporeità anzitutto – fa a sua volta parte di questo piano della realtà il cui tratto caratteristico è quello di essere definito dai limiti dello spazio e del tempo. L'oggetto che fa la beatitudine è a sua volta *extra*, fuori, ma non nello spazio e nel tempo: è un fuori, quasi si potrebbe dire, che si apre all'altro capo dell'interiorità. Agostino, con quel genio lessicale potente che lo caratterizza, parlava di un *interior intimo meo*⁵⁹. Tommaso, che sfrutta altri registri, gioca qui la differenza tra tutto ciò che è creato e l'increato:

«È impossibile che la beatitudine umana si trovi in un bene creato. Infatti la beatitudine è il bene perfetto che appaga totalmente l'ap-

⁵⁷ ST, I-II, q. 2 a. 7 ad 3.

⁵⁸ Cfr. *supra*, p.

⁵⁹ AGOSTINO D'IPPONA, *Confessiones*, III, 6,11.

petito: altrimenti se lasciasse ancora qualche cosa da desiderare, non sarebbe l'ultimo fine. Ora, l'oggetto della volontà, cioè dell'appetito umano, è il bene universale, come quello dell'intelletto è il vero nella sua universalità. È evidente quindi che niente può appagare la volontà umana, all'infuori del bene preso in tutta la sua universalità. Esso però non si trova in un bene creato, ma soltanto in Dio: poiché ogni creatura ha una bontà partecipata. Perciò Dio soltanto, può appagare la volontà dell'uomo, "il quale", come dice il Salmo, "sazia di beni la tua brama". Dunque in Dio soltanto consiste la beatitudine dell'uomo»⁶⁰.

Tommaso si preoccupa ancora di precisare che questo bene *increato* non è neppure concepibile come la collezione di tutti i beni creati⁶¹; come è noto, dal punto di vista ontologico, qui è fatta valere la categoria della «partecipazione» e della relazione tra l'*ens* e l'*esse*. L'*esse* non può venir concepito come la somma di tutti gli enti: la metafisica tommasiana dell'*actus essendi* provvede una decisiva riflessione teoretica a questo proposito, che consente di non sottacere la distanza tra il creato e l'increato, senza tuttavia volerla nel senso di una separazione priva di comunicazione⁶².

Il percorso della *quaestio secunda* è indubbiamente ricco e faticoso, e tuttavia è ora importante richiamarne il senso e la prospettiva secondo cui si è proposto di interrogarlo.

Un primo livello di lettura porta a comprendere ciò che in linea teorica è offerto sinteticamente proprio nell'articolo otto: se parliamo di *beatitudo* come risposta alla domanda di salvezza occorre concludere che questa è adeguata solo quando all'altro capo della relazione c'è un Dio che davvero può salvare e non un idolo. La sola risposta autentica per Tommaso è nella relazione con il bene increato. È l'essere in relazione con Dio che fa la beatitudine, cioè la salvezza, dell'uomo. Nulla di più semplice da sintetizzare e tuttavia nulla di più faticoso da distendere: cosa significa

⁶⁰ ST, I-II, q. 2 a. 8 co.

⁶¹ ST, I-II, q. 2 a. 8 ad 2: «Se un tutto non è fine ultimo, ma a sua volta è ordinato a un fine superiore, l'ultimo fine delle sue parti non sarà il tutto medesimo, bensì qualche altro oggetto. Ora il complesso delle creature, che sta all'uomo come il tutto alla parte, non è fine ultimo, ma è ordinato a Dio come a suo ultimo fine. Dunque non il bene dell'universo, ma Dio stesso è l'ultimo fine dell'uomo».

⁶² Non è questo il luogo per ritrovare i luoghi ed i temi della notevole riflessione metafisica tommasiana: sia concesso rinviare a G. GRANDI, *Ontosofia Uno. Saggio per una architettura del conoscere*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

infatti *essere in relazione con Dio*, posto che significhi essere beati? La difficoltà del commentatore è precisamente questa, evitare di ridurre il tutto ad una tautologia di cui non vi sia modo di precisare il contenuto. Ma nel precisare il contenuto di questa conclusione occorre riconoscere che le opzioni a disposizione sono in fondo solo due: o immaginare una espansione dei contenuti della *felicitas* aristotelica, o guardare in un'altra direzione.

Lo sforzo di Tommaso, costantemente calamitato dalle immagini del discorso aristotelico, è qui probabilmente proprio quello di tentare un'altra via, quantomeno un altro nesso o un altro modo di condurre il pensare che consenta di non ricadere nel paradigma del completamento, riuscendo tuttavia a mantenere distinti i due discorsi⁶³.

Uno sguardo sul movimento complessivo che viene innescato dalla *quaestio secunda* porta a valorizzare il fatto che qui Tommaso si limita a sottolineare che la risposta alla domanda di salvezza si trova nel «bene increato». Si tratta ancora una volta di una indicazione di tipo *negativo* – ciò che è *non* è un bene creato, ciò che è *altro* –, che risulta importante nell'insieme del discorso; anche ammettendo infatti che l'elaborazione di una domanda di salvezza sia necessaria, rimane lo spazio per pensare che una risposta possa ancora essere espressa esistenzialmente quanto riflessivamente in termini

⁶³ Pensare la *beatitudo* come espansione della *felicitas* aristotelica rimane tradizionalmente la modalità positiva secondo cui la scuola dello stesso Tommaso ha provato ad esprimersi fino in tempi più recenti. Samek Lodovici esprime ad esempio efficacemente questa linea: «[Le prerogative della *beatitudo perfecta*] di *continuitas*, *unitas* e *sempiternitas* non sono evidentemente possibili nell'alveo della storicità umana quotidiana: nella vita presente non ci può essere per l'uomo la *beatitudo perfecta*, in *statu praesentis vitae*, *perfecta beatitudo ab homine haberi non potest*. D'altra parte se la *beatitudo perfecta* indica perfezione ultima, essa può avere partecipazioni diverse secondo i diversi gradi di perfezione degli enti. E allora, sebbene nello stato attuale all'uomo sia impossibile la *beatitudo perfecta*, tuttavia egli può conseguire la *beatitudo imperfecta* che ne costituisce, appunto, una partecipazione. Perciò se la *beatitudo perfecta* consiste nella contemplazione (secondo il significato che abbiamo attribuito a questo termine), la sua partecipazione non può che consistere a sua volta in primo luogo nella contemplazione amorosa della verità; in secondo luogo nelle operazioni dell'intelletto pratico che regola le azioni e le passioni umane, ossia nella vita pratica secondo virtù». G. SAMEK LODOVICI, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 125. La «contemplazione amorosa della verità» può valere come modo per esprimere la comunione con Dio, ma il punto non è tanto questo. Il punto è un altro, come si è provato a mostrare lungo tutto il percorso fin qui ricostruito: ciò che Tommaso invita a fare nel discorso della *Summa* – e lo si rimarchi: *a differenza che nelle opere precedenti* – è precisamente non pensare la *beatitudo* in continuità con la *felicitas* aristotelica, ed è un invito a cui occorre prestare attenzione.

negativi. Dal punto di vista esistenziale – ricordando che il tema è appunto il «*motus rationalis creaturae*» – la non-idolatria del finito (del creato) appare già come qualcosa di adeguato e quantomeno come una apertura all'irruzione dell'increato. Del resto Tommaso stesso più oltre avrà modo di sottolineare che l'ingresso dell'increato nell'orizzonte dell'uomo è qualcosa dell'ordine della grazia, dunque un accadimento di cui l'uomo non può disporre a propria discrezione e che non può innescare da sé. Dal punto di vista riflessivo la soluzione negativa con cui Tommaso chiude la *via remotionis* lascia quantomeno aperto lo spazio per chiedersi se la risposta *confessionale* alla domanda di salvezza non sia un passo di ulteriore specificazione di un orientamento non-idolatrco del finito.

11. *La beatitudo come condizione dell'uomo salvato*

Che cos'è dunque la *beatitudo*? Tommaso propone di articolare l'interrogativo prima secondo il *quid est* e poi secondo il *quae ad ipsam requirantur*: in questo modo è ribadita la tensione caratteristica del *motus rationalis creaturae in Deum*.

In linea generale molto si è già detto: la *beatitudo* ha la formalità del fine ultimo, quindi è accompagnata dalle caratteristiche della esclusività, della completezza (nel senso della natura e non della misura), della stabilità. Lungo la via negativa si è giunti a dire che la beatitudine non si trova in alcun bene creato, ma solo in un bene increato.

Ora, affrontando il problema del *quid sit*, appare chiaro ciò che nella *quaestio* precedente poteva anche non emergere: la *via remotionis* ha portato ad escludere tutto ciò in cui non consiste la beatitudine, ma questo «in cui» va inteso in modo tecnico; sono state cioè escluse tutte quelle controparti, tutti quegli «oggetti» con cui l'uomo può entrare in relazione e che nel rispondere ad un suo desiderio, lo introducono in una certa condizione. La beatitudine esprime ciò che per così dire si libera nel darsi di questa relazione. Si genera dunque una condizione di cui l'uomo gode e beneficia. Per sottolineare tutto questo Tommaso ripropone ora un esempio a cui fare riferimento:

«Come abbiamo già spiegato, il fine può indicare due cose. L'oggetto che desideriamo conseguire: e così l'avarò ha il suo fine nelle ricchezze. Oppure il conseguimento stesso, il possesso, ovvero l'uso o godimento dell'oggetto desiderato: e allora il possesso delle ricchezze è il fine dell'avarò, e il godimento dei piaceri quello dell'intemperante»⁶⁴.

La lezione è peraltro piuttosto nota ed è quella che appunto distingue l'oggetto *in cui* consiste la beatitudine, nel senso dell'oggetto entrando in relazione con il quale l'uomo viene a trovarsi in una certa condizione, e la condizione stessa che si realizza. Si può osservare, proprio grazie all'esempio, che questa distinzione è pienamente significativa sia che si parli della *felicitas*, sia che si parli della *beatitudo*: in entrambi i casi si ha a che fare con una condizione che viene a crearsi essendo in relazione con un certo bene. Si può negare che l'uomo quando ottiene un miglioramento delle proprie condizioni di vita si senta soddisfatto? E questo, di per sé non significa ancora fare della ricchezza il proprio dio. O si può negare che si senta appagato quando si concede le migliori gioie della tavola, senza che questo voglia dire chiedere salvezza al cibo? Ma ancora: si può negare che lo storico provi una sorta di euforia quando nello studio trova una connessione nuova, o quando il matematico «vede» finalmente la soluzione di un problema? Per tutte queste esperienze la nozione di *felicitas* è perfettamente adeguata, e formalmente la relazione tra oggetto e condizione è sempre presente.

Come pensare allora la *beatitudo*? Non si tratta di immaginare una differenza di ordine formale: anche nel caso della *beatitudo* c'è un oggetto con cui si tratta di entrare in relazione e c'è una condizione che viene a crearsi. La differenza da che cosa viene per così dire determinata? Lo si è appunto visto lungo la *via remotionis*: lo scarto tra l'ordine del creato e quello dell'increato è decisivo, la beatitudine autentica esprime la condizione dell'uomo che si trova in relazione a qualcosa che è altro rispetto all'ordine delle realtà create, e Tommaso lo ribadisce:

«Fine ultimo dell'uomo nel primo senso è il bene increato, cioè Dio, il quale nella sua bontà infinita è il solo capace di saziare perfettamente la volontà umana. Invece nel secondo senso l'ultimo fine dell'uomo è

⁶⁴ ST, I-II, q. 3 a. 1 co.

qualche cosa di creato esistente in lui, è cioè il conseguimento, o fruizione dell'ultimo fine. Perciò, se consideriamo la beatitudine umana in rapporto alla sua causa o al suo oggetto, allora è qualche cosa di increato: se invece ne consideriamo l'essenza, allora la beatitudine è qualche cosa di creato»⁶⁵.

La *Prima secundae* sviluppa quindi una riflessione sulla beatitudine dal punto di vista della condizione in cui viene a trovarsi l'uomo che entra in relazione con l'increato, ma la condizione stessa rimane qualcosa di creato. Questo significa che è possibile in qualche modo descriverla, cioè esplorarla in quanto operazione, attività: ma occorre ricordare che *operatio* individua una *condizione*, non anzitutto un *fare*.

12. *La beatitudo come radicamento e legame fondamentale*

Questa condizione può essere ulteriormente specificata nel senso del radicamento e del legame primario, durevole e stabile, in una parola sintetica: del fondamento. Sono queste infatti le specifiche di ciò che è «ultimo», come si è visto sopra – ma potremmo aggiungere: di ciò che dà gusto all'insieme delle relazioni con tutte le cose, nella valorizzazione di ciascuna di esse anche nell'orizzonte della realizzazione di una vita buona.

Si tratta di un legame *primario*, ovvero di ciò che indirizza tutto quanto il resto essendo in una posizione asimmetrica rispetto ad altri legami: la dimensione del penultimo contempla la compresenza di molteplici fini e la loro giustapposizione, la dimensione dell'ultimo esige l'unicità. Su questa differenza non si insisterà mai abbastanza: il fine «ultimo» non può essere inteso semplicemente come il «più nobile», quasi fosse un oggetto e una relazione da collocare al grado più alto di una ipotetica scala ascendente. Una prospettiva di questo tipo porterebbe inevitabilmente a ragionare comparativamente a proposito delle diverse esperienze che si realizzano nel rapporto con molte cose: allora qualcuno potrebbe argomentare che è «più nobile» dedicarsi allo studio che non al cibo, e la soluzione sarebbe comprensibilmente quella di optare per riservare più

⁶⁵ *Ivi*.

spazio, tempo e risorse alla «attività più eccellente», accanto alla quale però continuerebbero ad esserci tutte le altre attività. In questo senso l'«ultimo» viene concepito come il «prioritario», come il «migliore»: tutti comparativi che esprimono la permanenza sul medesimo piano. Lo studio è meglio dell'abbuffata, ma entrambi appartengono al medesimo livello, sono condizioni assimilabili, perché hanno termine nel momento in cui occorre dedicarsi ad altro. Concepire l'«ultimo» come «primario» significa invece estrarlo dalla serie e riconoscergli una funzione diversa, che qui per Tommaso è precisamente quella di rispondere ad una domanda di salvezza che è diversa da una domanda di soddisfazione.

Proprio perché questo legame esprime la relazione con ciò da cui ci si attende vita spirituale (nel tempo e oltre il tempo), deve avere le caratteristiche della durata e della stabilità. Della durata, cioè di un legame che non si dà ad intermittenza come accade per un qualsiasi fare, ma che rimane come nota di sottofondo, cosa che era già stata evidenziata: non si pensa sempre al fine ultimo, spiegava Tommaso, ma questo legame rimane costantemente operativo. E della stabilità, cioè di qualcosa che non viene continuamente sostituito, ma che anzi viene approfondito e confermato come risposta alla domanda di salvezza, senza che questo comporti però una svalutazione o una sospensione della domanda di soddisfazione.

La condizione di cui Tommaso prova dunque a ragionare guarda a questo legame di fondamento della persona, un legame con la sola sorgente di vita che viene riconosciuto essere Dio, il Dio di cui si è detto nella *Prima pars*.

13. *La beatitudo tra condizione e operazioni*

La riflessione che segue dirotta ora decisamente l'attenzione sulla beatitudine nel suo aspetto di *condizione* (creata, perché condizione *dell'uomo*) e su ciò *attraverso cui* l'uomo perviene a questa condizione. La condizione dell'uomo introdotto nella prospettiva della grazia, essendo una condizione storica, non è segnata dalla stasi ma dall'operatività; da questo punto di vista è possibile ritrovare la lezione di Aristotele sempre nell'ottica evidenziata nel commento al «Discorso della Montagna» e ri-

dare spazio alle *operationes* nella misura in cui possono essere una *via* per la beatitudine:

«Boezio, nel definire la beatitudine ha di mira la sola nozione generica della felicità. Infatti il concetto generico di beatitudine importa solo un bene universale perfetto; e ciò è indicato da quelle parole: “stato risultante perfetto dalla cumulazione di tutti i beni”, espressione la quale significa soltanto che i beati sono nello stato del bene perfetto. Aristotele invece volle esprimere l’essenza stessa della beatitudine, mettendo in evidenza il fatto per cui l’uomo viene a trovarsi in codesto stato, che è precisamente un’operazione. Perciò nell’*Etica* dimostra che la beatitudine è “un bene perfetto”⁶⁶.

Le *operationes* selezionate da Aristotele sono ciò per cui l’uomo si trova nella beatitudine [*per quid homo sit in huiusmodi statu*]. Qui è ripreso tutto lo scarto che c’è tra il considerare la *felicitas* di Aristotele come il fine o piuttosto come un possibile mezzo, ma è anche sottolineato il fatto che ciò che accade nel tempo non è estraneo alla ricerca di salvezza: si possono individuare delle occupazioni che per loro natura maggiormente si prestano ad accompagnare l’uomo verso la relazione con una autentica sorgente di vita.

Tommaso può allora dire che il *per quid* maggiormente titolato a sortire la *beatitudo* è la vita contemplativa. Ma ancora: al di là della terminologia, ciò a cui ci si sta riferendo è la stessa cosa?

Aristotele ha inteso localizzare la felicità nell’agire secondo perfetta virtù⁶⁷, poi esplorando lungo tutta la *Nicomachea* le diverse virtù è giunto a concludere che «la felicità consiste nelle attività conformi a virtù» e che quindi «logicamente essa sarà conforme alla virtù superiore, e questa sarà la parte migliore dell’anima»⁶⁸.

Se a questo punto intendessimo la vita contemplativa come la vita di preghiera, ovvero come l’esperienza più tipica *nel tempo* della relazione con Dio (che tuttavia rappresenta uno – sia pure il più eccellente – dei *per quid* attraverso cui l’uomo entra e si mantiene in una certa condizione), non troveremmo alcuna difficoltà nell’esprimerci in piena consonanza

⁶⁶ ST, I-II, q. 3 a. 2 ad 2.

⁶⁷ EN, I (A) 10, 1101a 13.

⁶⁸ EN, X (K), 6-7, 1177a 10-13.

con il linguaggio di Aristotele. Si può provare in questa prospettiva a leggere tutto l'*ad quartum* del secondo articolo:

«Negli uomini poi, la beatitudine della vita presente è l'ultima perfezione raggiunta nell'atto mediante il quale l'uomo aderisce a Dio; ma tale atto non è continuo, e quindi non è unico, perché un'operazione interrompendosi diviene molteplice. Perciò nella vita presente non ci può essere nell'uomo la beatitudine perfetta. Difatti il Filosofo, nel determinare la beatitudine dell'uomo in questa vita, la dice imperfetta, concludendo dopo molte riflessioni: "Li chiamiamo beati, come possono esserlo gli uomini". Ma il Signore nel Vangelo ci ha promesso la perfetta beatitudine, quando saremo "come gli angeli nel cielo". Riguardo alla beatitudine perfetta l'obiezione cade; poiché in quello stato di beatitudine la mente umana sarà unita a Dio mediante un'operazione unica, continua e sempiterna. E nella vita presente tanto siamo lontani dalla perfetta beatitudine, quanto lo siamo dall'unità e dalla continuità di tale operazione. Vi è tuttavia una certa partecipazione della beatitudine: e tanto maggiore quanto l'operazione viene ad essere più unitaria e continua»⁶⁹.

Cosa sta osservando Tommaso? La beatitudine è la condizione di relazione con Dio, e il momento in cui l'uomo coltiva con maggiore consapevolezza e libertà questa relazione è senza dubbio quello della preghiera. Però l'uomo non può vivere costantemente ritirato nell'orazione, e tuttavia quanto meno vi si dedica tanto più tende ad indebolire questa relazione allontanandosi dalla unione con Dio. E l'allontanamento può ben comprensibilmente risolversi nella rottura di questa relazione, nel momento in cui qualcosa d'altro occupasse il posto del fine ultimo. Tommaso però introduce una specificazione che si direbbe ampliare il discorso, quasi a mostrare che proprio perché la *beatitudo* è una *condizione*, non si esaurisce con la più eccellente delle attività – la contemplazione/preghiera – ma permea anche la *vita activa*, le cui occupazioni si muovono e si orientano nella luce di questa condizione:

«Nella vita attiva, la quale si occupa di molte cose, si trova minore affinità con la beatitudine che nella vita contemplativa, la quale ha un unico oggetto, cioè la contemplazione della verità. Anche se l'uomo non sempre compie codesta operazione, tuttavia essa si presenta come

⁶⁹ ST, I-II, q. 3 a. 2 ad 4.

un'azione continuata, perché egli è sempre preparato a compierla; e perché ordina le stesse pause del sonno o di altre occupazioni alla predetta operazione». ⁷⁰

Nel linguaggio scolastico è del tutto pacifico ritenere equivalente l'idea di *contemplatio veritatis* e di *contemplatio Dei*, e non c'è da stupirsi che nella luce di questa sovrascrittura Aristotele venga considerato da Tommaso uno straordinario compagno di viaggio, in quanto interprete acuto di un desiderio di pienezza dell'uomo da soddisfare in quanto vi è di più eccellente. Tuttavia l'attività contemplativa che aveva in mente Aristotele era la sapienza nella sua gratuità, e questa rimane a pieno titolo una risposta rispetto ad una domanda di soddisfazione nel tempo, non rispetto ad una domanda di salvezza nel tempo ed oltre il tempo.

La *beatitudo* del discorso della *Summa* non è anzitutto la condizione dell'uomo soddisfatto, ma è la condizione dell'uomo salvato e liberato dal peccato: che l'esperienza contemplativa possa *anche* essere fonte di soddisfazione nel tempo, e possa *anche* essere motivo di *felicitas* non fa problema il ritenerlo, ma ciò non toglie il fatto che la ricerca di *felicitas* non è la ricerca della *beatitudo* ⁷¹.

Ciò che appare continuamente faticoso nella stessa argomentazione di Tommaso è il tenere sotto controllo proprio il rapporto tra i due discorsi, che non sono in una relazione né di simmetria né di reciprocità ma che tuttavia si intersecano.

Non c'è simmetria, e questo è il guadagno portato dalla lettura del fine ultimo come relazione esclusiva di fondamento nella luce del dislivello tra creato e increato. Ma non c'è neppure reciprocità, perché se la *beatitudo* può procurare le condizioni interiori per poter meglio e più liberamente adoperarsi anche nella ricerca della *felicitas* – ma senza con questo né monopolizzare l'esperienza dell'uomo nel tempo né porla al riparo dall'infelicità (si ricordi la rescissione già ammessa da Tommaso) –, viceversa la *felicitas* non procura di per sé *beatitudo* e non ne è tantomeno

⁷⁰ *Ivi.*

⁷¹ Volendo ampliare la riflessione in senso antropologico occorrerebbe annotare ad esempio che di per sé la ricerca di emozioni o di sensazioni spirituali rimarrebbe una ricerca di *felicitas*, peraltro molto dubbia quanto alle positive implicazioni rispetto al conseguimento della *beatitudo*.

il segno. Le attività di cui essa si sostanzia – come è ricordato nel Comento al «Discorso della Montagna» –, ivi compresa la contemplazione di cui parla Aristotele, anche forzandone l'interpretazione nel senso del ritiro in preghiera – sono al caso funzionali alla *beatitudo*.

Tommaso ha dunque provveduto a distinguere il discorso sulla felicità da quello sulla beatitudine, sempre tuttavia tenendo presente la necessità di reimpostare la questione del nesso tra i due orizzonti e suggerendo di rivolgersi con decisione alla dimensione dell'interiorità.

Il suo lavoro prosegue allora proprio nell'ottica di precisare il nesso per come questo si dà nella dimensione storica del cammino dell'uomo.

Posto che la beatitudine è in se stessa la condizione della persona in relazione con Dio, cioè con il solo fondamento – l'increato – in grado di offrire vita e salvezza, e posto che il distendersi di questa relazione si gioca nella storia, dunque durante quella parabola bio-esistenziale lungo cui si gioca anche la partita della felicità, posto tutto questo occorre esplorare ciò che fin dal momento presente è possibile realizzare di questa condizione: occorre inquadrare la beatitudine imperfetta, ovvero il vivere in quella novità che è espressa dalla prospettiva della *grazia*.

Ma è possibile pensare la beatitudine, per quanto imperfetta? Tommaso ha già risposto positivamente, essendo la beatitudine una condizione creata. Pensare la beatitudine non significa pretendere di pensare Dio. Si tratta di pensare una condizione che esprime la posizione dell'uomo liberato dalle idolatrie ma non per questo al riparo dal rischio di ricadervi. L'imperfezione della beatitudine è ciò che caratterizza la relazione con Dio nel tempo ed è il segno di una storia costantemente in gioco: è la storia in cui si muove l'uomo «libero di scegliere e padrone di sé».

14. *La beatitudo imperfecta: la salvezza si dispiega nella storia*

Dal punto di vista lessicale il rapporto tra «perfetto» e «imperfetto» si gioca tutto all'interno della nozione di *beatitudo*. Si sta quindi parlando della differenza tra il rapporto con Dio *in questa vita* e il rapporto con Dio *nell'altra vita*.

Nel riflettere su questa differenza Tommaso ormai lascia in secon-

do piano l'orizzonte della *felicitas* e lo richiama servendosene più spesso come di un modello o meglio, come di un riferimento all'esperienza comune a cui ricorrere per sostenere il pensare. Più volte infatti proporrà una distinzione tra la *beatitudo* in senso ordinario, [*ex communi ratione*] e la *beatitudo* intesa nell'accezione tipica [*ratio beatitudinis in specialibus*], secondo il discorso che qui è centrale, ovvero secondo l'ottica che mette a fuoco la domanda di salvezza dell'uomo⁷².

Anche il rapporto con Aristotele continua ad essere impostato nel modo già evidenziato: se si parla della contemplazione come attività *in cui* consiste la *beatitudo*, allora siamo sul piano della *felicitas*; se si trasla la contemplazione di Aristotele nella contemplazione della vita cristiana e la si considera come un'attività *attraverso cui* si perviene alla relazione con Dio, allora siamo sul piano del discorso *de beatitudine*.

L'articolo sesto della terza *quaestio* è interessante a questo proposito: nel *videtur quod* viene riportata precisamente la posizione dell'*Etica Nicomachea*, e l'idea che la *felicitas* consista nella vita contemplativa intesa come esercizio delle scienze speculative è chiaramente formulata:

«Sembra che la beatitudine consista nell'esercizio delle scienze speculative. Infatti il Filosofo scrive che “la felicità è un'operazione

⁷² La distinzione tra «communis» e «specialis» non va qui intesa nel senso del rapporto tra l'universale ed il singolare, perché è chiaro che la *beatitudo* non è un caso particolare della *felicitas*. Invece va intesa proprio nel senso della distinzione tra il discorso sulla felicità ed il discorso sulla salvezza. Questo modo di leggere il ricorso di Tommaso alla lezione aristotelica si distanzia quindi dalla prospettiva per cui *felicitas* e *beatitudo* siano essenzialmente il medesimo e certamente concorda con la tesi di H. De Lubac, secondo il quale non ha senso nella prospettiva tommasiana pensare un fine «naturale» come riferito ad una «natura pura» (È la nota polemica del teologo gesuita con l'interpretazione di Suarez, cfr. H. DE LUBAC, *Duplex hominis beatitudo* (ST I-II, 62,1), in «Recherches de sciences religieuses» 35, 1948, pp. 290-299, recentemente tradotto in inglese in «Communio» 35, 2008, pp. 599-612. Si veda tuttavia anche la replica di W. O'CONNOR, *Natural beatitudo and the future life*, in «Theological studies» 11, 1950, pp. 221-239). Quando Tommaso parla di *felicitas* ha in mente il lascito dei filosofi, e di Aristotele in particolare, che semplicemente è riferito a ciò che si può raggiungere in *questa vita*. Ciò che ulteriormente però qui si suggerisce è che questi traguardi, così come li hanno pensati i filosofi – e che lessicalmente corrispondono alla *felicitas* e anche alla *beatitudo imperfecta*, purché concepita «ex communi ratione» – non costituiscano l'essenza della *beatitudo*, ma semmai un punto di appoggio (precaro, dell'ordine della similitudine) per pensarla e comunque rimangano dei mezzi, proprio secondo la chiara lezione del Commento al «Discorso della Montagna» del *Vangelo di Matteo*.

precedente dalla virtù perfetta”. E nel classificare le virtù si limita a ricordare tra quelle speculative, “la scienza, la sapienza e l’intelletto”; le quali rientrano tutte nell’esercizio delle scienze speculative. Dunque l’ultima beatitudine dell’uomo consiste nell’esercizio delle scienze speculative»⁷³.

Inoltre, aggiunge ancora:

«L’ultima felicità dell’uomo è costituita da quel bene che tutti desiderano per se stesso. Ma tale è precisamente l’esercizio delle scienze speculative: poiché, “tutti gli uomini desiderano naturalmente il sapere”, come Aristotele scrive; e nel medesimo libro aggiunge che le scienze speculative sono ricercate per se stesse. Dunque la felicità consiste nell’esercizio delle scienze speculative»⁷⁴.

La posizione aristotelica è qui compendiata in maniera magistrale collegando l’*Etica Nicomachea* e la *Metafisica*, ma appunto siamo nel *videtur quod*, cioè nell’esposizione delle posizioni che verranno contestate. Il *sed contra* è a sua volta importante, perché oppone al Filosofo un elemento scritturistico:

«Ma Geremia ha scritto: “Il sapiente non vanti la sua sapienza”; e parlava della sapienza delle scienze speculative. Dunque l’ultima felicità dell’uomo non consiste nell’esercizio di codeste scienze»⁷⁵.

Tommaso sostiene, come già nel Commento al «Discorso della Montagna», che la beatitudine perfetta non può coincidere con l’esercizio delle scienze speculative in cui Aristotele poneva essere la felicità.

La trascrizione che consente di esprimersi nel linguaggio aristotelico è quella che ancora una volta opera una certa traslazione di significato: la beatitudine che attende nella vita futura è la contemplazione, ma nella vita contemplativa l’uomo comunica con ciò che è superiore, ovvero con Dio e con gli angeli, ai quali nella contemplazione è assimilato⁷⁶. In quest’ottica è chiaro che il rapporto tra perfetto e imperfetto è istituito tra il medesimo, solo che si dà con modalità diverse:

⁷³ ST, I-II, q. 3 a. 6 arg. 1.

⁷⁴ ST, I-II, q. 3 a. 6 arg. 2.

⁷⁵ ST, I-II, q. 3 a. 6 s. c.

⁷⁶ ST, I-II, q. 3 a. 5 co.

«La beatitudine dell'uomo è duplice: una perfetta, l'altra imperfetta. Occorre però intendere per perfetta beatitudine quella che attinge direttamente alla vera sorgente della beatitudine, per beatitudine invece imperfetta quella che non attinge, ma partecipa di qualche particolare somiglianza con la beatitudine»⁷⁷.

La nozione di «partecipazione» riesce così ad esprimere il rapporto tra le due forme della beatitudine, anche lasciando al modo di pensare il perfetto a partire dall'imperfetto tutta quella circospezione che la partecipazione suppone. L'aver parte è un nesso diverso dal coincidere essenzialmente ed anche in questo caso si vede tutta la prudenza con cui Tommaso inquadra il discorso che mira a pensare la beatitudine perfetta⁷⁸.

L'impiego della nozione di «partecipazione» è importante, proprio in vista degli sviluppi del successivo articolo terzo della *quaestio* cinque, dove si chiede se qualcuno possa essere beato anche in questa vita e dove dunque il problema dell'accadere della salvezza nel tempo viene a tema. Tommaso ritiene che sì, l'uomo può essere beato nel tempo, ma questa condizione di relazione con Dio che viene a realizzarsi nella grazia va tuttavia ritenuta imperfetta a causa della sua precarietà.

Per introdurre l'idea della precarietà della relazione con Dio nel tempo viene proposta una duplice argomentazione, che mira ad escludere la realizzabilità della perfezione ad ogni livello nella dimensione storica. Già sul piano della ricerca della felicità [*ex communi beatitudinis ratione*] l'uomo fa l'esperienza della precarietà delle sue realizzazioni, e qualcosa di analogo lo si può pensare a proposito della relazione con Dio [*ratio beatitudinis in speciali*]:

«In questa vita si può avere una certa partecipazione della beatitudine; ma non la vera e perfetta beatitudine. E questo si può confermare con due argomentazioni. Primo, partendo dalla nozione stessa universale di beatitudine (ovvero *di felicità* n.d.t.). Infatti la felicità, essendo «un bene perfetto ed esauriente», esclude ogni male e appaga ogni desiderio. Invece in questa vita è impossibile escludere tutti i mali. Infatti

⁷⁴ ST, I-II, q. 3 a. 6 co.

⁷⁸ Il tema della «partecipazione» è ulteriormente sviluppato negli articoli 7 e 8, dove peraltro ancora si legge che «in questa vita la felicità [*felicitas*] della vita contemplativa si avvicina per similitudine alla beatitudine perfetta». Cfr. ST, I-II, q. 4 a. 7 co.

la vita presente soggiace a molti mali, che sono inevitabili: all'ignoranza dell'intelletto, agli affetti disordinati dell'appetito, ai molteplici malanni del corpo; come S. Agostino analizza con diligenza nel *De Civitate Dei*. Così pure nella vita presente non può essere saziato il desiderio del bene. Infatti per natura l'uomo desidera il perdurare del bene che possiede. Invece i beni di questa vita sono transitori: poiché è transitoria la vita stessa, che per natura desideriamo e che vorremmo far durare in perpetuo, avendo l'uomo l'orrore istintivo della morte. Quindi è impossibile il possesso della beatitudine nella vita presente. Secondo, considerando il fatto in cui soprattutto consiste la beatitudine, cioè la visione dell'essenza divina, visione che l'uomo non può conseguire in questa vita, come abbiamo dimostrato nella Prima Parte. Da ciò risulta evidente che nessuno in questa vita può acquistare la vera e perfetta beatitudine⁷⁹.

La *communis ratio* è solo un argomento per intendersi ricorrendo all'esperienza comune della impossibilità di fatto di dare risposta adeguata alla domanda di felicità. Qualcosa di analogo vale per la relazione con il Dio increato: si tratta infatti di una relazione che si articola nel tempo lungo le coordinate non necessitanti della fede e della speranza⁸⁰. L'imperfezione segnala qui soprattutto la fragilità della condizione umana:

«La partecipazione della beatitudine può essere imperfetta dal versante del soggetto che ne partecipa, quando questo raggiunge in se stesso l'oggetto della beatitudine, cioè Dio, ma imperfettamente in rapporto al modo col quale Dio possiede se stesso. È tale imperfezione non elimina la nozione della vera beatitudine: poiché, essendo la beatitudine un'operazione, come abbiamo detto, la nozione della vera beatitudine viene determinata dall'oggetto che specifica l'atto, e non dal soggetto»⁸¹.

L'imperfezione della beatitudine quanto alla dimensione del tempo storico è ulteriormente esplicitata esaminando la possibilità di perdere la beatitudine. L'articolo quarto offre una riflessione estremamente densa:

⁷⁹ ST, I-II, q. 5 a. 3 co.

⁸⁰ ST, I-II, q. 5 a. 3 ad 1: «Alcuni ricevono in questa vita la denominazione di beati, o per la loro speranza di acquistare la beatitudine nella vita futura, conforme a quelle parole di S. Paolo: "Nella speranza siamo stati salvati"; oppure per una partecipazione della beatitudine, in forza di un possesso parziale del sommo bene».

⁸¹ ST, I-II, q. 5 a. 3 ad 2.

è anche uno degli articoli il cui *corpus* risulta più esteso. Qui è possibile veder nuovamente intrecciati i diversi piani della *felicitas* e della *beatitudo* così come dell'imperfezione e della perfezione.

Si può dunque perdere la beatitudine?

Si può perdere quella beatitudine in senso comune di cui parla Aristotele riferendosi ai *beati ut homines*, si può quindi perdere la felicità:

«Ciò è evidente nel caso della felicità della vita contemplativa [*felicitas contemplativa*], che si perde con la dimenticanza; quando, p. es., viene meno la scienza in seguito a una malattia; oppure a causa di certe occupazioni che distraggono completamente dalla contemplazione. È pure evidente nel caso della felicità della vita attiva [*felicitas activa*]: poiché la volontà dell'uomo può cambiare, passando dalla virtù, i cui atti principalmente costituiscono la felicità, al vizio. E anche se la virtù rimane integra, le vicende esterne possono turbare questa beatitudine, con l'impedire non poche azioni virtuose: ma non possono allora totalmente distruggerla, perché rimane ancora l'esercizio della virtù, quando un uomo sopporta con onore le avversità. E proprio perché la felicità di questa vita è precaria, e ciò contro la nozione stessa di beatitudine, il Filosofo afferma che alcuni sono beati in questa vita, non già in senso assoluto, ma "come uomini", la cui natura è soggetta al mutamento»⁸².

Posto dunque che – come tutti possono constatare comunemente – si può perdere la felicità, cosa si può pensare a proposito della beatitudine?

Il ragionamento che Tommaso propone è qui piuttosto interessante: la vera beatitudine esclude la possibilità del venir meno. Esprimendo la condizione della piena relazione con Dio, segnala un punto di non ritorno, un guadagno irrevocabile:

«La perfetta beatitudine dell'uomo consiste nella visione dell'essenza di Dio. Ora, è impossibile che uno il quale vede l'essenza divina voglia non più vederla. [...] La visione dell'essenza divina riempie l'anima di ogni bene, unendola alla fonte di ogni bontà; poiché sta scritto: "Mi sazierò della tua gloria", e altrove: "Mi vennero poi con essa tutti i beni", cioè con la contemplazione della (divina) sapienza. [...] Poiché la mente che è unita a Dio viene elevata al di sopra di tutte le altre cose; e quindi nessun'altra causa la può escludere da tale unione»⁸³.

⁸² ST, I-II, q. 5 a. 4 co.

⁸³ *Ivi*.

Tuttavia nella dimensione storica la relazione con Dio si distende, come visto sopra, lungo le coordinate della fede e della speranza, non della *visio*, dunque può – proprio come la felicità – essere indebolita e magari anche smarrita.

Questo ragionamento va apprezzato cogliendone le implicazioni quanto al valore della dimensione storica stessa: misurandosi a distanza con Origene, ma soprattutto con alcuni Platonici [*quorundam Platonico-rum*], Tommaso sta qui sottolineando che la salvezza si gioca nella dimensione presente, in *questa vita*; la definitività che va riconosciuta all'*altra vita* esclude che ci siano altri tempi e, per così dire, altre occasioni. Questo, dunque, è il tempo della salvezza per Tommaso.

Progressivamente dunque il percorso argomentativo del *De beatitudine*, dopo aver distinto la domanda di salvezza dalla domanda di felicità, provvede a riportare l'attenzione sulla dimensione storica sottolineando così che la distinzione non elimina la connessione: proprio nella dimensione del tempo, in cui si distende la ricerca della felicità, si gioca anche *et simul* la partita della salvezza.

Ma le «regole del gioco», passi l'espressione, sono le medesime?

Ecco ancora un punto su cui Tommaso porta a riflettere e su cui torna a valere la distinzione tra l'orizzonte della *felicitas* e della *beatitudo*.

15. *Historia salutis: la salvezza liberamente accolta come dono*

Nell'articolo cinque Tommaso ribadisce che l'uomo può conseguire *con le proprie risorse* la beatitudine imperfetta intesa come il complesso delle virtù nella cui operatività consiste la felicità; non può invece acquisire con le proprie forze la beatitudine perfetta, che è la visione dell'essenza divina:

«L'uomo può acquistare la beatitudine imperfetta, raggiungibile nella vita presente, come può acquistare le virtù, negli atti delle quali, lo vedremo in seguito, consiste tale beatitudine. Ma la perfetta beatitudine dell'uomo consiste, e lo abbiamo già visto, nella visione dell'essenza divina. Ora, vedere Dio per essenza non è al di sopra soltanto della natura dell'uomo, ma di qualsiasi creatura, come già fu dimostrato nella Prima parte. [...] Ora, qualsiasi cognizione che segue il modo

di una sostanza creata, è inadeguata per la visione dell'essenza divina, che sorpassa all'infinito ogni sostanza creata. Dunque né l'uomo, né un'altra creatura può conseguire l'ultima beatitudine con le sue capacità naturali»⁸⁴.

Dal punto di vista della ricerca della felicità, all'uomo non mancano strumenti naturali: le risorse di cui dispone sono, almeno in linea teorica, sufficienti. Non lo sono invece quanto al conseguimento della beatitudine.

Questa insufficienza va sempre colta nel quadro del discorso *de salute*: l'uomo non si salva da sé dalla morte spirituale e dalla conseguente dissoluzione. L'autoreferenzialità che questo salvarsi da sé esprime – cfr. la superbia – è ciò che sta di fronte (opponendovisi) alla disponibilità relazionale. Infatti Tommaso precisa subito che l'autoreferenzialità è superata nel libero acconsentire alla relazione con Dio; questa possibilità e capacità di risposta ad un appello è invece una risorsa «di natura»:

«La natura non ha manchevolezze con l'uomo, per non averlo fornito di armi e di vesti come gli altri animali, poiché gli ha concesso la ragione e le mani per acquistare codeste cose; allo stesso modo non è manchevole per non avergli accordato un mezzo per raggiungere la beatitudine; perché questo era impossibile. Ma gli ha donato il libero arbitrio con il quale può volgersi a quel Dio, che lo farà beato»⁸⁵.

I nessi con il prologo della *Prima secundae* si fanno ora evidenti, ed è utile rilevarli puntualmente. Nel chiedersi se l'uomo possa conseguire autonomamente la perfetta beatitudine Tommaso si misura ancora una volta con Aristotele: la felicità è realizzabile con le risorse naturali dell'uomo, perché l'uomo può ottenere soddisfazione dalla vita. Certo, questa soddisfazione è imperfetta, ma in linea di principio se la perfezione è il completamento di qualcosa che si è già raggiunto con le proprie forze, perché mai il compimento dovrebbe rimanere al di là delle capacità? Perché cioè trasformare una irraggiungibilità di fatto in una di diritto, se la sostanza è la medesima? Il fatto che l'uomo sia «padrone di sé» – ecco il riferimento al prologo – lo dovrebbe abilitare integralmente a conseguire la beatitudine perfetta, come viene suggerito nel *videtur quod* dell'articolo quinto:

⁸⁴ ST, I-II, q. 5 a. 5 co.

⁸⁵ ST, I-II, q. 5 a. 5 ad 1.

«Spetta al medesimo principio iniziare una cosa e condurla a perfezione. E siccome l'operazione imperfetta, che è come l'inizio dell'agire umano, ricade sotto il potere naturale dell'uomo, in quanto padrone dei propri atti, è evidente che questi può giungere mediante il suo potere naturale all'operazione perfetta che è la beatitudine»⁸⁶.

La replica è ormai chiarissima nel distinguere la *felicitas* dalla *beatitudo* non in ragione di una parzialità della prima rispetto alla completezza della seconda; la felicità *non è della stessa specie* della beatitudine:

«Quando il bene perfetto e quello imperfetto sono della medesima specie, possono derivare dallo stesso principio. Ma ciò non segue, se sono di specie differente: infatti non tutte le cause che possono produrre una disposizione della materia sono in grado di conferire l'ultima perfezione. Ora, l'operazione imperfetta, che rientra nelle capacità naturali dell'uomo, non è della medesima specie cui appartiene l'operazione perfetta che è la beatitudine umana: poiché la specie dell'operazione dipende dall'oggetto»⁸⁷.

La padronanza di sé che l'uomo possiede, unita alla libertà di scegliere, si misura con due diversi orizzonti, tra loro non consequenziali; vale a dire: l'uomo è in buona misura fautore della propria e altrui felicità, ed in questo genere di ricerca e di impegno l'essenziale è per così dire nelle sue mani, dipende da lui. Non ha chiaramente tutto sotto controllo – sperimenta il successo come l'insuccesso, la buona sorte come la sventura, l'abbondanza e la miseria –, e questo rende le sue realizzazioni precarie e tuttavia perfettibili nella coltivazione e nello sviluppo delle proprie risorse e della propria inventiva.

L'uomo però non è fautore della propria salvezza. La vita spirituale che si ottiene nella relazione con Dio non è infatti dello stesso genere della felicità, è qualcosa di totalmente altro. È diversa perché risponde ad una domanda che non è quella di un buon vivere nel tempo che separa dall'evento della morte. È diversa perché non si ottiene con le proprie forze, ma qui appunto entra il tema della grazia e di una libera risposta ad un appello. È diversa perché seppur possa essere pensata appoggiandosi all'idea di

⁸⁶ ST, I-II, q. 5 a. 5 arg. 3.

⁸⁷ ST, I-II, q. 5 a. 5 ad 3.

felicità – *ratio communis beatitudinis* – rimane una condizione che esprime lo *status* dell'uomo nuovo che ha trovato il fondamento della propria identità in un Dio totalmente diverso da qualunque altra realtà creata.

Tommaso si direbbe cioè riuscire in buona misura nell'intento di mantenere la differenza tra il discorso sulla felicità e quello sulla salvezza; il paradigma del completamento, lì dove riaffiora, è ormai del tutto interno al discorso della relazione con Dio. Il rapporto tra la ricerca di questa relazione salvifica e vivificante e la ricerca delle soddisfazioni e della vita buona nel tempo risponde ormai ad un paradigma diverso: la coimplicazione appare in questo caso la prospettiva più adeguata.

Immaginare la coimplicazione significa allora provare a capire come in un cammino storico in cui ci si muove nella ricerca della felicità possa essere al contempo un cammino di salvezza, e questo ora indipendentemente dagli esiti propri della ricerca della felicità. E d'altra parte significa capire quali ripercussioni abbia nel movimento di ricerca della felicità il passaggio dell'uomo dal peccato alla grazia, dalla morte alla vita spirituale, sempre sapendo – è l'avvertenza iniziale – che in ogni caso questo secondo camminare non è una *conquista* ma è piuttosto una *risposta* ed in ogni caso mai priva di lacerazioni.

In altre parole: la coimplicazione tra i due orizzonti è la vera sostanza dello studio sul *motus rationalis creaturae in Deum*.

16. *Historia salutis: la «coimplicazione» tra accoglienza della beatitudo e ricerca della felicitas*

Gli ultimi articoli della *quaestio* quinta, il settimo e l'ottavo, introducono ormai gli elementi utili proprio per inquadrare il successivo studio dell'agire umano. Possono essere considerati il primo come la rappresentazione generale di ciò che costituisce il punto nodale del vivere nel tempo coltivando una domanda di salvezza ed il secondo la constatazione di ciò in cui consiste la difficoltà specifica di questo vivere. Il seguito della *Prima secundae* provvederà tutti gli elementi che oggi diremmo psicologici per intraprendere un cammino nel tempo direzionato *in Deum*.

L'articolo settimo si chiede se siano richieste delle buone opere perché l'uomo riceva la beatitudine da Dio [*a Deo*]. Come si noterà, qui è ormai sottolineato che la beatitudine viene da Dio, dunque il ragionamento si colloca decisamente a livello della domanda di salvezza. Tommaso conferma la lezione sulla grazia maturata nel commento alla *Lettera ai Romani*: non sono le buone opere ad introdurre alla salvezza ed alla vita spirituale, ma il dono della grazia. Lo precisa chiaramente nell'*ad tertium*:

«L'Apostolo parla della beatitudine della speranza, che si ha mediante la grazia della giustificazione, la quale non è concessa per le opere precedenti. Questa infatti non ha il carattere di termine di un moto, come la beatitudine; ma è piuttosto principio del moto col quale si tende alla beatitudine»⁸⁸.

Se il principio è la grazia, il seguito sono le opere: ciò che viene dal primato della grazia e dell'iniziativa di Dio è che «la beatitudine dell'uomo [non] deve essere preceduta da una sua operazione: infatti Dio potrebbe produrre una volontà che tende al fine e che simultaneamente lo raggiunge; come agisce talora quando simultaneamente dispone la materia e dà la forma»⁸⁹. Ora occorre evidenziare il modo in cui ancora una volta Tommaso si serve della lezione aristotelica, in questo caso per indicare chiaramente che il cammino storico dell'uomo è implicato nel conseguimento della salvezza, e questo non appunto nel senso che le *opere* – da intendersi anzitutto nel senso delle *scelte* – costituiscano titolo di merito o di causa, ma perché sono ciò di cui si sostanzia ed in cui si distende la libera decisione dell'uomo di optare per Dio come fine ultimo:

«Ma l'ordine della divina sapienza esige che così non avvenga; perché, come osserva Aristotele, “tra gli esseri che sono capaci di possedere il bene perfetto, alcuni lo possiedono senza moto, altri con un moto solo, e altri con molti”. Ora, possedere il bene perfetto senza moto appartiene a colui che lo possiede per natura. E possedere per natura la beatitudine è soltanto di Dio. Perciò è proprio soltanto di Dio non muoversi verso la beatitudine, con un'operazione che la preceda. Ma nessuna pura creatura raggiunge la beatitudine in maniera conveniente, senza un moto operativo col quale tenda a raggiungerla. L'angelo

⁸⁸ ST, I-II, q. 5 a. 7 ad 3.

⁸⁶ ST, I-II, q. 5 a. 7 co.

però, che in ordine di natura è superiore all'uomo, l'ha raggiunta, secondo l'ordine della sapienza divina, con un solo moto del suo agire meritorio, come fu spiegato nella Prima parte. Invece gli uomini la raggiungono con i moti molteplici delle loro operazioni, che sono detti "meriti". Ciosicché la beatitudine, come si esprime il Filosofo, è anche [*etiam*] un premio delle azioni virtuose⁹⁰.

Gli elementi importanti da isolare in questi passaggi sono almeno due: il primo è l'argomento del *motus*. In questo caso Aristotele offre a Tommaso la chiave argomentativa per aprire lo spazio alla dimensione storica del cammino. Il secondo punto che merita di essere sottolineato è il paragone con la vicenda dell'angelo, perché consente di cogliere dove cadrà l'attenzione dello studio specifico del cammino storico dell'uomo. Indubbiamente il rinvio alla *Prima pars* può essere riferito direttamente alla *quaestio* sessantadue, articolo quinto, in cui si chiede «se gli angeli abbiano raggiunto la beatitudine subito dopo il loro primo atto meritorio»; tuttavia occorre ricordare che il parallelo con l'angelo è molto spesso funzionale a sviluppare un ragionamento sulla vicenda dell'uomo. Da questo punto di vista il rinvio più interessante potrebbe essere piuttosto alla *quaestio* sessantatre, articolo ottavo, il cui titolo sembrerebbe aver poco a che vedere con il problema («Se il peccato del primo angelo abbia indotto gli altri a peccare») ma che invece offre una sottolineatura di notevole interesse. Infatti nel cospicuo *ad primum* si parla proprio delle operazioni che si svolgono distendendosi nel tempo, cioè delle operazioni dell'uomo. Ora, di quali *operationes* si tratta? L'accento cade su quell'*operatio* che caratterizza un essere libero e padrone di sé – quale è anche l'angelo, in quanto creatura razionale – e che è precisamente la *scelta*⁹¹. È nella scelta

⁹⁰ ST, I-II, q. 5 a. 7 co.

⁹¹ ST, I, q. 63 a. 8 ad 1. «Sebbene gli angeli abbiano peccato simultaneamente, tuttavia il peccato dell'uno ha potuto essere la causa del peccato degli altri. L'angelo infatti non ha bisogno di un certo tempo per scegliere, per esortare e per acconsentire; come invece accade per l'uomo il quale ha bisogno di deliberare prima di scegliere e di acconsentire, ed ha bisogno della parola per esortare: operazioni queste che si svolgono nel tempo. È noto, tuttavia, che anche l'uomo, mentre nel suo cuore concepisce qualche cosa, nell'istante stesso comincia a parlare. E uno può assentire a quello che vien detto nell'istante ultimo del discorso, appena ha afferrato il pensiero di chi parla: il che è evidente soprattutto riguardo ai primi principi "cui ognuno consente non appena li ascolta". Tolto quindi il tempo, indispensabile a noi per parlare e per deliberare, allorché il primo angelo esprime il suo desiderio con una locuzione intellettuale,

come evento interiore, ben prima che nelle realizzazioni esteriori, che si esprime la libertà e la padronanza di sé dell'uomo.

Il cammino dell'angelo verso la beatitudine si è risolto in un'unica scelta [*uno motu operationis meritoriae*], quello dell'uomo attraverso molte scelte [*multis motibus operationum*], ma di quali scelte si tratta? Se ancora si attinge alla *quaestio* sessantatre, è chiaro che Tommaso sta parlando dell'alternativa tra l'essere in relazione con Dio e il recidere questa relazione, e questo vale per l'angelo quanto per l'uomo. Il che significa dire che ciò che è al centro della successiva attenzione della *Summa* per il cammino storico dell'uomo non sono tanto le opere intese come azioni nella loro più o meno oggettiva bontà, ma le scelte dell'uomo analizzate anzitutto dal punto di vista del loro essere occasione di intensificazione o viceversa di rottura della relazione con Dio.

Del resto Tommaso è esplicito su questo punto nell'introduzione della *quaestio* sesta, in cui traccia tutto il successivo piano di lavoro:

«Posta la conclusione che sono necessari, per giungere alla beatitudine, alcuni atti determinati, dovremo ora logicamente prendere in esame gli atti umani, per distinguere quelli che servono a raggiungere la beatitudine, da quelli che ostacolano il cammino verso di essa»⁹².

Gli «actus humani» di cui si parla sono anzitutto le scelte, osservate nella loro intenzionalità verso il fine ultimo, ovvero considerate non (non *anzitutto* né tantomeno *solo*) per ciò che costruiscono a livello di *felicitas*, ma appunto per ciò che sortiscono a livello di *beatitudo* nel mentre intenzionano anche la felicità. Ancora: le scelte andranno analizzate non nell'essere una risposta alla distensione di una vita apprezzabile nel tempo, prima che l'evento della morte chiuda questa esperienza, ma nell'essere risposta ad un desiderio di salvezza che abbraccia tanto il tempo quanto ciò che attende oltre il tempo.

poterono acconsentirvi anche gli altri nel medesimo istante».

⁹² ST, I-II, q. 6 *pr.*

17. *Desiderium salutis: l'inevitabilità di una ermeneutica?*

Tommaso ha dunque istruito i termini di una ricerca secondo quello che si è suggerito di chiamare il paradigma della coimplicazione. È però interessante notare che proprio in chiusura della sezione istruttoria della riflessione antropologico-morale della *Summa* si chiede «se ogni uomo desideri la beatitudine». Qui ancora una volta ritorna il doppio registro della beatitudine intesa in senso generale e comune, ovvero della *felicitas*, e quello della beatitudine intesa come relazione con Dio al modo del fine ultimo, quindi come vita salvata:

«La beatitudine può essere considerata in due maniere. Primo, partendo dalla nozione universale di felicità. E in questo senso è necessario che ciascun uomo desideri la beatitudine. Infatti la felicità in genere consiste nel bene perfetto, come abbiamo spiegato. Ed essendo il bene l'oggetto della volontà, quel bene che totalmente sazia la volontà di un uomo è per lui il bene perfetto. Perciò desiderare la beatitudine non è altro che desiderare l'appagamento della volontà. E questo tutti lo vogliono. Secondo, possiamo parlare della beatitudine considerando la sua nozione specifica, in rapporto all'oggetto in cui essa consiste. E allora non tutti conoscono la beatitudine: perché non sanno a quale oggetto si applichi la nozione universale di felicità. Di conseguenza, in questo senso non tutti la desiderano»⁹³.

Ciò che si direbbe ancora una volta impensierire Tommaso è la possibilità *pratica* di mancare la distinzione tra *felicitas* e *beatitudo*. Mancarla significa ridurre *ad unum* il desiderio dell'uomo: il fatto che non tutti gli uomini desiderino la salvezza va forse qui letto nel senso che non tutti elaborano compiutamente una domanda di salvezza distinta dalla domanda di felicità.

Tommaso ha in realtà già lasciato spazio per pensare che sia possibile dare esistenzialmente una risposta alla *quaestio de salute* – per quanto in termini negativi – senza aver elaborato riflessivamente la domanda che questa suppone. Tuttavia nel ritornare sul problema segnala nella distinzione tra *felicitas* e *beatitudo* uno snodo essenziale per lo meno quanto al piano della riflessione antropologico-morale: pensare la coimplicazione è

⁹³ ST, I-II, q. 5 a. 8 co.

ancora una volta *il* problema.

Il discorso che si apre con la *quaestio* sesta inaugura la magistrale esplorazione psicologica condotta da Tommaso: si potrebbe cogliere in tutta la *Prima secundae* una analisi delle condizioni interiori in cui si realizza l'atto della scelta libera dell'uomo rispetto alla via di salvezza offerta da Dio. Si potrebbe in particolare scorgervi una analisi psicologica di prima grandezza in cui sono esplorate tutte le forme del condizionamento a cui l'uomo può essere soggetto, nel tentativo di mostrare costantemente quali siano gli spazi di libertà che rimangono per giocare in ogni momento del tempo la partita decisiva della transizione dall'orizzonte del peccato a quello della grazia nel mentre si gioca la partita della ricerca della felicità.

CAPITOLO QUARTO

TRA *BEATITUDO* E *FELICITAS*, NELLA PROSPETTIVA DELLA COIMPLICAZIONE. UN PRIMO BILANCIO.

Il confronto con i testi – che si è cercato di condurre nel modo più serrato possibile, specie nel caso della *Prima secundae* della *Summa Theologiae* – suggerisce che nella sua riflessione più matura Tommaso abbia inteso pensare in maniera nuova il rapporto tra *felicitas* e *beatitudo*. Indubbiamente la sua attenzione cade anzitutto sull'orizzonte della *beatitudo* e sulla domanda di salvezza, ed in questo senso non si è detto certamente nulla di nuovo. Ciò che però pare rilevante è che questa domanda, prioritaria nella *mens* dell'Aquinate, non può essere esplorata come se fosse sostanzialmente la domanda di felicità messa a fuoco da Aristotele, a cui andrebbero aggiunti alcuni ingredienti chiarificatori tratti dalla tradizione cristiana. La *beatitudo* non è un perfezionamento della *felicitas*, né un suo completamento o una sua eternizzazione. È semplicemente un *altro* discorso, un altro lato – se si vuole – del desiderio dell'uomo.

Pare cioè interessante osservare come Tommaso passi in un certo senso da una forma di riduzionismo – *beatitudo sive felicitas* – ad una forma di antiriduzionismo – *beatitudo et/aut felicitas* –, incontrando in questa transizione tutte le tensioni tipiche di un cambiamento di paradigma di questa portata. Da un lato ecco la semplicità del riduzionismo, che ricorrendo al paradigma del completamento può raccogliere in *unum* desiderio di felicità e desiderio di salvezza ma che per contro non riesce a dar conto dell'esperienza; dall'altro ecco la complessità dell'antiriduzionismo, che distinguendo quantomeno due lati del desiderio interpreta più efficacemente il reale, ma è continuamente esposto al rischio del dualismo e della separazione.

Il paradigma della coimplicazione è sembrato potesse compendiare al meglio il tentativo di Tommaso di distinguere per unire, partendo però proprio dalla distinzione dei due orizzonti come guadagno – *problematico*, si è detto – irrevocabile.

Il confronto con Aristotele è stato costantemente letto nella filigrana di questa distinzione di discorsi, evitando accuratamente di suggerire che in un caso si trattasse di un discorso filosofico – *felicitas* – e nell'altro di un discorso teologico – *beatitudo* –. Più volte si è infatti cercato di segnalare come in fondo le riflessioni della *Summa* propongano di estendere il raggio della riflessione antropologica, riconoscendo che le declinazioni in senso *confessionale* giungono solo lì dove si tratta di dire il volto del divino all'interno dell'una o dell'altra tradizione (di pensiero, ma più oltre di vita comunitaria): prima, finché il compito è quello di decifrare il desiderio e finanche di dire ciò che non lo soddisfa, si rimane nell'ambito dell'analisi del «necessario antropologico». Prendere posizione rispetto al volto del divino – inteso nel senso del fondamento e di ciò che risponde ad una domanda di salvezza – fa però ancora parte, almeno per Tommaso stesso, del necessario¹: ciò che è dell'ordine dell'opzionale, ciò in cui emerge in maniera tipica la libertà dell'uomo, è appunto nella scelta del divino a cui dare credito.

Indubbiamente anche questa necessità del decidersi umano rispetto a ciò che risponde ad una domanda di salvezza può essere problematizzata e discussa: occorre accertare che l'elaborazione della *Quaestio De salutis* o *De beatitudine* sia a sua volta un «necessario antropologico» e tuttavia, come si suggerirà brevemente nelle annotazioni della quarta parte, si può ragionevolmente assumere che quantomeno «per lo più» questa elaborazione si dia.

In ogni caso rimane che la ricerca di una distinzione secondo le categorie del *filosofico* e del *teologico* pare – almeno dal punto di vista antropologico – scarsamente significativa nell'esplorare il dialogo che Tommaso intesse con Aristotele: l'esigenza di portare luce sul desiderio che muove l'uomo è certamente prioritaria rispetto a quella, sia concesso, di piantar paletti per separare accuratamente la *ratio* dalla *fides* (sempre ammesso, ed è discutibile, che questa coppia sia una sovrascrittura della coppia filosofia-teologia).

¹ In questo senso va appunto intesa la necessità del fine ultimo a cui richiama Gallagher, non nel senso che sia necessario attribuire un certo volto al divino: «Deve esserci un fine che sia desiderato senza essere stato scelto, e questo fine deve essere un fine ultimo, un fine oltre il quale non c'è altro fine ed oltre il quale null'altro è desiderato». Cfr. D.M. GALLAGHER, *Desire for beatitude and love of friendship in Thomas Aquinas*, in «Medieval Studies» 58, 1996, pp. 3-4.

La prospettiva della *coimplicazione* tra cammino verso la (definitiva) salvezza e cammino verso la (più ampia) felicità toglie anche una serie di *non-sense* legati alla prospettiva riduzionista del *completamento*: essere felici non significa dunque essere beati, ed essere in relazione con Dio non significa ottenere ogni genere di soddisfazioni; la salvezza si accoglie, la felicità si costruisce, si conquista, semplicemente accade o magari inspiegabilmente si perde: il piano della salvezza è quello – a detta sempre di Tommaso – su cui propriamente l'uomo esercita la propria libertà, mentre sul piano della felicità molte cose accadono non essendo tutte liberamente scelte. Commentando l'episodio del cieco guarito del *Vangelo di Giovanni* Tommaso, lo si è visto, sposa la lezione di Gregorio Magno che porta a rileggere *ex-post* gli accadimenti della vita: anche qui emerge una lettura sapienziale in ottica salvifica di ciò che accade sul piano della felicità, un piano intriso diventure e sventure. Ma se tanto nelle une quanto nelle altre diventa possibile rintracciare una *historia salutis*, questo significa ancora una volta che il nesso diretto tra *felicitas* e *beatitudo* è rescisso: in un certo senso, si potrebbe forse azzardare, Dio non manda felicità e infelicità, ma offre salvezza in entrambe le occorrenze.

Se però molti *non-sense* di matrice riduzionista sono tolti, rimane il compito di pensare estesamente la *coimplicazione*; anche in questo caso Tommaso è parso voler essere sempre più stringente via via che il *De beatitudine* volgeva a chiusura: la salvezza, il passaggio dalla morte spirituale alla vita spirituale – che in termini teologici (questa volta sì) è espresso dal passaggio per libero consenso dal *peccato* alla *grazia* – accade nella storia, in questo tempo presente. In ogni scelta si dà la *coimplicazione*, ma occorre comprendere in che modo ed a che livello. In linea generale Tommaso ha già avanzato una ipotesi di cornice: la ricerca della felicità ha delle conseguenze nella ricerca della beatitudine tanto in positivo, quando crea per l'uomo le condizioni migliori per coltivare la propria interiorità, quanto in negativo quando l'una o l'altra delle realtà a cui l'uomo si dedica (compresa paradossalmente la contemplazione) impercettibilmente diventano un idolo che avvia la persona a forme più o meno evidenti di dipendenza dagli esiti spiritualmente mortali. D'altra parte l'accoglienza della salvezza ha a sua volta delle conseguenze nella ricerca della felicità, anzitutto perché la persona liberata dalla propria forma di idolatria inau-

gura progressivamente relazioni nuove con ogni realtà creata. La libertà rispetto alle diverse realtà rubricate nella *pars destruens* della *quaestio secunda* indubbiamente ha delle ricadute sul piano sociale e relazionale, dunque ancora una volta in quella dimensione in cui gli uomini cercano insieme – e talvolta gli uni contro gli altri – la felicità.

Queste due direzioni della coimplicazione, da *felicitas* a *beatitudo* e da *beatitudo* a *felicitas* vanno evidentemente messe a tema, ed è quello che in effetti Tommaso farà nel seguito della *Summa*, come si è già brevemente segnalato.

La coimplicazione è, dunque, il problema specifico dell'agire umano nell'ottica che Tommaso afferma nella maturità ed in questo senso diventa *il* problema dell'etica. Difficile dunque immaginare di poter successivamente distinguere un'etica filosofica ed un'etica teologica – o meglio, *cristiana* –: alla luce dell'intreccio tra *felicitas* e *beatitudo* questa schematizzazione appare quantomeno povera di senso e teoricamente inservibile, a meno appunto di non voler ritornare al paradigma del completamento. Solo in quel caso si potrà nuovamente pensare il teologico/cristiano come un *di più* o un *perfezionamento* giustapponibile ad un'etica filosofica della felicità priva di per sé di ricadute quanto ad una *historia salutis*. Ma non pare essere questa la prospettiva ormai tracciata da Tommaso.

Gli spunti paiono in definitiva notevoli e meritevoli di approfondimento, anzitutto proseguendo il confronto con gli sviluppi della *Summa Theologiae*. Quanto a questo studio ed alla prospettiva che si intendeva additare dal punto di vista ermeneutico è opportuno ritenere che queste segnalazioni conclusive (ma non concludenti) siano sufficienti.

Rimangono ora da segnalare, in forma istruttoria, alcuni fronti di ricerca sollecitati dalla prospettiva della distinzione (e coimplicazione) tra felicità e beatitudine/salvezza che meritano l'attenzione di ulteriori approfondimenti sul piano più strettamente antropologico-morale, al di là certo delle intenzioni e forse anche delle suggestioni offerte da Tommaso.

PARTE QUARTA

ANNOTAZIONI PER UNA RIFLESSIONE
ANTROPOLOGICO-MORALE

ORIZZONTI DI VITTORIA SULLA MORTE

L'ipotesi di pensare felicità e beatitudine nella prospettiva di due lati distinti del desiderio dell'uomo, ma necessariamente intrecciati nella storia della persona – dunque secondo il paradigma della coimplicazione – sollecita alcune questioni di tenore antropologico-morale che evidentemente vanno al di là della lettera tommasiana.

Anzitutto: è sensato parlare in via istruttoria di un desiderio di salvezza nell'uomo non riducibile ad un desiderio di felicità? A questa prima domanda è relativamente semplice dare risposta, perché è sufficiente chiarire ancora una volta i termini del discorso. Se il problema specifico della felicità consiste nel realizzare la vita buona nel tempo dato fino all'evento della morte, va da sé che non appena si affaccia la prospettiva di affrontare problematicamente proprio quell'evento emerge una domanda diversa, ovvero la domanda di salvezza, che è in ogni caso una domanda di vittoria sulla morte. Se la morte fa problema è perché si desidera *ancora o nuovamente* vivere.

Naturalmente è possibile chiedersi se questa messa in questione della morte sia un «necessario antropologico»: l'antichità – ad esempio – ha pur anche suggerito che in linea di principio la morte non dovrebbe fare problema, non essendo a rigore un evento della vita.

Qualcuno potrebbe persino trovare bizzarro, sempre in linea teorica, il dare spazio ad un desiderio di contrastare qualcosa di così «naturale» come la fine di un organismo. In fondo opporsi alla morte sarebbe un po' come opporsi alla forza di gravità: perché mai l'ineluttabile e l'universalmente naturale dovrebbe essere un male, qualcosa da rifuggire e contrastare? Questo versante del problema non va di per sé sottovalutato: l'orizzonte della morte può anche venir semplicemente accettato, sospendendone la problematicità, senza che il cercare la felicità perda di significato.

In queste battute conclusive l'intento è tuttavia quello di distendere alcune osservazioni partendo dall'ipotesi che *per lo più* nell'umano – e nella riflessione che se ne fa carico – un desiderio di vittoria sulla morte effettivamente affiori, e che *per lo più* risulti utile distinguerlo da un

desiderio di felicità, qui inteso nel senso lato di un desiderio di una vita buona, ricca di occasioni e di soddisfazioni, non necessariamente pensata al modo esigente di Aristotele.

Si cercherà allora di mostrare come diverse modalità di leggere il desiderio di vittoria sulla morte animino prospettive di pensiero e di ricerca rilevanti nel settore dell'antropologia filosofica e della filosofia morale (connotate o meno che siano in senso confessionale). Naturalmente è d'obbligo rimarcare l'andamento non strutturato delle annotazioni che seguono: valgano come spunti, talvolta provocatori, per lo sviluppo di ulteriori e ben più rigorose linee di ricerca.

1. *Vittoria sulla morte come prolungamento della parabola bio-esistenziale e potenziamento delle capacità umane*

Una prima forma di confronto con l'evento della morte, assunto come problematico, è data senza dubbio dal multiforme sforzo per il prolungamento del tempo della vita. Non occorre rivolgersi alle ricerche più recenti sulla longevità, è sufficiente prendere in considerazione ciò che accade diffusamente nel mondo della sanità per rendersi conto che il più delle volte la richiesta – ma anche l'offerta – è quella di aggiungere giorni ai giorni. Il fatto che vivere più a lungo sia diventato un valore primario è facilmente constatabile. Tuttavia se ci si chiede *per cosa* vivere più a lungo, emergono spesso le contraddizioni: per ritornare a fare ciò che rendeva felici? Per strappare ancora qualche soddisfazione? Al di là della possibilità o meno che queste eventualità si realizzino – ma certo, se parliamo di *prolungamento* della vita, non stiamo parlando di un delta tra i 30 e i 40 anni, ma semmai tra i 90 e i 100 – qui è possibile vedere come la salvezza sia pensata ed attesa esattamente secondo il paradigma del completamento, soltanto che il «mio futuro» ha sostituito l'«altra vita» in cui i medievali confidavano più serenamente.

Qualcosa di molto simile può essere pensato a proposito delle diverse proposte di potenziamento per via tecnologica dell'umano (*enhancement*) e di modificazione radicale dell'umano per rifare secondo perfezione ciò che sarebbe riuscito a «madre natura» in maniera imperfetta (*transumanesimo*). In questi orizzonti, per quanto da distinguere sia per radicalità

dell'intento, sia per impostazione teorica, al prolungamento della parabola bio-esistenziale si aggiunge il tentativo di un incremento delle capacità. In fondo anche la pretesa di creare un uomo nuovo, in grado di rispondere alla morte autodondandosi la possibilità di rimanere illimitatamente in vita, può essere letta come uno sforzo di potenziamento delle capacità risolutivo. Ma, ancora una volta, tempo e capacità *per cosa*, se non per ottenere *maggior*e soddisfazione – *felicità* – attraverso l'incremento delle proprie prestazioni? L'«altra vita» che mi attende è ancora una volta il «mio futuro», pensato come l'espansione (anche nella forma dell'eterizzazione temporale) di ciò che fa fin da ora la felicità: espansione delle capacità fisiche, espansione delle potenzialità mentali.

Gli orizzonti del prolungamento della parabola bio-esistenziale e del potenziamento delle capacità dell'organismo umano sono – sia presi isolatamente che congiuntamente – due forme di risposta ad una domanda di salvezza, ovvero di vittoria sulla morte e sulle diverse forme del limite che ne costituiscono la spesso sgradita corte. E la domanda di salvezza è appunto elaborata esattamente secondo il paradigma del completamento: completare ciò che la sorte o la natura vorrebbe sottrarre (aggiungere giorni ai giorni), completare ciò che la sorte o la natura ha provveduto a distribuire in misura manchevole (aggiungere capacità alle capacità).

Se poi si aggiunge che il completamento è anche ricollocato in *questa vita* – la «vittoria» sulla morte non è di per sé un «superamento» della morte, potrebbe essere anche un suo infinito «dilazionamento» –, è possibile osservare che la domanda di salvezza, pur sorgendo dinanzi all'orizzonte della morte come evento, viene del tutto immanentizzata e ridotta di fatto alla domanda di felicità: è una domanda di poter essere *ancora* felici e magari *più* felici.

2. *Vittoria sulla morte come conservazione della specie*

Un secondo modo di misurarsi con la morte e con le diverse forme del limite dell'umano elaborando la domanda di salvezza è quello che riformula l'«altra vita» come la «vita degli altri che verranno». La vittoria sulla morte non è qui concepita come un fatto personale, ma come un fatto collettivo, o meglio «di specie».

Una declinazione in questo senso la si può evidentemente trovare nell'idea che il grande motore della vicenda dei viventi sia appunto la «conservazione della specie» e che tutto l'agire sia il concerto di una straordinariamente complessa strategia adattiva mossa dal desiderio di riaffermare la vita al di là della sorte segnata dei singoli individui. Con le debite cautele si potrebbe riconoscere in questa cornice la proposta teorica del *naturalismo*.

Non deve sembrare paradossale notare che la grande ipotesi esplicativa sottesa alle diverse ipotesi di sviluppo evolutivo del vivente sia codificabile anzitutto come un desiderio di salvezza, rispetto a cui il desiderio di felicità potrebbe risultare del tutto strumentale: perché gli individui possano adoperarsi in favore della vita di coloro che verranno è più funzionale che, nel farlo, trovino qualche forma di soddisfazione. La ricerca della felicità è in questo caso un ingrediente tattico all'interno di una strategia di ricerca di salvezza di cui tuttavia gli individui non sono protagonisti.

Qui non si può dire che sia in lavoro un'ipotesi riduzionista, ma al contrario si è in presenza di una forma di dualismo del desiderio, perché in effetti sono distinti i soggetti del desiderio stesso: ciò che è adeguato per l'individuo è la felicità, mentre la salvezza è adeguata solo per la specie. Inseguendo la felicità il singolo vivente consente *simul* alla specie di ottenere la salvezza, e tuttavia la salvezza non lo riguarda. Un quadro di questo tipo è molto interessante, perché in definitiva occorre pensare che la salvezza sia conseguita da ciò che non ne sa nulla della morte – la specie – mentre il vivente, ed in particolare il vivente che sa della morte e che può elaborare una domanda di salvezza, può raggiungere solo la felicità.

In questa prospettiva si può osservare che felicità e salvezza sono distinte e non ridotte l'una all'altra, ed entrambe rimangono pensate nell'orizzonte dell'immanenza.

È evidente che in ciò che qui non viene a tema è la morte come «condizione spirituale». Finché la morte rimane un «evento», la domanda di salvezza non può che trovare risposta in un «fare» che allontana l'evento, per sé o – piaccia o no – per la specie: finché l'evento non accade, a prescindere da ciò che si realizza in termini di felicità, ciò che domina è la vita. Un fare sconsiderato ed imprudente può avvicinare il momento della morte, un fare prudente ed accorto può aggiungere giorni ai giorni.

Tuttavia in questo fare, quanto all'uomo, non si gioca nulla di altro se non la partita della felicità.

3. *Vittoria sulla morte come superamento di una condizione psico-spirituale*

Una prospettiva diversa lungo cui mantenere operativa la distinzione tra domanda di felicità e domanda di salvezza è quella che, come si è visto, si misura con la morte trattandola come una «condizione spirituale».

Qui si potrebbe osservare come sia possibile misurarsi con questo orizzonte operando ancora una volta una distinzione tra *beatitudo* e *felicitas*, ma compiendo una manovra diversa rispetto alle visioni precedenti, ovvero neutralizzando il problema della morte come «evento» terminale di dissoluzione del sé.

È cioè ben possibile sviluppare la domanda di salvezza trattando la morte come *metafora* della malattia dell'anima e la salvezza nel solo senso medico di *salus*, di guarigione psicologica. Ciò che la persona chiede è allora di venire a capo di quelle *condizioni di fondo* che le impediscono di gustare ciò che normalmente rende felici: distinguere salvezza e felicità risulta ancora una volta necessario, perché la prima decodifica una condizione generale di *benessere* e di *equilibrio*, la seconda individua la variegata serie di *occupazioni* ed *iniziative* che normalmente rendono la vita buona, ma che in caso di malattia dell'anima potrebbero essere insipide o persino fonte di infelicità.

La domanda di salvezza viene quindi elaborata come una esigenza di ripristino di un equilibrio infranto, come il ritrovamento di una serenità di fondo che possa fare da buona base per distendere l'ulteriore ricerca di felicità e di soddisfazione.

La metafora della morte è in questa prospettiva particolarmente efficace, perché allude ad una situazione di blocco, di scacco del desiderio, di perdita del senso. Non è un caso che il superamento di condizioni di questo tipo sia spesso salutato come un *ritornare a vivere*, come una liberazione ed una guarigione.

È chiaro però che questa forma di salvezza e di vittoria sulla morte

intesa come metafora di una condizione psicologica non affronta il problema di un desiderio di salvezza inteso anche come domanda sensata di vittoria sulla morte come evento. Qui non è operativo né un paradigma di completamento, né un paradigma di coimplicazione, semplicemente non c'è alcun nesso; la presa in carico di un desiderio non metaforico di salvezza dalla morte e dalla dissoluzione del sé è eventualmente rinviata a quella che un tempo si chiamava la «cura delle anime».

Ciò non significa che questo diverso modo di misurarsi con la morte non sia di per sé compatibile con le prospettive precedenti; vi può essere semplicemente giustapposto o esserne inglobato: la salvezza come metafora di un equilibrio ritrovato può cioè essere ricompresa come un ingrediente (o un presupposto) del vivere nella ricerca della felicità nell'uno o nell'altro degli orizzonti di confronto con la morte come evento visti sopra.

Nulla impedisce in ogni caso di misurarsi *esclusivamente* con la morte intesa come metafora per esprimere una condizione psico-spirituale, ignorando del tutto il tema della dissoluzione del sé e della morte come evento. Si osserverà che anche il confronto con la morte intesa come condizione può quindi distendersi – e non senza successo dal punto di vista terapeutico – nell'orizzonte dell'immanenza.

4. *Vittoria sulla morte come superamento di una condizione temporale*

Accanto alle prospettive antropologiche che elaborano la domanda di felicità e la domanda di salvezza nell'orizzonte dell'immanenza trovano posto quelle visioni che in maniera più o meno filosoficamente elaborata ammettono nell'essere e nel pensare la dimensione della trascendenza. In quest'ottica l'«altra vita» è stimata qualcosa di *reale*, e naturalmente l'attenzione si potrebbe fermare su Platone prima ancora di correre alle grandi confessioni religiose. Qui è sufficiente raccogliere alcune suggestioni e si è ben lungi dal voler lontanamente accennare ad una ricostruzione delle molteplici voci. Il pensiero vada però di preferenza a quelle prospettive confessionali che esprimono anche una posizione antropologica e morale riflessivamente articolata.

L'ammissione di una dialettica tra immanenza e trascendenza si traduce – quanto alla vicenda umana – nella dialettica tra «questa vita» e l'«altra vita». A questo proposito si può fare riferimento a quanto visto nel corso dello studio sulla posizione di Tommaso.

Un primo modo di pensare il nesso tra le due dimensioni sarà dunque quello rappresentato dal paradigma del completamento: la domanda di salvezza trova risposta nell'«altra vita», e per pensarla si suggerisce di partire dalla felicità di «questa vita» inferendone un completamento nel senso della *pienezza* e della *durata*. La salvezza viene proposta come una felicità a cui, si è detto, viene aggiunta una «funzione di eternità»: il contenuto è tuttavia il medesimo.

Ora, il fatto che essenzialmente felicità e beatitudine siano proposte come il medesimo – rispettivamente in ragione dell'*imperfetto* e del *perfetto* – esprime un modo specifico di pensare il nesso tra ciò che si realizza in merito alla salvezza eterna agendo sul piano della ricerca della felicità nel tempo: l'agire morale nel tempo *frutta* la salvezza eterna.

Questo nesso appare in maniera evidente se si osserva la questione a partire da un problema molto pratico: come motivare l'uomo a perseverare ad agire moralmente¹ quando quest'agire dovesse implicare esiti non esattamente remunerativi sul piano del conseguimento della felicità nel tempo? Proporre la *beatitudo* come una *felicitas major* che attende il *giusto* nell'«altra vita» appare una prospettiva ragionevole: il termine del desiderio rimane il medesimo, ma la sua espansione nel senso dell'intensità e della durata vale la dilazione e la rinuncia *pro tempore*. Tutto questo vale cioè come motivazione per il *giusto* che si confronta con la prosperità del malvagio e tuttavia, pur avendone la possibilità, non cede all'idea di imitarlo, o vale come consolazione per il *giusto* privo di possibilità, che è aiutato a tollerare l'infelicità coltivando l'idea che questa pazienza avrà titolo di merito in sede di aggiustamento dei conti.

Rispetto all'*ingiusto* – si potrebbe osservare – il *giusto* adotta di fatto semplicemente una diversa *strategia*, ma sempre volta ad ottenere il medesimo – la felicità –; la moralità nel ricercarla è il *prezzo* per ottenere la versione *major*.

¹ Qui basterà pensare ad un agire coordinato con una serie di esigenze di buon ordine sociale e di giustizia nella gestione delle risorse che sostengono la ricerca della felicità.

Questa considerazione può effettivamente apparire paradossale, eppure consente di notare che il paradigma del completamento tra *beatitudo* e *felicitas* è quello che più conseguentemente consente di sviluppare una logica della *remunerazione*, proprio perché la moneta di scambio – sia concesso – è la stessa, mentre a variare sono la *misura* ed il *luogo* (non di più in questa vita ma il massimo nell'altra vita). Naturalmente si potrebbe anche pensare la cosa al contrario: l'esigenza pratica di motivare per una certa moralità «svantaggiosa» sul piano del conseguimento della felicità individua come più immediatamente comprensibile la logica della remunerazione differita, ma questa logica prevede che la sostanza di *felicitas* e *beatitudo* debba rimanere invariata. Sia concesso un paragone sopra le righe: è decisamente difficile convincere chi desidera *ora* un gelato ad attendere e pazientare prospettandogli di godere *domani* di uno splendido tramonto: l'operazione sarà più semplice se domani, magari accanto al tramonto, si può annunciare che verrà servito un gelato doppio.

Ciò che si può osservare è che la disgiunzione tra la dimensione di «questa vita» e dell'«altra vita», se sviluppata nel paradigma del completamento, impatta sull'elaborazione del desiderio di felicità e di salvezza portando a pensare l'agire nel tempo come strategico per ottenere il medesimo che si potrebbe ottenere *nel tempo* in modo *imperfetto*, ma a cui si è disposti a rinunciare per ottenerlo *al di là del tempo* in modo *perfetto*.

Ne viene che la rinuncia alla felicità imperfetta è sostenuta (o resa sostenibile) e fin anche suggerita come *prezzo* o *mezzo* per guadagnare la felicità perfetta.

Si tratta di un prezzo che non può non apparire un raggirio a chi provasse a non dar credito all'«altra vita», e probabilmente qui non si è lontani dall'insofferenza delle pagine di Nietzsche verso una certa versione della morale cristiana.

Un secondo modo di pensare il rapporto tra le due dimensioni della «vita» che gioca ancora una volta sulla frizione tra il tempo e l'eternità, è quello che viceversa revoca non solo il paradigma del completamento, ma ogni tipo di connessione che coinvolga l'agire: si contesta in particolare che l'agire nella dimensione del tempo possa fruttare alcunché quanto alla dimensione dell'eternità. La ricerca della felicità nell'arco della parabola bio-esistenziale segue le proprie logiche senza alcuna ulteriore im-

plicazione; alla domanda di salvezza risponde la promessa della fede che annuncia l'intervento gratuito dell'unico Dio che può salvare. Il duplice desiderio tuttavia non si riannoda e l'agire morale si può distendere in totale autonomia.

5. *Vittoria sulla morte come superamento di una condizione ontologico-spirituale*

La terza prospettiva è quella che qui si è inteso riconoscere a Tommaso, e che fa leva – rispetto alle precedenti – sul paradigma della coimplicazione.

Come le precedenti, si misura con un desiderio di salvezza intendendolo (anche) come rivolto al superamento da parte dell'individuo della morte come evento. Come la prima, e a differenza della seconda, ritiene che l'agire nel tempo rispondendo al desiderio di felicità non sia privo di nessi con l'orizzonte della salvezza; e tuttavia, a differenza della prima prospettiva ammette che questo nesso non sia discernibile nel senso della remunerazione e che *felicitas* e *beatitudo* non siano affatto il medesimo.

Come si è più volte detto, proprio nell'intendere questo nesso risiede il problema. La lezione di Tommaso ha offerto elementi importanti, che qui si possono ormai richiamare in sintesi, osservando che la connessione tra i due orizzonti passa però attraverso il misurarsi con la morte *sia* come condizione spirituale *sia* come evento terminale, cosa meno evidente nelle precedenti due prospettive.

La «condizione» tuttavia non va considerata come la metafora di un disagio psicologico, ma più radicalmente come una *condizione ontologica* di dispersione del sé e di isolamento, esposta al rischio di cristallizzarsi. Il disagio psicologico non viene con questo derubricato, ma viene semmai trattato come un *sintomo* di uno sradicamento ontologico, ovvero di un radicamento in qualcosa che rimane dell'ordine del temporale (del *creato* diceva Tommaso) e che non può dare salvezza.

La possibilità di adempiere il desiderio di salvezza passa attraverso la (libera) decisione di aderire ad un Dio che offre *comunione*, ovvero *relazione vivificante* e *custodia del sé personale* oltre l'orizzonte della morte *anche* intesa come evento.

L'attenzione si sposta quindi sulla libera adesione ad un'offerta; ciò che accade nella dimensione del tempo e nella ricerca della felicità diventa significativo rispetto a questo snodo: la fatica spirituale dell'uomo sta nel riconoscere e rifiutare le offerte di legame degli dèi che non possono salvare, sta nel non chiedere salvezza a ciò che può offrire solo felicità. In quest'ottica non ha senso parlare allora di una rinuncia alla felicità imperfetta nel tempo in cambio di una felicità perfetta oltre il tempo: il rapporto con le realtà del tempo che procurano felicità non chiede di essere *sacrificato* ma piuttosto di non essere *idolatrato*.

Occorre aggiungere che – sempre a voler seguire la lezione tommasiana – questa vigilanza apre uno spazio che solo la grazia può colmare. Certamente però l'irruzione efficace della grazia, la novità di vita dell'uomo che si incammina in una *historia salutis*, non è avara di conseguenze quanto alla dimensione del tempo ed alla ricerca della felicità. Tuttavia il nesso è sempre di tipo ontologico-spirituale: la persona liberata da legami idolatrici impara ad intessere relazioni sempre più libere con la realtà creata. Il solo fatto di non considerare potenzialmente «vitale» tutto ciò che è raggiungibile sul piano della felicità dischiude la possibilità di un agire diverso, progressivamente meno dominato dall'ansia di guadagnare e soprattutto proteggere il proprio centro (ontologico) di gravità. Per rimanere nel lessico tommasiano e comunque della millenaria tradizione cristiana, la carità e la capacità di giustizia sono il *frutto* della relazione con il Dio che salva, non *ciò che frutta* questa relazione: *operari sequitur esse*.

Il paradigma della coimplicazione sposta indubbiamente l'attenzione sulla dimensione interiore della persona, ma senza ridurla ad una dimensione puramente psicologica: lo spirituale va inteso in senso ontologico e la sua «salute» non può essere espressa puramente come una condizione di equilibrio emotivo e di benessere psichico.

La difficoltà specifica di questa prospettiva – posto naturalmente che si ammetta il quadro più generale della possibilità della trascendenza e di un Dio che offre salvezza – si può dire risieda anzitutto nella comprensione di questo passaggio dal livello psicologico al livello spirituale e quindi nello sfondamento del metaforico in direzione dell'ontologico. In secondo luogo non va sottovalutata una difficoltà di tipo pratico: indubbiamente il paradigma del completamento e la prospettiva della

remunerazione provvedono una modalità più intuitiva di connessione tra il piano della ricerca della felicità nel tempo e quello della ricerca della salvezza oltre il tempo. Il paradigma della coimplicazione, recidendo i nessi di tipo lineare e privilegiando in definitiva la via della maturazione interiore e della libertà di adesione, è refrattario alla codifica di prescrizioni stringenti indirizzate all'agire sul piano della ricerca della felicità².

Pur nella piena consapevolezza dei limiti di ogni formulazione sintetica, la ricostruzione di una serie di modalità diverse di ermeneutica del desiderio dell'uomo ha inteso suggerire che la distinzione tra una ricerca di felicità ed una ricerca di salvezza risulta *per lo più* praticata. La distinzione poi può essere ulteriormente seguita lungo una linea di progressiva rifusione o di più netta separazione; l'ammettere un orizzonte di sola immanenza o di immanenza e trascendenza, il modo di considerare la morte, se come evento terminale o come condizione interiore – e qui ulteriormente se come metafora di uno *status* psicologico o come espressione di uno sradicamento ontologico-spirituale –, tutto questo contribuisce a precisare in ciascuna prospettiva il nesso – o a negarlo – tra felicità e beatitudine, anche per ciò che riguarda l'agire dell'uomo.

La molteplicità di queste intersezioni può tuttavia incoraggiare diverse «alleanze di ricerca». Vale la pena di segnalarne almeno due, a titolo puramente esemplificativo.

Si potrebbe anzitutto osservare che il fatto che il naturalismo riconosca un primato al desiderio di salvezza e sia propenso in molti casi a stimare il desiderio di felicità come qualcosa di potenzialmente *funzionale* alla salvezza, lo avvicina straordinariamente alla prospettiva che qui si è inteso esaminare ricorrendo all'ultimo Tommaso. Certo: diverso è il quadro complessivo (immanenza/trascendenza), diverso è il soggetto del

² Questi snodi, come si segnalava in sede introduttiva, sono stati in qualche misura messi a fuoco da J. Maritain nella sua proposta di studiare l'azione dei cristiani individuando tre piani dell'agire, ovvero il piano dello «spirituale», il piano del «temporale» ed un «terzo piano» – invero problematico – in cui si constata che «lo spirituale *tocca* il temporale». Il tema della coimplicazione investe – si potrebbe ipotizzare – precisamente questo «terzo piano», ed una buona misura della fatica intellettuale nel determinarne le caratteristiche la si potrebbe allora scorgere nelle pagine di *Umanesimo integrale* dedicate alla struttura dell'azione. Cfr. MARITAIN, *Umanesimo Integrale*, pp. 307-320.

desiderio (persona/specie), e tuttavia l'idea comune che la vicenda del vivente sia mossa da un desiderio di vittoria sulla morte che incide, e tuttavia in maniera non lineare e non meccanica, su ciò che il singolo farà nel tempo che gli è dato, può essere un luogo di reciproca fecondazione stimolante.

Su altro versante invece si potrebbe rimarcare che il fatto che la prospettiva intestata al paradigma della coimplicazione punti sul nesso interiore – insistendo quindi sulla questione del legame di fondamento come luogo decisivo in senso ontologico-spirituale – non preclude un confronto con le prospettive che si misurano con la morte come metafora. «Salus» è salvezza ma *anche* guarigione dalle patologie del legarsi: certamente, altro è supporre che una forma patologica di dipendenza sia *tutto* il problema e altro è supporre che sia il *sintomo* di un problema, ma ciò non impedisce un lavoro congiunto sul disagio della persona che ha appeso se stessa ad un'ancora di salvezza fallimentare entrando in crisi.

Altre sovrapposizioni si potrebbero naturalmente ipotizzare, ma, come anticipato, qui si intendeva semplicemente proporre in via del tutto esplorativa l'utilizzo della distinzione tra *felicitas* e *beatitudo* – nelle vesti di desiderio, orizzonte, attesa – come possibile chiave di lettura per ulteriori indagini di natura antropologico-morale, da condurre anche tentando inedite alleanze di ricerca. L'auspicio è che gli elementi offerti con questo studio possano essere accolti come una bozza su cui ritornare e chiaramente da sottoporre a più puntuale analisi.

GLOSSARIO*

BEATITUDINE: condizione generale di stabilità ontologica, spirituale e psicologica, data da una relazione con un **FONDAMENTO DI VITA** in grado di sostenere la persona nella sua identità dinanzi e oltre la morte.

BEATITUDINE IMPERFETTA: la relazione di comunione con Dio possibile nella dimensione del tempo e nel libero acconsentire allo svolgersi di una *historia salutis* nella luce della **GRAZIA**.

BEATITUDINE PERFETTA: la piena relazione di comunione con Dio che attende la persona nella dimensione della **GLORIA**.

COIMPLICAZIONE (PARADIGMA DELLA-): prospettiva che pone una differenza *essenziale* e non solo *di misura* tra **FELICITÀ** e **BEATITUDINE**, studiandone l'intreccio ed ammettendo una duplice intenzionalità del desiderio nell'unico agire storico dell'uomo.

COMPLETAMENTO (PARADIGMA DEL-): prospettiva di ermeneutica del desiderio dell'uomo che pone **FELICITÀ** e **BEATITUDINE** come il *medesimo* nell'ordine essenziale, operando una sostanziale riduzione dell'una all'altra (**BEATITUDINE** come **FELICITÀ** eternizzata).

FELICITÀ: condizione generale di soddi-

sfazione, data da un susseguirsi equilibrato di attività da cui la persona trae giovamento e gusto nel corso della **PARABOLA BIO-ESISTENZIALE**.

FELICITÀ PERFETTA: l'«ideale» della **FELICITÀ** - qui assunto secondo la lezione aristotelica - avente funzione regolativa e di tensione asintotica.

FELICITÀ IMPERFETTA: la «realtà» della **FELICITÀ** - qui espressa dalla annotazione del «*beatos ut homines*» - raggiungibile comunemente tra le alterne vicende della vita, sempre considerando un complessivo prevalere della «buona sorte».

FINE: ogni realtà (situazione, ruolo, oggetto) considerata come obiettivo e rispetto al cui conseguimento la persona pone in essere una serie coordinata di iniziative. Nella dimensione della ricerca della **FELICITÀ** possono esserci molteplici realtà aventi valore di fine: pluralità e giustapposizione sono la norma. Il desiderio di **FELICITÀ** si distende rispetto ad una molteplicità di fini.

FINE ULTIMO: l'unica realtà posta a **FONDAMENTO DI VITA**. Si trova in posizione asimmetrica rispetto ad ogni altra realtà oggetto del desiderio: è l'oggetto specifico del **DESIDERIO DI SALVEZZA**. In questa dimensione non

* I lemmi qui proposti vanno riferiti ai contenuti trattati in questo studio e non hanno altra finalità se non quella di contenere il rischio di equivocità nell'utilizzo di nozioni in ogni caso ricorrenti sia nella letteratura scientifica sia in quella divulgativa.

c'è possibilità di giustapposizione ma solo di alternativa e di sostituzione.

FONDAMENTO DI VITA: realtà con cui la persona stringe il legame che va a soddisfare la **DOMANDA DI SALVEZZA**. Nella tradizione cristiana è posta a questo livello l'alternativa tra la fede nel Dio vivente e l'idolatria; nella lezione tommasiana l'alternativa è proposta attraverso la differenza tra il «creato» e l'«in-creato». In prospettiva antropologica si sottolinei il fatto che la nozione di «in-creato» è ancora una nozione di tipo negativo, che anzitutto esclude che da qualsiasi realtà spazio-temporale possa giungere la salvezza dalla morte.

GLORIA: vedi **BEATITUDINE PERFETTA**.

GRAZIA (COME DONO): riabilitazione dell'uomo alla relazione con Dio compiuta attraverso il mistero della incarnazione, morte e risurrezione di Gesù Cristo.

GRAZIA (COME CONDIZIONE): prospettiva di vita della persona che liberamente accoglie il dono della riconciliazione con Dio e coltiva in sé la novità di vita che scaturisce dalla salvezza dalla dissoluzione.

MORTE (COME EVENTO): momento che pone termine alla **PARABOLA BIO-ESISTENZIALE**.

MORTE SPIRITUALE: stato dispersivo e disorientato del sé e perdita del **FONDAMENTO DI VITA** adeguato rispetto alla **DOMANDA DI SALVEZZA**. La dissoluzione ontologica del sé (morte eterna) può essere considerata la cristallizzazione *oltre*

il tempo della morte spirituale *nel tempo*.

NATURA: condizione strutturale astratta dell'uomo. Nello svolgersi storico dell'esistenza, e con riferimento al piano della salvezza, la vita della persona assume un orientamento concreto alternativamente secondo la prospettiva del **PECCATO** o della **GRAZIA**.

PARABOLA BIO-ESISTENZIALE: arco di tempo dalla nascita alla morte lungo cui si distende la vita della persona tanto nella sua dimensione fisica quanto nella sua dimensione interiore o spirituale.

PECCATO: condizione ontologica e spirituale di separazione da Dio.

SALVEZZA (DOMANDA/DESIDERIO DI-): attesa di non dissoluzione ontologica del sé al di là dell'evento della morte; in senso estensivo: attesa di non dispersione psicologica del sé e dell'identità personale nel tempo di fronte ad eventi destabilizzanti (perdita del **FONDAMENTO DI VITA**).

VITA BUONA: il vivere nel tempo, caratterizzato dalla pratica delle virtù e da una adeguata disponibilità di risorse («beni di fortuna») per far fronte alle ordinarie necessità e condizioni di bisogno dell'esistenza umana. Vedere le nozioni di **FELICITÀ** e di **FELICITÀ IMPERFETTA**.

VITA SPIRITUALE: condizione di stabilità ontologica e di riflesso psicologica del sé, in continua costruzione - ed esposta alla reversibilità - nel tempo; è definitiva nella dimensione della **GLORIA**. Vedi anche **BEATITUDINE**.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI TOMMASO D'AQUINO

(abbreviazioni utilizzate e traduzioni in lingua italiana delle opere citate^{*)}

Scriptum super libros Sententiarum [SsS]: *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, testo latino-italiano, 10 voll., ESD, Bologna 1999-2002.

Summa Contra Gentiles [SCG]: *La Somma contro i Gentili*, testo latino-italiano, 3 voll., ESD, Bologna 2000-2001.

Lectura super Matthaicum [Super Matth.], *Lectura super Litteram ad Corinthios* [Super II Cor.], *Lectura super Litteram ad Romanos* [Super Rom.]: *Commento al «Corpus Paulinum»*, testo latino-italiano, 4 voll., ESD, Bologna 2005-2006.

Lectura super Ioannem [Super Io.]: *Commento al Vangelo di S. Giovanni*, 3 voll., Città Nuova, Roma 1990-1992.

Sententia Libri Ethicorum [SE]: *Commento all'«Etica Nicomachea» di Aristotele*, testo italiano, 2 voll., ESD, Bologna 1998.

Summa Theologiae [ST]: *La Somma teologica*, testo italiano, 6 voll., ESD, Bologna 1996-1997.

STUDI

Abbà, G., *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983.

Ardagh, D.W., *Aquinas on Happiness* (Dissertatio doctoralis), University of Washington, Seattle 1975.

Ardagh, D.W., *Aquinas on Happiness: A Defense*, in «The New Scholasticism» 53, 1979, pp. 428-459.

* Si consideri che la traduzione delle citazioni riportate in questo studio fa riferimento a quella proposta dai volumi delle ESD, distanziandosene lì dove una resa diversa è parsa più adeguata per la comprensione del testo.

- Arendt, H., *Some Questions of Moral Philosophy*, Random House, New York - Toronto 2003; tr. it.: *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006.
- Bao Quoc Tran, D., *Ultimate End, Intention, and Consequences of Human Action: A Critical Reflection on Jeremy Bentham's utilitarian Ethics of Happiness in the Light of St. Thomas Aquinas's Teaching* (Dissertatio doctoralis), Pontificia Università Lateranense - Accademia Alfonsiana - Istituto Superiore di Teologia Morale, Roma 2003.
- Bao Quoc Tran, D., *Ultimate End, Intention, and Consequences of Human Action: A Critical Reflection on Jeremy Bentham's utilitarian Ethics of Happiness in the Light of St. Thomas Aquinas's Teaching*, Roma 2008.
- Basti, G., *Filosofia dell'uomo*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2008.
- Bradley, D.J.M., *Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, The Catholic University of America Press, Washington 1997.
- Brown, M., *The Relation between God and Human Beings: The Difference It Makes to Human Happiness*, in «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association» 66, 1992, pp. 163-173.
- Carl, M., *Law, Virtue, and Happiness in Aquinas's Moral Theory*, in «The Thomist» 61/3, 1997, pp. 425-447.
- De la Vega, F.J., *Social Progress and Happiness in the Philosophy of St. Thomas: Aquinas and Contemporary American Sociology* (Philosophical Studies, 104), The Catholic University of America Press, Washington 1949.
- Donato, A., *Aquinas' Theory of Happiness and Its Greek, Byzantine, Latin and Arabic Sources*, in «Al Masaq» 18/2, 2006, pp. 161-189.
- De Finance, J., *La motivation du bien*, in «Gregorianum» 39, 1958, pp. 12-19.
- De Finance, J., *Essai sur l'agir humain*, PUG, Roma 1962.
- De Lubac, H., *Duplex hominis beatitudo* (ST I-II, 62,1), in «Recherches de sciences religieuses» 35, 1948, pp. 290-299; tr. ing. in «Communio» 35, 2008, pp. 599-612.
- De Lubac, H., *Surnaturel: Etudes Historiques*, Aubier, Paris 1946.
- Demmer, K., *Das vergeistigte Glück: Gedanken zum christlichen Eudamonieverständnis*, in «Gregorianum» 1991, pp. 99-115.

- Dianich, S., *L'opzione fondamentale nel pensiero di S. Tommaso*, Morcelliana, Brescia 1968.
- Di Blasi, F., *Ultimate End, Human Freedom, and Beatitude. A Critique of Germain Grisez*, in «The American Journal of Jurisprudence» 46, 2001, pp. 113-135.
- van Dorst, C., *De naturali desiderio videndi Deum secundum st. Thomam*, Helden-Panningen 1954.
- Duba, W.O., *Seeing God: Theology, Beatitude and Cognition in the Thirteenth Century* (Dissertatio doctoralis), The University of Iowa, Iowa City 2006.
- Dunphy, W., *Maimonides and Aquinas on Faith, Reason and Beatitude*, in Lockey, P. et al. (eds.), *Studies in Thomistic Theology*, Center for Thomistic Studies, University of St. Thomas - University of Notre Dame Press, Houston - Notre Dame 1996, pp. 301-317.
- Eardley, P.S., *Conceptions of Happiness and Human Destiny in the Late Thirteenth Century*, in «Vivarium» 44/2-3, 2006, pp. 276-304.
- Elders, L.J., *The Ethics of St. Thomas Aquinas: Happiness, Natural Law and the Virtue*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2005.
- Farrell, W., *A Companion to the Summa, t. 2: The Pursuit of Happiness*, Sheed & Ward, New York 1938.
- Elders, L., *La morale de S. Thomas, une éthique philosophique?* in «Doctor Communis» 30, 1977, pp. 192-205.
- Finnis, J.M., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, New York - Oxford 1980; tr. it.: *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996.
- Forschner, M., *Über das Glück der Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993.
- Franceschini, E., *S. Tommaso e l'Etica Nicomachea*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 28, 1936, pp. 313-328.
- Gainé, S.F., *Will There Be Free Will in Heaven? Freedom, Impeccability, and Beatitude*, T. & T. Clark, London - New York 2003.
- Gallagher, D.M., *Desire for beatitude and love of friendship in Thomas Aquinas*, in «Medieval Studies» 58, 1996, pp. 1-47.
- Galeazzi, U., *L'etica filosofica in Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 1990².

- Galeazzi, U., *Saggio introduttivo*, in Tommaso d'Aquino, *La felicità*, Bompiani, Milano 2010, pp. 7-143.
- Garfagnini, G.C., *Tommaso tra felicità e beatitudine*, in *La felicità nel Medioevo*, Fédération Internationale des Institutes d'études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2005, pp. 313-323.
- Garrigou-Lagrange, R., *De beatitudine*, Saint Rémi, Cadillac 2004.
- Garrigou-Lagrange, R., *Le réalisme du principe de finalité*, Desclée De Brouwer, Paris 1932.
- Garrigou-Lagrange, R., *De beatitudine. Commentarius in Summam Theologicam I-II qq. 1-45*, L.I.C.E. - R. Berruti & C., Torino 1951.
- Gauthier, R.-A., *Saint Thomas et l'Étiq̄ue a Nicomaque*, in appendice a Tommaso d'Aquino, *Sententia libri politicorum - Tabula libri ethiceorum*, Opera omnia t. 48, Commissio Leonina, Roma 1971, V-XXV.
- Gehlen, A., *Per la storia dell'antropologia* (1957), in *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung der Menschen*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbeck bei Hamburg 1961; tr. it.: *Prospettive antropologiche*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 21-44.
- Gilson, E., *Sur la problématique thomiste de la vision béatifique*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 39, 1964, pp. 67-88.
- Gradl, S., *Deus beatitudo hominis. Eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin*, Peeters, Leuven 2004.
- Grandi, G., *Decidersi. Scegliere e decidere di sé secondo una prospettiva antropologica cristiana*, Edizioni Meudon, Portogruaro 2009.
- Grandi, G., *Per una interiorità dialogale. L'apertura dello spirito umano tra Jacques Maritain e Tommaso d'Aquino*, in De Simone, G. (ed.), *Le vie dell'interiorità. Percorsi di pensiero a partire dalla riscoperta contemporanea dell'interiorità*, Cittadella Editrice, Assisi 2010.
- Grandi, G., *Ontosofia Uno. Saggio per una architettura del conoscere*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.
- Gustafson, G.J., *The theory of natural appetency in the philosophy of St. Thomas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1944.
- Hudson, D.W., *Maritain and Happiness in Modern Thomism*, in Redpath, P.A.

- (ed.), *From Twilight to Dawn: The Cultural Vision of Jacques Maritain*, American Maritain Association - University of Notre Dame Press, Mishawaka - Notre Dame [Indiana] 1990.
- Hütter, R., *Desiderium naturale visionis Dei – Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas: Some Observations about Lawrence Feingold's and John Milbank's Recent Interventions in the Debate over the Natural Desire to See God*, in «Nova et Vetera» (Naples [Florida]) 5, 2007, pp. 81-132.
- Inagaki, B.R., *Beatitudo in the Ethics of Thomas Aquinas*, in «Studies in Medieval Thought» 35, 1993, pp. 240-241.
- Inoue, J., *Beatitudo in Thomas's Summa Theologiae I-II, q. 3 in Relation to Happiness in Aristotle's Ethica Nicomachea*, in «Nanzan Journal of Theological Studies» Supplement 8, 1991, pp. 1-85.
- Iturbe, M., *Happiness and the Purusarthas as Ends of Human Life*, in Pérez de Laborda, M. (ed.), *Studi di Metafisica*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2005, pp. 77-86.
- Johnstone, B., *The Debate on the Structure of the Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas: from Chenu (1939) to Metz (1998)*, in van Geest, P., Goris, H., e Leget, C. (eds.), *Aquinas as Authority*, Thomas Instituut Utrecht - Peeters Leuven 2002, pp. 187-200.
- Jones, J. D., *Natural Happiness: Perfect Because Self-Sufficient? Aquinas on Nicomachean Ethics 1.7.1097b14-20*, in «Gregorianum» 83, 2002, pp. 529-544.
- Jörg, L., *Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2004.
- Kerr, F., *Thomas Aquinas: conflicting interpretations in recent anglophone literature*, in van Geest, P., Goris, H., e Leget, C. (eds.), *Aquinas as Authority*, Thomas Instituut Utrecht - Peeters Leuven 2002, pp. 165-186.
- Kleber, H., *Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin* (Dissertatio doctoralis), Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N. F., 31, Aschendorff, Münster 1988.
- Kluxen, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998; tr. it.: *L'Etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

- Kostko, G., *Beatitudine e vita cristiana nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2005.
- Kostko, G., *Desiderio naturale di Dio o della beatitudine?*, in «Aquinas» 81, fasc. 3, 2004, pp. 535-564.
- Kostko, G., *Dio beatitudine dell'uomo. Prospettive tratte dall'insegnamento di San Tommaso d'Aquino nella Summa theologiae*, in «Divinitas» 49/3 (Nova Series), 2006, pp. 243-291.
- Kuhlmann, A., *Glück und Moral. Die Teilnahme an der Vollkommenheit Gottes im sittlichen Handeln des Menschen bei Thomas von Aquin* (Dissertatio doctoralis), Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2008.
- Langan, J.P., *Beatitude and Moral Law in St. Thomas*, in «Journal of Religious Ethics» 5, 1977, pp. 183-195.
- Laporta, J. *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, (Etudes de philosophie médiévale 55), Vrin, Paris 1965.
- Laporta, J., *Pour trouver le sens exact des termes appetitus naturalis, desiderium naturale, amor naturalis etc. chez Thomas d'Aquin*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 48, 1973, pp. 37-95.
- Long, S.A., *On the possibility of a purely natural end for man*, in «The Thomist» 64, 2000, pp. 211-152.
- Luckey, H., *Die ethische Bedeutung der Glückseligkeit bei Thomas von Aquin*, J. G. Oncken, Cassel 1925.
- Malik, J., *Gibt es einen eigenen Gottesbeweis, der ausgeht vom Streben des Menschen nach Erkenntnis und Glück?*, in Elders, L.J. (ed.), *Quinque sunt viae. Actes du Symposium sur les cinq voies de la Somme théologique*, Rolduc 1979 (Studi tomistici, 9: Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1980).
- Mansion, A., *L'eudémonisme aristotélicien et la morale thomiste*, in «Xenia Thomistica» 1, 1925, pp. 429-449.
- Maritain, J., *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Aubier, Paris 1936; tr. it.: *Umanesimo Integrale*, Borla, Roma 1980.
- Maritain, J., *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*, Éditions Gallimard, Paris 1960; tr. it.: *La filosofia morale*, Morcelliana, Brescia, 1999⁵.

- Maritain, J., *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Vrin, Paris 1951; tr. it.: *Nove lezioni sulle prime nozioni di filosofia morale*, Vita e Pensiero, Milano 1979.
- McCabe, H., *The Good Life: Ethics and the Pursuit of Happiness*, Continuum, London - New York 2005.
- McCluskey, C., *Happiness and Freedom in Aquinas's Theory of Action* in «Medieval Philosophy and Theology» 9/1, 2000, pp. 69-90.
- McEvoy, J.J., *Ultimate Goods: Happiness, Friendship, and Bliss*, in McGrade A.S. (ed.), in *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 254-275.
- McInerny, D., *The Difficult Good: A Thomistic Approach to Moral Conflict and Human Happiness*, (Moral Philosophy and Moral Theology Series, 6) Fordham University Press, New York 2006.
- McInerny, R., *Ethica Thomistica. The moral philosophy of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1997².
- McMahon, T.F., *Imperfect Supernatural Happiness of This Life: A Definition*, Clerics of Saint Viator, Chicago 1962.
- Meli, A., *Beatitudo imperfecta. Considerazioni su un tema della Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino* (Excerptum e dissertatione doctorali), Università Pontificia Salesiana, Roma 1986.
- Melina, L., *The Desire for Happiness and the Commandments in the First Chapter of Veritatis splendor*, in Di Noia, J.A. e Cessario, R. (eds.), *Veritatis splendor and the Renewal of Moral Theology*, Scepter - Our Sunday Visitor - Midwest Theological Forum, Princeton - Huntington - Chicago 1999, pp. 143-160.
- Mitchell, T.A., *Hedonism and Eudemonism in Aquinas - Not the Same as Happiness*, Franciscan Herald Press, Chicago 1983.
- Mongillo, A.D., *La dottrina di Dio fine ultimo, beatitudine della vita dell'uomo. Il cardine dell'orientamento teologale dell'esistenza umana*, in «Nicolaus» 32/1-2 (Nuova Serie), 2005, pp. 41-73.
- Mongillo, A.D., *La fin dernière de la personne humaine*, in «Revue Thomiste» anno C, t. XCII, n.1, 1992, p. 131.
- Mullaney, J.V., *The natural, terrestrial end of Man*, in «The Thomist» 18, 1955,

pp. 373-395.

- Murray, P., *The New Wine of Dominican Spirituality: A Drink Called Happiness*, Burns & Oates, London 2006.
- O'Connor, W., *Natural beatitude and the future life*, in «Theological studies» 11, 1950, pp. 221-239.
- Osuna Fernández-Largo, A., *La felicidad en la doctrina política de Santo Tomás y en el liberalismo*, in «Estudios Filosóficos» 52/151, 2003, pp. 505-524.
- Pagan-Auiar, P.A., *St. Thomas Aquinas and human finality: paradox or mysterium fidei?*, in «The Thomist» 64, 2000, pp. 375-399.
- Pinckaers, S.T., *The Sources of the Ethics of St. Thomas Aquinas*, in *The ethics of Aquinas*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2002, pp. 23-24.
- Pinckaers, S.T., *Christus und das Glück. Grundriss der christlichen Ethik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004.
- Pinckaers, S.T., *The Desire for Happiness as a Way to God*, in McEvoy, J.J. e Dunne, M. (eds.), *Thomas Aquinas: Approaches to Truth: The Aquinas Lectures at Maynooth, 1996-2001*, Four Courts Press, Dublin - Portland [Oregon] 2002, pp. 53-65.
- Rahner, K., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder Verlag KG, Freiburg im Breisgau 1976; tr. it.: *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Alba 1977².
- Reynolds, P.L., *Thomas Aquinas, Muslims, Angels and Happiness*, in Merisalo, O. e Pahta, P. (eds.), *Frontiers in the Middle Ages. Proceedings of the Third European Congress of Medieval Studies, Jyväskylä, 10-14 June 2003*, Brepols, Louvain-la-Neuve 2006, pp. 87-103.
- Roland-Gosselin, M.D., *Beatitude et désir naturel d'après S. Thomas d'Aquin*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 18, 1929, pp. 192-222.
- Rossi, G., *Morale della felicità - morale della obbligatione: una complementarità da ritrovare*, in «La Civiltà Cattolica» 158/3759, 2007, pp. 220-230.
- Rojo Arias, C.M., *El concepto de felicidad en Santo Tomás de Aquino* (Dissertatio doctoralis), Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2005.
- Samek Lodovici, G., *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

- Schockenhoff, E., *Glück und Leidenschaft. Das Gefüge menschlicher Antriebe in der Tugendethik des Thomas von Aquin*, in Thurner, M. (ed.), *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag*, Kohlhammer, Stuttgart 1998, pp. 99-123.
- Schooner, H.V., *La «Lectura in Matthaeum» de S. Thomas (Deux fragments inédits et la Reportatio de Pierre d'Andria)*, in «*Angelicum*» 33, 1956, pp. 121-142.
- Shea, J., *Two Conceptions of the Structure of Happiness*, in «*Dialogue*» (Canada) 26, 1987, pp. 453-464.
- Schweiger, C., *Wie glücklich ist der Mensch? Zur Aufnahme und Verarbeitung anti-ker Glückstheorien bei Thomas von Aquin*, Don Bosco Verlag, München 1999.
- Sherwin, M.S., *In what straits they suffered: St. Thomas's use of Aristotle to transform Augustine's critique of earthly happiness*, in «*Nova et Vetera*» (Naples [Florida]) 3/2, 2005, pp. 321-334.
- Smith, E.F., *A Guidebook to the Summa, 2: Preface to Happiness*, Benziger, New York 1950.
- Speer, A., *Das Glück des Menschen (S. Th. I-II, qq. 1-5)*, in Id. (ed.), *Thomas von Aquin: Summa Theologiae. Werkinterpretationen*, De Gruyter Studienbuch: De Gruyter, Berlin 2005, pp. 141-167.
- Staley, K.M., *Happiness: The Natural End of Man?*, in «*The Thomist*» 53, 1989, pp. 215-234.
- Torrell, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne et son oeuvre*, Cerf, Fribourg 2002²; tr. it.: *Amico della verità*, ESD - Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006.
- Torrell, J.-P., *La vision de Dieu per essentiam selon saint Thomas d'Aquin*, in «*Micrologus*» 5, 1997, pp. 43-68.
- Tourpe, E., *Du Thomas historique au meta-thomisme spéculatif*, in van Geest, P., Goris, H., e Leget, C. (eds.), *Aquinas as Authority*, Thomas Instituut Utrecht - Peeters Leuven 2002, pp. 295-305.
- Theron, S., *Happiness and Transcendent Happiness*, in «*Religious Studies*» 21, 1985, pp. 349-367.
- Theron, S., *Thomas Aquinas: Happiness, Desire, Virtue: An Interpretation*, Grin, München 2008.

- Tuninetti, L.F., *Metafisica e desiderio della felicità nella Summa contra Gentiles di San Tommaso*, in Romera Oñate, L. (ed.), *Ripensare la metafisica*, Armando, Roma 2005, pp. 131-151.
- Valentino Ferrari, M., *La disputa su virtù e felicità e l'eudemonismo estetico di Tommaso d'Aquino*, in «Rivista di Teologia Morale» 8, 1976, pp. 627-653.
- Valsecchi, A., *Il fine dell'uomo nella teologia di Tommaso d'Aquino*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003.
- Waldstein, M., *Dietrich von Hildebrand and St. Thomas Aquinas on Goodness and Happiness*, in «Nova et Vetera» (Naples [Florida]) 1/2, 2003, pp. 403-464.
- Wang, S., *Aquinas on Human Happiness and the Natural Desire for God*, in «New Blackfriars» 88/1015, 2007, pp. 322-334.
- Wang, S., *Aquinas and Sartre on Freedom, Personal Identity, and the Possibility of Happiness*, Catholic University of America Press, Washington 2009.
- Wieland, G., *Happiness (Ia IIae, qq. 1-5)*, in *The ethics of Aquinas*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 2002, pp. 57-68.
- Wieland, G., *The Perfection of Man: On the Cause, Mutability, and Permanence of Human Happiness in 13th Century Commentaries on the Ethica Nichomachea*, in Fioravanti, G., Leonardi, C. e Perfetti, S. (eds.), *Il commento filosofico nell'Occidente latino (secoli XIII-XV). The Philosophical Commentary in the Latin West (13-15th Centuries). Atti del colloquio Firenze-Pisa, 19-22 ottobre 2000*, Brepols, Turnhout 2002, pp. 359-377.
- Wieland, G., *Happiness (Ia IIae qq. 1-5)*, in Pope, S.J. (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Georgetown University Press, Washington 2002.
- Wörner, M.H., *Glückendes Leben. Gespräche mit Aristoteles und Thomas von Aquin. Vorträge im Dominikanerkloster St. Paulus Berlin-Moabit*, Morus Verlag, Berlin 2000.

SOMMARIO

INTRODUZIONE	5
--------------	---

PARTE PRIMA. *FELICITAS* E *BEATITUDO* ATTRAVERSO IL PARADIGMA DEL «COMPLETAMENTO»

I	IL LASCITO DI ARISTOTELE	17
	1. La felicità come fine ultimo e come perfezione	18
	2. La felicità possibile ai mortali	20
II	IN DIALOGO CON ARISTOTELE. LA «FELICITÀ PERFETTA»: IDEALE REGOLATIVO O REALTÀ DA ATTENDERE?	22
	1. La perfezione e l'«altra vita»: lo <i>Scriptum super libros Sententiarum</i>	23
	2. Dio garante della felicità perfetta. La <i>Summa Contra Gentiles</i>	26

PARTE SECONDA. UN CAMBIO DI PARADIGMA? DAL «COMPLETAMENTO» ALLA «COIMPLICAZIONE»

I	ELEMENTI ISTRUTTORI PER UNA IPOTESI	37
II	LA <i>LECTURA SUPER MATTHAEUM</i> : IL «DISCORSO DELLA MONTAGNA»	40
	1. Beatitudine non è felicità	40
	2. Beatitudine è relazione di comunione con Dio	43
III	LA <i>LECTURA SUPER EPISTOLAM AD ROMANOS</i>	48
	1. Morte e vita come condizioni spirituali	48
	2. Modi della beatitudine: la «grazia» e la «gloria»	51
	3. Dalla morte alla vita: il senso del cammino dell'uomo	53
IV	LA <i>LECTURA SUPER EPISTULAM AD CORINTHIOS</i>	56
	1. Desiderio di felicità <i>vs</i> desiderio di salvezza?	56

PARTE TERZA. LE DUE DIMENSIONI DEL DESIDERIO
E IL LORO INTRECCIO

I	FELICITÀ E BEATITUDINE ATTRAVERSO IL PARADIGMA DELLA «COIMPLICAZIONE»	63
II	UNA RILETTURA DEL <i>DISCORSO</i> DI ARISTOTELE: LA <i>SENTENTIA LIBRI ETHICORUM</i>	64
	1. <i>Felicitas</i> : attività eccellente e non strumentale	67
	2. <i>Felicitas</i> : un «ideale» per la vita presente	70
	3. Dalla <i>felicitas</i> alla <i>beatitudo</i> : un sentiero interrotto?	74
III	L'ALTRO DISCORSO: <i>SUMMA THEOLOGIAE, PRIMA SECUNDAE</i>	77
	1. Chiavi di lettura (paradigma della «coimPLICAZIONE»)	78
	2. Centralità del «cammino» dell'uomo nella storia	80
	3. Finalità: dinamica di un movimento e destinazione di un cammino	83
	4. Un cammino orientato: tra idolatria e relazione con il Dio che salva	84
	5. La <i>beatitudo</i> come relazione con il Dio che salva: centralità della domanda di salvezza	87
	6. La domanda di salvezza: un desiderio necessario?	89
	7. Risposte per la salvezza: la <i>via remotionis</i>	98
	8. La felicità al posto della beatitudine: sostituzioni «eteroreferenziali» del divino	102
	8.1 La salvezza dalla ricchezza	103
	8.2 La salvezza dalla buona reputazione	104
	8.3 La salvezza dalla notorietà	106
	8.4 La salvezza dal potere	107
	9. La felicità al posto della beatitudine: sostituzioni «autoreferenziali» del divino	108
	9.1 La salvezza nell'autoconservazione	112
	9.2 La salvezza nelle sensazioni	114
	9.3 La salvezza nella cura di sé	115

10. La salvezza viene «da altro», ma non da ciò che rende felici	116
11. La <i>beatitudo</i> come condizione dell'uomo salvato	119
12. La <i>beatitudo</i> come radicamento e legame fondamentale	121
13. La <i>beatitudo</i> tra condizione e operazioni	122
14. La <i>beatitudo imperfecta</i> : la salvezza si dispiega nella storia	126
15. <i>Historia salutis</i> : la salvezza liberamente accolta come dono	132
16. <i>Historia salutis</i> : la «coimplicazione» tra accoglienza della <i>beatitudo</i> e ricerca della <i>felicitas</i>	135
17. <i>Desiderium salutis</i> : l'inevitabilità di una ermeneutica?	139
IV TRA <i>BEATITUDO</i> E <i>FELICITAS</i> , NELLA PROSPETTIVA DELLA COIMPLICAZIONE. UN PRIMO BILANCIO.	141

PARTE QUARTA. ANNOTAZIONI
PER UNA RIFLESSIONE ANTROPOLOGICO-MORALE

I ORIZZONTI DI VITTORIA SULLA MORTE	147
1. Vittoria sulla morte come prolungamento della parabola bio-esistenziale e potenziamento delle capacità umane	148
2. Vittoria sulla morte come conservazione della specie	149
3. Vittoria sulla morte come superamento di una condizione psico-spirituale	151
4. Vittoria sulla morte come superamento di una condizione temporale	152
5. Vittoria sulla morte come superamento di una condizione ontologico-spirituale	155
GLOSSARIO	159
BIBLIOGRAFIA	161

Un ringraziamento particolare per la revisione del testo va alla sig.ra Lucia Bezzo. Al lavoro dell'Editore si è aggiunto quello del collega prof. Giovanni Catapano, a cui va la mia particolare gratitudine per avermi riservato ad un tempo la cortesia della lettura competente e critica dello studioso e l'attenzione scrupolosa del docente di materie letterarie.

L'Autore

RICERCA. L'esperienza umana sollecita la riflessione ed invita il pensiero a confrontarsi con problemi sempre nuovi e con le grandi questioni di sempre. Ogni tempo chiede spazio per continuare la ricerca.

L'AUTORE

Giovanni Grandi è ricercatore presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Padova. Si occupa di antropologia filosofica con particolare attenzione al pensiero della tradizione cristiana. Per le Edizioni Meudon ha pubblicato *Decidersi. Scegliere e decidere di sé secondo una prospettiva antropologica cristiana* (2009).

Il pensiero antropologico e morale cristiano si è intensamente interrogato sul rapporto tra il desiderio di felicità nella vita presente e il desiderio di salvezza dalla morte e dalla dissoluzione del sé personale. Il modo di pensare questo rapporto – e dunque di comprendere la tensione che anima il cammino storico dell'uomo – incide nell'elaborazione di una prospettiva morale. La riflessione di Tommaso d'Aquino, che si misura con l'eredità patristica e con la lezione di Aristotele, fa emergere due diversi paradigmi di raccordo tra l'orizzonte della felicità e quello della beatitudine, offrendo una chiave di lettura originale per esaminare ciò che muove nel profondo l'animo umano.

€ 20,00 i.i.

ISBN: 978-88-904287-7-7



9 788890 428777