«Supposto il prossimo»: la compagnia degli amici e la beatitudine. Dalla supposizione alla attualità di un'ipotetica: nota di ontologia trinitaria su un articolo di Tommaso d'Aquino

di Mattia Lusetti

This article reconsiders Aquinas' claim in ST I-II, q.4, a.8 that friendship contributes only to the bene esse of beatitude. By analysing the metaphysical tension of this notion and the "supposed neighbour" (supposito proximo), it argues that a trinitarian-christological ontology discloses relationality as intrinsic to eschatological beatitude. Love of neighbour thus emerges not as a mere concomitant, but as inseparably united to the perfected love of God.

Keywords: Aquinas; Friendship; Beatitude; Eschatology; Trinitarian Ontology

Introduzione

Questa breve nota si origina dall'incontro e scontro con un articolo "marginale" nel trattato sul fine ultimo e la felicità umana all'inizio della I-II della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino. Nell'articolo ottavo della quarta questione l'Aquinate si domanda se la *societas amicorum* (la compagnia degli amici) sia richiesta per la *beatitudo* (la felicità), ovvero se gli amici siano richiesti in qualche maniera per essere felici. Tommaso distingue preliminarmente tra la felicità imperfetta di questa vita e quella perfetta concludendo che per la prima siano necessari – «indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum» – mentre per la seconda la compagnia degli amici non è necessaria perché Dio è pienezza sufficiente, ma gli amici giovano «ad bene esse beatitudinis», al benessere della felicità[1]. Formula abbastanza enigmatica suffragata da una citazione di Agostino per cui le altre creature sono un aiuto esterno, se proprio si deve dire che sono aiutate dall'esterno, in quanto godono in Dio della reciproca compagnia[2]. Se l'impianto aristotelico giustifica l'inserzione dell'amicizia nella felicità *in via*, contro ogni idea di autarchia solitaria[3], la difesa assoluta della omni-pienezza di Dio rende quasi dovuta l'esclusione degli amici come realtà necessaria alla felicità. Per questo un articolo marginale: gli amici sono in fondo quasi assimilati ai "beni esterni", la cui necessità è discussa nell'articolo precedente; la stessa domanda da cui sorge l'articolo se sembra riflettere un'importanza oggettiva, rimane un *unicum* nella riflessione tommasiana: la riproduzione dei riferimenti intratestuali all'opera tommasiana non

---

1 - Cito dal volume curato da Galeazzi: Tommaso d'Aquino, *La felicità*, tr. it. di Umberto Galeazzi, Bompiani, Milano 2010, pp. 350-351, ST, I-II, q. 4 a. 8 co. Quando la citazione riporta la traduzione si intende presa da questa edizione, salvo discussione di singoli sintagmi o passi. Citerò la Somma Teologica come ST, la Somma contro i Gentili come SCG, le *Quaestiones disputatae de veritate* come QDV, le *Quaestiones disputatae de potentia* come QDP, lo *Scriptum super Sententiis* come CSS seguiti dai riferimenti.

2 - «Extrinsecus vero, si adiuvari dicenda est». Il testo è dal capitolo 25 dell'ottavo libro del *De Genesi ad litteram*. Il traduttore per Città Nuova, Luigi Carrozzi, intende queste asserzioni come riferite agli angeli. In ogni caso poiché parla di creature spirituali (e intellettuali) l'estensione non è del tutto indebita. D'altronde questa associazione tra le creature intellettuali senza corpo e l'uomo operata da Tommaso risulta un'allusione per ciò che rimane come problema aperto: la derivazione dello stato escatologico dell'uomo da quello dell'angelo e dunque l'assimilazione ancora troppo stretta dell'essere umano ad una creatura non-corporea. Derivazione che diviene manifesta ed operante proprio e soltanto nello stato escatologico, in quanto Tommaso concepisce la conoscenza umana in maniera radicale come conoscenza dell'uomo, cioé di un essere che è *compositum ex anima et corpore*.

3 - Aristotele non immagina una vita senza amicizia con dei pari, al contrario della concezione di Dio che emerge dalle sue opere. La centralità dell'amicizia per l'etica aristotelica emerge anche soltanto dall'ampio spazio che le dedica in entrambe le sue *Etiche* (*Nicomachea* ed *Eudemia*), due capitoli su dieci nella Nicomachea, uno su otto nell'Eudemia. Per queste e altre considerazioni cf. M. Zanatta, *Introduzione*, in Aristotele, *Etica Eudemia*, tr. it. di M. Zanatta, BUR, Milano 2012, p. 201 ss.

riporta alcun parallelo. Il testo fa trasparire però, in alcuni punti e nel suo procedere, innanzitutto nella sua stessa esistenza, delle tensioni che sembrano portare oltre il senso espresso e immediatamente comprensibile. In particolare due punti lo evidenziano:

- per prima l'espressione già citata per cui gli amici servono al *bene esse* della felicità: cosa si intende con questa espressione, a cosa si allude? Una riflessione ontologico-metafisica conduce oltre l'interpretazione del suo significato espressa dal calco "benessere": un'aggiunta gradevole e nulla più;
- per seconda, teologicamente pregnissima, la risposta alla terza obiezione, che riprende le fondamentali coordinate bibliche (e polari) dell'*amor Dei et proximi* e richiama la ripresa sistematica della riflessione sui misteri di Cristo.

Un brevissimo inquadramento di questo articolo nella questione propria e nelle precedenti servirà a preparare il terreno alla delineazione di questa tensione superante la stessa "dottrina" espressa del *Doctor Communis* nei suoi due punti.

2. Il *bene esse*

2.1 Contestualizzazione

Le prime tre questioni sono dedicate: al fine ultimo, se ve ne sia uno, se ve ne sia più d'uno, se sia di tutti gli uomini e di tutte le creature (prima questione); alla felicità come conseguimento del fine: in quali realtà (non) consista (seconda questione); alla determinazione di cosa sia la felicità (terza questione) e cosa sia richiesto per la felicità – la quarta questione. Nel ricercare cosa sia la felicità Tommaso procede convergendo nella determinazione di ciò in cui consiste la felicità e di ciò per cui tale realtà è raggiunta o fatta propria[4]. Tale distinzione è costantemente ripresa nella questione successiva, la quarta, nella quale le realtà, quelle di cui si discute se siano richieste per la felicità, spesso sono ricondotte all'uno o all'altro dei due aspetti per dirimerne l'effettiva "necessità". In particolare, poiché

4 - Distinzione che Tommaso introduce, sulla scorta di Aristotele in ST, I-II, q. 1, a. 8: «Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 2 Physic. et in 5 Metaphys., finis dupliciter dicitur, scilicet *cuius*, et *quo*: idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei» – «Rispondo: Come dice il Filosofo nella *Fisica* e nella *Metafisica*, il fine si dice in due sensi, cioè fine come realtà *di cui (cuius)* si gode, e fine come l'atto *con cui (quo)* si gode: vale a dire la stessa realtà nella quale si trova l'essenza del bene, e il fare esperienza, ovvero il conseguimento di tale realtà».

per Tommaso solo (la visione di) Dio è la realtà in cui l'essere umano trova la propria felicità e che ricerca come fine ultimo, ogni volta che un qualunque bene o realtà si propone come necessario alla felicità esso è dichiarato inabile costitutivamente a rientrare nell'orizzonte incommensurabile della *res* "di cui il cuore umano non può desiderare nulla di maggiore". Di conseguenza a rimanere come unico spazio predeterminato e discriminante delle realtà richieste per la felicità è quello costituito dall'atto di ricezione e conseguimento di quella realtà. Ovvero dalla struttura dell'atto umano della visione assieme a tutte le dimensioni dell'uomo coinvolte[5] e da ciò che prepara, consegue o è concomitante (in modo necessario) a questo stesso atto. Perciò ad esempio il godimento (*delectatio*) è concomitante all'atto della visione (ST, I-II, q. 4, a. 1), così come la rettitudine della volontà è concomitante e antecedente (in maniera necessaria) la visione di Dio (ST, I-II, q. 4, a. 4). Il corpo invece, e non è casuale accennarvi, di per sé non sarebbe richiesto per la felicità. Infatti l'atto di congiunzione con Dio è intellettuale e dunque, dato che Dio non si conosce per astrazione, percezione e sensibilità sono inutili e di conseguenza il corpo ed i sensi non sono necessari. Il corpo è necessario però per il *bene esse* dell'uomo la cui anima è perfetta nella sua natura solo con il corpo proprio, di cui permane un desiderio anche nella condizione escatologica (ST, I-II, q. 4, a. 5)[6].

2.2 Felicità, autarchia e amicizia

Questo passo indietro permette di comprendere meglio la risposta di Tommaso nell'articolo messo sotto la lente di osservazione. Se gli amici, amici umani, non sono Dio – e che non lo siano Tommaso lo dà ovviamente per acquisito –, allora non possono concorrere a comporre la realtà il cui attingimento e godimento rende felice l'uomo, allora l'unico spazio in cui gli amici possono entrare nelle realtà richieste alla felicità è quello che consiste nell'atto della visione di Dio. L'atto in cui consiste la felicità umana è un atto dell'intelletto principalmente – pur coinvolgendo e pervadendo ogni altra dimensione. È perciò un atto di un singolo che coinvolge

5 - Con l'ammissione del corpo, anche se con le resistenze, per così dire, cui accennavamo prima. Sebbene su questo punto come su altri (l'apprendimento effettivo di Gesù) Tommaso spicchi tra i contemporanei, la fama di solitario difensore dell'interezza dell'umano è forse esagerata: anche Bonaventura è chiaro (forse di più) sulla necessità del corpo nella condizione escatologica: cf. H.U. Von Balthasar, *Stili ecclesiastici. Gloria 2*, tr. it. M. Fiorillo, Jaca Book, Milano 2018, pp. 285-289, pp. 324-325 (nell'ultima sezione dedicata a Bonaventura); in senso più sistematico sulla concezione dell'anima di Bonaventura e del suo rapporto col corpo cf. E. Gilson, *La filosofia di San Bonaventura*, tr. it. C. Marabellli, Jaca Book, Milano 2017, pp. 293-315 (in particolare pp. 305-307).

6 - Qui Tommaso cita Agostino per questo desiderio del corpo, sempre il *De Genesi ad litteram*, libro 12 capitolo 35. Ritorna questo sintagma di *bene esse*, che a breve andrà discusso.

la realtà in cui termina, pienezza senza mancanza e, come atto, tutto quanto è proprio. Di per sé a quest'atto serve tutto (o quasi) l'uomo singolo con le sue facoltà, ma non serve nulla di esteriore e, perciò, neanche dei compagni o amici[7]. L'impostazione aristotelica richiede a questo punto di spiegare come e in che senso l'uomo felice possa aver bisogno di compagni, pur essendo l'autarchia una delle caratteristiche del saggio, e pur essendo l'amicizia considerata uno dei beni più degni della vita umana[8]. Seppur per Tommaso essere a sé principio della propria felicità è fondamentale, tuttavia – poiché la felicità consiste in un'azione o agire – allora gli amici possono essere utili per agire bene insieme o operandosi del bene vicendevolmente[9].

La soluzione tommasiana tuttavia non è l'ultima risposta, perché un'altra distinzione trasversale incombe – oltre quella tra realtà e atto costitutivi della felicità – ovvero quella tra la felicità imperfetta *in via*, nel cammino di questa vita, e quella perfetta della beatitudine "dopo la morte" cioé nello stato escatologico[10]. Qui Tom-

7 - Qui Tommaso non fa che riprendere la trattazione aristotelica dell'amicizia, che lo Stagirita espone in entrambe le sue etiche diffusamente. Nell'*Etica Nicomachea* nei libri VIII e IX, nell'*Etica Eudemia* nel libro VII. Il problema dell'autarchia è discusso ivi nel libro IX, 9 e VII, 12 (*Nicomachea* ed *Eudemia* rispettivamente). Tommaso conosceva estremamente bene l'etica aristotelica avendo commentato l'*Etica Nicomachea*. Per il commento di Tommaso al capitolo nono del IX libro della *Nicomachea* cf. "Sententia libri Ethicorum", liber 9 lectio 10; per le questioni della *Summa* legate all'amicizia cf. ST, I-II, qq. 26-28 e ST, II-II, qq. 23-26, su amore e carità, ma entrambe concernenti l'amicizia. Sull'amicizia in Tommaso cf. J. McEvoy, *Amitié, attirance et amour chez S. Thomas d'Aquin*, in «Revue Philosophique de Louvain», Quatrième série, n. 91 (1993), pp. 383-408; I. Sciuto, *Amore e amicizia nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, in C. Vigna (ed.), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 285-304.

8 - Aristotele considera sempre con molto rispetto ciò che fa parte degli *endoxa* cioè delle opinioni pregresse, comuni. Tutti o quasi ritengono gli amici preziosi per la vita e questa opinione è da tenere in serio conto. Anche ritenendo in maniera un poco filistea gli amici un bene esteriore (come denaro, cibo, case etc.) va tenuto conto che Aristotele ritiene che una quantità adeguata, potremmo dire sobria, di questi beni sia necessaria al saggio per essere felice. L'idea di un San Francesco e della perfetta letizia sono estranee a questa prospettiva tutta greca – e in ogni caso anche in un contesto cristiano si presentano come una santa follia.

9 - Aristotele nell'*Etica Eudemia* al VII libro, capitolo 12 aggiunge l'interessante considerazione per cui conoscere, percepire e vivere sono beni per sé che il saggio possiede più e meglio se conosce e percepisce l'amico (virtuoso) e con l'amico, e se vive con l'amico.

10 - Tommaso la introduce precedentemente: ST, I-II, q. 3, a. 2, ad 4. Uso anche qui la coppia di termini felicità / beatitudine, in questo momento comoda per introdurre la differenza, ma poi userò preferibilmente il termine felicità contestualizzandone l'applicazione. Tommaso effettivamente parla, nel nostro articolo, di *felicitas imperfecta* per la prima e di *perfecta beatitudo* per la seconda. Negli altri passi, invece, utilizza il termine *beatitudo* sia per la felicità della vita presente sia per quella della vita futura. Per questo motivo condivido la scelta di Galeazzi di tradurre prevalentemente *beatitudo* con felicità. Lo studioso fa eccezione a questa regola quando il contesto indica chiaramente che *beatitudo* è usata per «la felicità perfetta della vita ultraterrena»: in quei casi traduce con beatitudine. Galeazzi espone questa scelta in U.

maso non può più seguire Aristotele che nei suoi trattati non ha idea di un altro stato in maniera simile al cristianesimo. Data la felicità perfetta attraverso la morte nell'unione con Dio a Tommaso si richiede di pensare la nuova condizione dell'uomo nello stato escatologico[11]. La riflessione sulla condizione umana nello stato definitivo ovviamente non è qui esplicitamente messa a tema, ma Tommaso la tiene ben in vista ed essa emerge, sia sottotraccia sia attraverso le soluzioni a questo problema determinato. Esse infatti sono quelle che sono precisamente in dipendenza dalla messa a fuoco tommasiana dello stato dell'uomo dopo la morte.

Tommaso pensa essenzialmente l'uomo dopo la morte come un'anima separata. Tale condizione è impensabile – nel senso di un'esperienza diretta attinta nelle sue dimensioni essenziali in prima persona. Essa va tuttavia pensata per determinare in qualche modo il modo in cui l'uomo si unisce a Dio. In piena coerenza con l'idea dell'uomo come anima separata l'unico modo per dire qualcosa è pensare l'uomo in analogia con la condizione angelica, costitutivamente intelligenza pura senza corpo. In questa maniera si attua soltanto uno spostamento del problema – ancorché indicativo. Anche per gli angeli vale che, riguardo al loro specifico modo di essere, non si può dare né conoscenza astrattiva sulla base della percezione, né auto-coscienza per mezzo della riflessione, bensì soltanto una de-duzione metafisico-analogica e psicologico-analogica. Viene perciò messa in opera una determina-

---

Galeazzi, *Saggio introduttivo*, in T. d'Aquino, *La felicità*, cit., pp. 141-142. A mio parere la scelta di uno stesso termine per due condizioni distinte esprime, tramite la equivocità / omonimia, la continuità e analogia tra le due condizioni, continuità che la traduzione deve esprimere anche più della distinzione. Infatti Galeazzi: «traducendo perlopiù *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 la felicità perfetta e quella imperfetta, giacché quest'ultima è una certa partecipazione della prima» (*ibid.*, p. 142).

11 - Intendo qui per "escatologico" la condizione umana dopo il passaggio della morte e perciò il suo stato definitivo. In questo contesto la riflessione tommasiana può esser detta escatologica in un senso relativamente moderno in quanto esercizio della ragione teologica sull'incontro tra desiderio dell'umano e compimento teologico. Ciò che corrisponde invece a quello che sarebbe diventato il trattato sui Novissimi lo troviamo altrove (in fine del libro IV della *Contra Gentiles* e, ma non suo, nel *Supplementum* alla *Summa Theologiae*). Per una discussione introduttiva sull'escatologia cf. G. Moioli, *Escatologia* in L. Pacomio (edd.), *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 2, Marietti, Torino 1977, pp. 94-101; A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, tr. it. di F. Coppellotti, Claudiana Paideia, Torino 2019, pp. 315-356 e pp. 470-550 sul sorgere della considerazione dell'escatologia biblica e sull'escatologia conseguente; W.G. Kümmel, *Il Nuovo Testamento. Storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario*, tr. it. di V. Benassi e L. Tosti, EDB, Bologna 2010, pp. 328-356; R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 2007[6] (1992), pp. 271-296 e 297-320 per i riverberi del recupero dell'escatologia come teologie della storia e della speranza. Per una importante discussione sull'escatologia come centro del problema del cristianesimo cf. il classico J. Ratzinger, *Escatologia. Morte e vita eterna*, tr. it. di S. Ubbiali, Cittadella Editrice, Assisi 2008, pp. 17-75. Qui Tommaso e ciò che si può ricavare da lui in questo contesto rimane del tutto al di qua di ogni critica di antropomorfismo mitologizzante o cosmologizzazione reificante.

zione della condizione angelica e quindi umano-escatologica sulla base di una *via remotionis* che è toglimento dei limiti intrinseci alla conoscenza umana, limiti che derivano sostanzialmente dall'unione col corpo. L'uomo conosce: per astrazione a partire dalla sensazione e percezione, da dove ricava le forme per cui e in cui conosce i singolari; per via di ragionamento concatenando le conoscenze a causa dell'insufficienza dell'intuito. Di conseguenza l'angelo riuscirà a comprendere ed abbracciare tutto ciò che consegue dai princìpi primi del conoscere in sé intuiti e non ricaverà le specie dai sensi, ma le possederà per se connaturalmente nel proprio intelletto[12]. La condizione umana dopo la morte è, ma solo in qualche modo, paragonabile a quella dell'angelo nella misura in cui non ha più alcun legame con le specie sensibili, che non può più acquisire dai sensi, ma che non ha innate, rimanendo comunque limitato nella capacità intuitiva. Questa condizione oserei dire quasi di deprivazione postula inevitabilmente la totale inutilità di una relazione amicale costitutiva di un atto intellettuale che, in quanto atto di una creatura ora a-cosmica, non è più inserito in una comunanza con il mondo e in una società con altri esseri intellettuali-razionali come lui. L'isolamento dell'atto della visione di Dio si accentua se si pensa che quest'atto che eccede ogni capacità di ogni spirito creato avviene per grazia e sorpassa non solo ogni rapporto del singolo con il mondo, ma pure ogni sua possibilità intrinseca[13].

12 - Per queste considerazioni cf. S. Th. I, q. 55 a. 2 e q. 58 a. 3.

13 - Nel senso preciso per cui l'atto della visione di Dio non è in proprio all'uomo né a creatura alcuna (ST, I-II, q. 5 a. 5-6; SCG, l. III, cc. 52-53 e 147), mentre Tommaso mantiene fermi: -che la luce con cui l'uomo conosce proviene da lui – pur come partecipazione e dono – ovvero da quell'intelletto agente che è possesso di ognuno; -che l'uomo è *capax Dei* e perciò l'unione con Dio è fine ultimo e felicità dell'uomo tutto intero, senza separazione tra le condizioni vita terrena / stato escatologico e, soprattutto, natura / soprannatura. Per quest'ultimo problema cf. il classico H. De Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, tr. it. di G. Benedetti, Jaca Book, Milano 2017; Id., *La rivelazione divina e il senso dell'uomo. Commento alle Costituzioni conciliari Dei Verbum e Gaudium et spes*, tr. it. di S. Bertoldi e V. Pagani, Jaca Book, Milano 2017, pp. 197-290 (il commento alla Gaudium et spes). Molto utile anche H.U. Von Balthasar, *Il tutto nel frammento*, tr. it. di L. e P. Sequeri, Jaca Book, Milano 1990, pp. 75-90 (parte II capitolo IV) che mette a fuoco la dialettica tra la chiusura dell'uomo sul senso auto-elaborato e auto-costruito e l'apertura all'auto-comprensione che gli deriva dalla fede nel dialogo con Dio come drammatica di resistenza stessa all'irruzione del Figlio nella storia. Per l'intelletto agente come proprio dell'anima umana: ST, I, q. 84 a. 5, QDV q. 8 a. 7 ad 13, q. 10 a. 6 ad 6 (testi nei quali si piega la teoria dell'illuminazione ad una partecipazione dell'intelletto della verità eterna), SCG I. II cc 76-78, ma anche il *De Unitate intellectus contra averroistas* e, sopra tutti chiaro in relazione alla teoria agostiniana dell'illuminazione la *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* a. 10 ad 8; per una presentazione più sistematica E. Gilson, *Le Thomisme*, Vrin, Paris, 1989, 6 (1919), pp. 271-280; S.V. Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari 1990[4] (1973), pp. 104-108; R. Imbach - A. Oliva, *La philosophie de Thomas d'Aquin. Repères*, Vrin, Paris 2016, pp. 42-50 specialmente pp. 43-44.

La coerenza del procedere tommasiano si fonda su un passaggio implicito, un tuziorismo convergente, dogmatico e teologico-speculativo si potrebbe dire. Nel pensare la condizione escatologica Tommaso assume come dato dogmatico l'esistenza del cosiddetto stato intermedio e quindi "difende" la possibilità reale della felicità (beatitudine) anche "prima" della resurrezione finale. Ciò comporta per lui affermare la possibilità della visione di Dio da parte dell'uomo senza corpo (come "anima separata")[14]. Di conseguenza, nonostante le difficoltà di questo stato, delle sue condizioni e conseguenze, difendere la possibilità della felicità da parte di un essere rimasto a metà (*persona dimidiata*) risulta una via dogmaticamente e speculativamente più sicura, in quanto mantiene lo stato intermedio e la sufficienza della visione di Dio per la felicità. Tuttavia ciò significa modellare la concezione escatologica su di una condizione impensabile e ibrida (per così dire):

- impensabile precisamente data l'impostazione che con estrema sicurezza eleva l'antropologia unitaria (o uni-duale) di Tommaso al di sopra di tanta parte della tradizione teologica, impostazione che rende difficoltoso non tanto affermare lo stadio intermedio quanto modellare l'*eschaton* su una condizione ancora imperfetta – tanto più che l'*eschaton* è il perfetto e il compiuto, e perciò modellare il perfetto e compiuto sull'imperfetto e incompiuto;
- ibrida perché intende l'antropologico in questo stato come "qualcosa" a metà tra l'umano e l'angelico, in realtà né l'uno né l'altro, perché l'angelo non è né a-cosmico né isolato quanto lo diventa l'uomo a metà della stadio separato[15].

---

14 - In un certo senso questa difesa comporta per lui una parziale forzatura antropologico-metafisica dal momento che l'uomo è *una* sostanza di cui l'anima è la forma diversamente dalle correnti teologiche a lui contemporanee che attribuivano all'anima (sola) la qualifica di sostanza: «non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona: sed quae habet completam natura speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae», ST, I, q. 75 a. 4 ad 2 («non qualunque sostanza particolare è un sussistente o una persona: ma solo quella che ha la natura completa della specie. Per cui una mano o un piede non può dirsi ipostasi o persona», traduzione mia); cf. anche CSS, l. III, d. 5 q. 3 a. 2 (la domanda espressa sull'essere persona della sola anima) e d. 22 q. 1 a. 1 (a partire dal problema della determinazione di Cristo come uomo nel sepolcro). Per Tommaso rimane possibile questa torsione in quanto l'anima umana è una forma non risolta totalmente nel corpo e nei suoi organi e perciò come l'uomo esercita alcuni atti attraverso l'anima senza contributi organici così l'essere dell'uomo gli deriva dall'anima ed essa è perciò capace di esistere anche dopo la separazione del composto (morte): ST, I, q. 75 a. 2, SCG l. II cc. 79-81, QDP q. 3 a. 9 e a. 11. Sull'antropologia tommasiana cf. E. Gilson, *Le Thomisme*, op. cit., pp. 241-254 e S.V. Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 80-110.

15 - In questo senso pur non trovando fondamento trovano occasione le pagine polemiche dell'angelologia della trilogia fantasy "Quelle oscure materie", contraltare ideologico che Philipp Pulman scrive contro il fantasy cristiano e cristologico di Clive Staples Lewis ("*Quell'orribile forza*" in particolare e i due

Anche senza rifiutare lo stadio intermedio tagliandone gordianamente il nodo (resurrezione nella morte etc.) pensare l'escatologico, cioé il definitivo, il compiuto, sulla base di ciò che comunque è intermedio, appare in maniera chiara come un limite. In entrambi i casi si ottiene un uomo pensato senza corpo né mondo né comunità.

Tornando ora, circolarmente, sulla soluzione tommasiana se ne può comprendere la posta in gioco. Si conceda l'impostazione della felicità come visione di Dio[16]. Pensando l'uomo nell'escatologico come anima separata lo si pensa senza corpo, né mondo e perciò senza né radici né storia. Di conseguenza anche gli amici, aiuto e riflesso dell'agire bene, non sono richiesti per la composizione della felicità – non essenzialmente, ma solo come completamento perfettivo, come *bene esse*.

2.3 Il bene esse*: relativizzazione di un nuovo percorso, motivi e moventi*

Gli amici servono al bene esse della felicità, come il corpo. Galeazzi traduce bene esse con benessere, intendendo «benessere non nel senso di floridezza economica, ma nel senso di piena realizzazione delle potenzialità della natura specifica di un dato essere»[17]. Di per sé se intendessimo 'benessere' secondo questo senso saremmo condotti a ritenere in qualche misura sia il corpo che gli amici essenziali alla felicità. Tuttavia la stessa traduzione nel passo che stiamo analizzando è motivata dicendo che gli amici non sono né essenziali né necessari per la felicità perfetta, e così vale allo stesso modo per il passo sulla necessità del corpo. Questa direzione è rafforzata dal fatto che 'benessere' nell'uso comune indica una condizione di gradevolezza soggettiva e di sicurezza nell'accesso a beni e strumenti che

romanzi precedenti della trilogia). Lì gli angeli sono "spiriti" nel senso di esseri umani morti che, rifiutando il felice annichilimento, si condannano ad una esistenza di ombre senza capacità di azione o godimento corporale.

16 - Secondo la *vulgata* del suo intellettualismo, che è innegabile, ma che comporta in ogni caso una circolarità delle funzioni dell'umano – amore (volontà), visione (intelletto) e la ridondanza sulla sensibilità (in posizione certamente defilata). Sul tema cf. il classico P. Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, Félix Alcan, Paris 1908; per una difesa della circolarità per cui «sembra così possibile riscontrare una dottrina della *sinergia originaria* e della *compenetrazione reciproca* di intelletto e volontà» cf. G.S. Lodovici, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 110-122, qui p. 115.

17 - U. Galeazzi, *Saggio introduttivo e commento*, in Tommaso d'Aquino, *La felicità*, cit., p. 434 nota 181. La nota è esplicativa formalmente della comparsa del sintagma nella traduzione in ST, I, q. 4, a. 5 co., laddove parla del corpo. Per osservare la determinazione del senso in base al contesto si farà riferimento a questo articolo: nel nostro, sull'amicizia, viene solo ripreso il sintagma (e la traduzione) senza più discussione (della traduzione) o esplicazione.

la garantiscono con un'implicazione di superfluità rispetto alle azioni ed esperienze concrete vissute.

Il riferimento al *bonum* (*bene*) però ci avverte del fatto che una relativizzazione leggera del sintagma non è possibile. Il trascendentale del bene indica l'essere in quanto oggetto dell'appetito intellettuale che è la volontà, del desiderio, in quanto ciò a cui si tende è compiuto e perfetto. Parlare della realtà della felicità e della sua fruizione coinvolge precisamente la dinamica tendenziale attivata da questa trasversale *facies* dell'essere. Precisamente nella discussione della realtà dell'adempimento escatologico di questa tensione il bene *esse* non può essere facilmente derubricato a orpello o decorazione dell'uomo coinvolto nel rapporto e del rapporto stesso. Neanche se è Tommaso stesso a correggere il tiro sia nella soluzione che nelle motivazioni. Queste considerazioni nascono quasi naturalmente rispetto ad un sintagma che poteva essere tranquillamente evitato se si voleva semplicemente risolvere il suo senso come il sovraggiunto del superfluo.

Ecco quindi che la tensione interpretativa che può esser fatta emergere nella traduzione non è una tensione costruita soltanto dal lato dell'interprete – anche se Galeazzi sembra suggerire una certa ovvietà del senso del sintagma nel testo tommasiano. Ovvietà affatto contestabile, come si è visto, ma che richiede la discussione del fondamento che essa ha nel testo. Infatti dal fatto che il corpo e l'amicizia sono ritenuti non necessari alla felicità, ma soltanto qualcosa di perfettivo indiretto (corpo e natura dell'anima) o concomitante (amicizia) emerge effettivamente che il sintagma *bene esse* deve esprimere una realtà non coinvolta in maniera necessaria. Infatti il *bene esse* del corpo viene descritto con un'analogia: «Alio modo requiritur ad perfectionem rei quod pertinet ad *bene esse* eius: sicut pulchritudo corporis, et velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis»[18]. Questa analogia se conferma in parte l'intensità cardinale del sintagma nel definire un ruolo di perfezionamento, dall'altro lato ne conferma il confino all'ambito di ciò che è superfluo ed inessenziale.

Poco dopo però ritorna più chiaramente l'ambiguità, quando si trova scritto: «Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quanto anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam operationem in qua felicitas consistit»[19]. Il ruolo del corpo viene correttamente riportato alla perfezione della natura dell'anima, che rende più perfetta l'operazione che qui è l'attingimento della visione di Dio

---

18 - «In un altro modo si richiede per la perfezione di una realtà ciò che completa il suo *benessere*: come la bellezza del corpo e la prontezza dell'ingegno appartengono alla perfezione dell'uomo» (corsivi miei): ST, I-II, q. 5, a. 4 co., Tommaso d'Aquino, *La felicità*, cit., p. 331.

19 - «Poiché, dunque, l'operazione dipende dalla natura di una realtà, quanto più l'anima sarà perfetta nella sua natura, tanto più perfettamente avrà la propria operazione, in cui consiste la felicità»: ST, I-II, q. 5, a. 4 co., Tommaso d'Aquino, *La felicità*, cit., p. 331.

e il correlativo godimento. Infatti a seguire nello stesso luogo Tommaso introduce un passo di Agostino dal "De Genesi ad litteram" nel quale Agostino chiedendosi se i defunti (senza corpo) possano vedere Dio, egli risponde che non lo possono *come gli angeli* in quanto, anche[20], rimane un desiderio di governare il corpo. Ora, se il paragone precedente conduce il senso perfettivo del sintagma *bene esse* entro un ambito "superfluo" perché inessenziale[21], questo passo riporta *bene esse* al senso perfettivo forte di ciò che compete alla natura di un essere in senso essenziale, ciò che ci riporta alle considerazioni sul trascendentale del *bonum*. Ciò che è detto del corpo come *bene esse* della felicità dell'uomo vale, analogicamente, per l'amicizia, con qualche minore ragione, per quanto appare ora, perché l'amicizia non è parte della natura umana del singolo né della visione di Dio[22].

La tensione di Tommaso verso i superamenti dei limiti espressi dalle sue soluzioni mi pare nel complesso evidente. Soluzioni che ammettono risposta positiva al ruolo di corpo e amicizia, ma solo nel senso determinato dal sintagma *bene esse* con le tensioni viste. Tensioni di cui dispiegare i presupposti e le condizioni, per comprenderne meglio il senso. La visione dell'uomo profondamente unitario e uniduale spinge Tommaso ad ammettere come intrinsecamente necessari il corpo e, nel conseguente legame con l'inserimento in una storia e in un mondo, gli amici. A frenare sono però due presupposti limitanti, corroboranti la conclusione del paragrafo precedente.

Primo l'adesione convinta e consapevole ad un modello ontologico-metafisico dell'antropologico e del teologico tipicamente e genericamente greci, che, seguiti con coerenza, spingono verso le soluzioni limitate osservate. Nonostante il preponderante aristotelismo tommasiano nella questione dell'anima Tommaso assume il peso e le ragioni della tradizione platonica e neoplatonica fondative dell'immortalità dell'anima. Il passo dal terzo libro del "De anima" su cui si costruisce la possi-

20 - "Anche": perché oltre al desiderio di unirsi al corpo rimane una *latentiore causa*, un motivo più nascosto.

21 - In probabile legame con la questione della maggiore o minore felicità dei beati nello stato escatologico, che per Tommaso è ammissibile sulla base della maggiore o minore buona disposizione soggettiva al fine ultimo – mentre la realtà che costituisce la felicità è la stessa per tutti. Cf. ST, I-II, q. 5 a. 2.

22 - Altrove Tommaso è più chiaro sulla necessità del corpo per avere la natura perfetta e completa: «Cum autem animae et corporis naturalis sit unio, et substantialis, non accidentalis, non potest esse quod natura animae sit perfecta, nisi sit corpori coniuncta; et ideo anima separata a corpore, non potest ultimam perfectionem beatitudinis obtinere» («Ora poiché l'unione tra l'anima e il corpo è naturale e sostanziale, non accidentale, non può essere che la natura dell'anima sia perfetta, se non unita al corpo; e perciò l'anima separata dal corpo non può ottenere l'ultima perfezione della beatitudine»): QDP, q. 5 a. 10. Ciò non dimostra tanto un'incoerenza, ma appunto la difficoltà di riconsiderare le implicazioni della correzione strutturale che la rivelazione cristiana impone all'antropologia di derivazione greca – pur filtrata da secoli di "decantazione".

bilità di un'immortalità anche dell'anima-forma del corpo dell'uomo è un tratto geniale e convincente della speculazione tommasiana, ma non lascia strumenti per la determinazione dello stato escatologico dell'uomo. Per questo le oscillazioni, per esempio quando in ST, I-II, q. 5, a. 4 co. Tommaso parla di natura dell'anima invece di natura dell'uomo (o della persona umana).

Per secondo invece il limite della considerazione escatologica modellata sullo stato intermedio, che costringe ad una considerazione del compimento dell'essere umano o mutilata o in cui la completezza è indicata come un sovraggiunto superfluo. Limite facilitato dall'apofasia concettuale ed esperienziale della indicibile compiutezza dell'escatologico. Come superarla senza cadere nel fantastico, ma senza limitare la ricchezza dell'escatologico della rivelazione cristiana?

3. Supposto il prossimo: risposta ad un'obiezioncella

3.1 Obiezione e risposta: amicizia, carità, amore di Dio e del prossimo; affossare o scavare uno spazio e disegnare una forma

La soluzione di Tommaso su amicizia e felicità nell'ottavo articolo genera una risposta ad un'obiezione che in realtà supera, come si diceva, in pregnanza teologica l'impostazione della soluzione. Riporto obiezione e risposta per comodità:

> Praeterea, caritas in beatitudine perficitur. Sed caritas se extendit ad dilectionem Dei et proximi. Ergo videtur quod ad beatitudinem requiratur societas amicorum […]. Ad tertium dicendum quod perfectio caritatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret. Sed supposito proximo, sequitur dilectio eius ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitiam ad beatitudinem perfectam[23].

L'obiezione pone un principio incontestato: nella felicità si compie e perfeziona l'amore o *caritas*. Qui in questo passo è presente un'ispirazione biblica diretta e consistente, che tocca il centro del cristianesimo: la permanenza della *caritas*

23 - «Inoltre, nella beatitudine la carità è condotta a perfezione. Ma la carità comprende l'amore di Dio e del prossimo. Dunque sembra che per la beatitudine si richieda la compagnia degli amici […]. È essenziale per la felicità la perfezione della carità, in quanto amore verso Dio, ma non in quanto amore verso il prossimo. Per cui se ci fosse una sola anima ammessa a godere Dio, sarebbe beata, pur non avendo il prossimo da amare. Ma, supposto il prossimo, l'amore verso di esso scaturisce dal perfetto amore verso Dio. Onde l'amicizia si pone quasi come un elemento concomitante della perfetta felicità»: ST, I-II, q. 4. a. 8, terza obiezione e ad 3, Tommaso d'Aquino, *La felicità*, cit., pp. 348-353.

nell'eschaton (*1Cor* 13), il duplice comandamento (attestato in entrambi i testamenti: *Mc* 12,28-34 e paralleli con i richiami veterotestamentari), il riferimento alla natura di Dio (*1Gv* 4)[24]. La duplice dimensione dell'agape richiede il suo compimento in Dio come nel prossimo, secondo l'obiezione. Tommaso risponde in due momenti:

1. la perfezione della carità è richiesta solo nell'affetto verso Dio, non verso il prossimo;
2. ma qualora ci fosse un prossimo, allora dall'affetto verso Dio scaturisce, *quasi* concomitante, l'affetto verso il prossimo, compiendo così la carità.

La (1) stupisce quasi per la sua brutalità: non è detto il motivo, considerato forse adeguatamente detto nella *solutio*, per il quale si lascia monco un riferimento che la Scrittura non lascia mai senza la compagnia del riferimento al prossimo. Probabilmente la coerenza dottrinale-speculativa richiede che l'*efficentia* del Dio visto e amato sia al riparo da ogni incompletezza, mentre la Scrittura è interpretata come corpo *in via* della teologia.

La (2) di per sé sembra accogliere la fondatezza dell'obiezione: infatti l'affetto verso il prossimo scaturisce quasi senza scarto dall'affetto verso il Dio, purché ci sia un prossimo (da amare). Ora il prossimo si dà, è un fatto, per cui l'obiettante ha obiettato bene, ma l'accoglimento positivo è sospeso a quel *supposito* che è un fatto che sembra indipendente dalle realtà in gioco – l'uomo, Dio, l'escatologico[25].

È estremamente rilevante che Tommaso inserisca questa "suppositiva" che lascia aperti gli sviluppi della riflessione – che qualità teologica e antropologica e ontologica ha il fatto dell'esistenza del prossimo? Un semplice accoglimento dell'obiezione sulla base della doverosità nella quale è inserita la coppia dell'amore di Dio e del prossimo avrebbe chiuso ogni riflessione ontologica: l'amore del prossi-

24 - I passi sono saggi che esemplificano quello che non è *un* tema del cristianesimo, ma il suo centro. Nell'ambito della riflessione teologica, rapsodicamente: A. von Harnack, *L'essenza del cristianesimo*, tr. it. di G. Bonola, Queriniana Brescia 2003, pp. 110-113; H.U. von Balthasar, *Solo l'amore è credibile*, tr. it. di M. Rettori, Borla, Roma 2006; Benedetto XVI, *Deus Caritas est*, LEV, Roma 2006. Esempi che manifestano, per questa convinzione sull'amore centro del cristianesimo, l'universalità – fino all'equivocità: si passa dall'amore-etica-interiorità che unisce morale e religione all'amore testimonianza assoluta dell'Incarnazione alla dimensione di compimento dell'eros e alle sue dimensioni sociali.

25 - Oltre al fatto che Tommaso dice che l'affetto verso il prossimo scaturisce *quasi concomitanter*. Il *quasi* sembra voler salvare la pertinenza della *solutio*, senza di esso la risposta precedente non potrebbe relativizzare l'amicizia come non essenziale.

mo vale per il comando e tanto basta[26]. Pure il semplice rifiuto dell'obiezione con ribadimento della *solutio* – l'amore è accessorio – avrebbe potuto suscitare una reazione polemica, ma non favorire una meditazione ulteriore.

3.2 Farsi prossimo: uno di noi nella Trinità

La supposizione del prossimo introdotta da Tommaso richiede ora di verificare il senso di questa supposizione e il tipo di rapporto che si viene a creare tra i poli dell'escatologico. Il prossimo c'è, e questo è un fatto, che può trovare fondazione e senso in tre modi.

1. Per via di attestazione: si dà il prossimo nel mondo, per cui il prossimo c'è (si spera, per tutti, ci sia anche nell'*eschaton*). Qui il prossimo non è ancora rigorosamente tale, ma è ancora il puro altro senza apparente qualità tale da legare il singolo ad esso, se non come un fatto, ma senza garantirne il valore e l'affetto[27]. È però già una prima irruzione dell'altro, che richiede di esser prossimo.
2. Per via teologico-creazionistica: l'uomo è creato al plurale e il legame con l'origine comune introduce in una relazione di prossimità. Relazione di prossimità che vede dipendere la sua qualità dal modo in cui l'origine e il rapporto con l'origine sono intesi. Il dio orologiaio del deismo ad esempio pone in una relazione estrinseca gli altri che si incontrano e la loro relazione di prossimità, tendenzialmente anaffettiva[28] – e fa sostanzialmente ricadere nell'ambiguità del livello precedente. Il Dio del-

---

26 - È la prospettiva di Kierkegaard ne *Gli atti dell'amore*: «Solo quando è dovere, solo allora l'amore è assicurato in eterno da ogni mutamento, in eterno liberato in beata indipendenza, in eterno felicemente assicurato contro la disperazione» (S. Kierkegaard, *Gli atti dell'amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi*, tr. it. di U. Regina Morcelliana, Brescia 2009, p. 49). Le linee che si dipartono da qui confermano quanto affermato: Barth e il rifiuto dell'*analogia entis* / ontologia in teologia.

27 - Qui si inseriscono le riflessioni di Husserl sulla intersoggettività, ad esempio – *Meditazioni cartesiane*, V meditazione, e *La crisi delle scienze europee*. Ma anche, in un senso che vuole stabilizzare l'indicibile esigenza dell'altro che deve esser prossimo, quelle di Lèvinas. Cf. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, tr. it. di A. Altobrando, Orthotes, Napoli-Salerno 2017; Id., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di Enrico Filippini, Il Saggiatore, Milano 2008, pp. 205-213 (§§ 53-54) in particolare; E. Lévinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, tr. it. di A. Moscato, Il Nuovo Melangolo, 1998; E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, LGF, Paris 2008.

28 - Sulla necessità di una "deontologia del fondamento" e sulle questioni radicali sottese e implicate rimando, in debito grato, a Sequeri: cf. P. Sequeri, *Deontologia del fondamento*, G. Giappichelli, Torino 2020, in particolare pp. 1-16 per l'introduzione del problema e per la critica al tentativo (generoso per l'autore) di Lévinas di uscire dall'impasse di un fondamento assoluto e anaffettivo.

la teologia bonaventuriana o agostiniana manifesta tutta un'altra qualità, come polo "opposto".

3. Per via storico-teologica: la storia dell'uomo è storia dell'umanità (fatto), il cui senso è quello della storia di un popolo di altri che divengono prossimi – lungo la parabola da *Gen* 11,1-9 a *At* 2,1-11 come e in quanto convocati da Dio, che è primo modello di questo cammino di generazione e affezione reciproca.

Il climax evidente ha un suo termine all'interno della prospettiva del terzo percorso precisamente in Cristo e nella sua vita a partire dai suoi misteri. Gesù ricapitola tutti i percorsi: l'attestazione dell'intersoggettività si fa affezione: l'uomo Gesù è il Verbo della vita che si fa vedere e toccare (*1Gv* 1,1-3), che è voluto fin dalla creazione del mondo come primogenito di fratelli (*Ef* 1,4 ss.) svelando la natura e qualità di Dio (*1Gv* 4).

In particolare uno dei "tradizionali" misteri di Gesù, l'Ascensione, configura la presenza del Figlio Gesù nel seno della Trinità come uomo tutt'intero – corporalmente, con la sua storia che ricapitola e ricomprende l'uomo a cui si è fatto prossimo[29]. In relazione al *supposito* tommasiano risulta evidente come tale presenza immanente e affezionata dell'uomo Gesù nel seno circolante della Trinita[30] fissa l'alveo dell'esistenza e della teologia cristiana tra alcuni paletti (di buona navigazione).

Se l'Ascensione configura la presenza corporea di Gesù nella Trinità tale presenza è divenuta irretrattabile *ab aeterno* e *ad aeternum*. Ciò comporta, in una riscrittura parafrastica della risposta alla terza obiezione, che il prossimo c'è, sempre, e dunque la compagnia degli amici e l'affetto verso il prossimo sgorgano (sempre) nella e dalla *caritas* verso Dio – primo passaggio. Di più – secondo passaggio – il prossimo non soltanto c'è, ma è nel seno della Trinità, interamente, e ciò significa che l'amore del prossimo non si dà soltanto concomitante all'amore di Dio, ma integralmente e intimamente connesso – distintamente, mai separatamente[31].

---

29 - Per una lettura teologica sintetica dell'Ascensione nel senso che qui riprendiamo, cf. M. Bracci, *Il mistero dell'ascensione al cielo. Note intorno alla post-esistenza del Figlio*, «Euntes Docete», LXIII/1-2010, pp. 159-187. Per una riflessione sistematica più ampia cf. M. Bracci, *Nel seno della Trinità. Il mistero dell'Ascensione di Gesù*, ETS, Pisa 2011.

30 - Seno nel quale la relazione ha la sua originaria e destinale presenza. Per la teologia di Agostino cf. P. Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il* De trinitate *di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 52-61.

31 - Cf. P. Sequeri scrive: «Al "dualismo" gnostico delle opposte divinità in conflitto, il cristianesimo oppone lo "sdoppiamento" dell'unico divino esistente. Il Figlio diventa carne in sintonia con l'affezione del Padre per la sua creatura. "Dio" è nel più alto dei cieli e nello sprofondo degli inferi. "Dio" è stabilmente qui e là, poiché il Figlio che abbiamo toccato e visto è "consustanziale" al Padre. E si è immedesimato

La particolare formula utilizzata da Tommaso nell'*ad tertium* permette quindi di evidenziare una ricaduta della presa in carico del mistero trinitario-cristologico sulla concezione della destinazione escatologica dell'uomo. Il prossimo non soltanto si dà di fatto, o come necessità indiretta, ma esso è inserito e presente nella Trinità stessa. Se Kierkegaard ha evidenziato il paradosso dell'eterno che diviene storico[32] – che è lo stesso dello storico che diviene eterno – qui abbiamo il paradosso di uno storico che eterna un divenire – che è lo stesso del divenire che eterna uno storico. Lo storico che è (di) Gesù rende eterno il divenire-uomo nella libertà che esso è (tra necessità e possibilità) in Gesù, ora nella Trinità. Il divenire-uomo del Figlio (ora) nel seno del Padre rende eterno l'evento o accadimento del Figlio Gesù da Nazareth a Gerusalemme:

> Il paradosso si completa. Non soltanto la creatura è destinata per la vita di Dio. La creatura stessa è destinazione per il Figlio di Dio. Il coinvolgimento di Dio con il mondo è totale: precede la storia, la avvolge, la oltrepassa in un corpo a corpo, con l'intera creazione: per amore del mondo, per la salvezza del mondo, per il giudizio del mondo, per il riscatto del mondo. Non è un capriccio, il mondo, di cui liberarsi per entrare nella purezza di Dio, che graziosamente vi si sottrae, rientrando a sua volta nella purezza. Il Verbo eterno *diviene* carne mortale dell'uomo. Il mondo *diviene* un legame definitivo di Dio[33].

In questo orizzonte se l'*eschaton* è il modello (come compito) dell'agire umano allora il farsi prossimo nella cura è assolutamente, senza condizioni, la destinazione umana proprio in quanto essa è visione e amore di Dio[34]. Con ciò diventa chiaro perché la cruda affermazione di Tommaso: «perfectio caritatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non autem quantum ad dilectionem proximi»[35]

---

nell'umana natura, diventando "uno di noi". Dio abbraccia il mondo perturbato e perturbante: lo "stesso" che è nei cieli ha generato il Figlio e ha donato la sua propria esistenza alla creatura mondana. I due momenti sono abissalmente distinti: eppure, non è neppure concepibile – non lo è mai stata – l'idea di separarli. Fin da "prima della creazione del mondo" la nostra destinazione è la vita nell'orizzonte aperto dal Figlio, nel quale "tutte le cose sono state create". Il legame ontologico-affettivo con la creatura umana, liberamente concepito, è stato liberamente eseguito» (in P. Sequeri, *Il grembo di Dio. Ontologia trinitaria e affezione creatrice*, Città Nuova, Roma 2023, p. 44).

32 - Soprattutto nelle *Briciole filosofiche*, ma anche nella monumentale *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole filosofiche*: cf. S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, tr. it. U. Regina, Morcelliana, Brescia 2012 e S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non-scientifica alle briciole filosofiche*, in Id., *Briciole filosofiche e Postilla non scientifica*, 2 voll., tr. it. C. Fabro, Zanichelli, Bologna 1962.

33 - P. Sequeri, *Il grembo di Dio*, cit., p. 33.

34 - Completo la visione tommasiana con quella bonaventuriana, eccedendo ancora una volta Tommaso.

35 - S.Th. I-II q. 4. a. 8 ad 3: «È essenziale per la felicità la perfezione della carità, in quanto amore verso Dio, ma non in quanto amore verso il prossimo» (in T. D'Aquino, *La felicità*, cit., p. 351).

manca, per eccesso di salvaguardia dell'assolutezza divina[36], di considerare le conseguenze della natura trinitaria del Dio amato. Senza amore del prossimo e amicizia mancherebbe quella perfezione che assimila al visto/amato, che è in sé circolazione generativa di persone e non amore di sé come perfezione attuata in solitaria[37].

MATTIA LUSETTI
"Baccellierato in Teologia e Licenza in Filosofia presso la Pontificia Università Gregoriana, Laurea Magistrale in Filosofia presso l'Università Tor Vergata di Roma.
lusm@live.it

36 - Nel senso profondo in cui «Ora che la metafisica del principio autoreferenziale, che ha offerto sostegno alla purezza del monoteismo biblico, ha assolto il suo compito, viene il tempo di mettere mano alla parte mancante. Il principio di autoreferenzialità, che rimuove la generazione e oscura la relazione…», in (P. Sequeri, *Il grembo di Dio*, cit., p. 22).

37 - Per la tematizzazione teologico-spirituale di questa conclusione, che origina queste riflessioni dall'interno dell'approccio dell'ontologia trinitaria cf. K. Hemmerle, *L'ontologia di Paradiso '49*, in «Sophia. Ricerche su i fondamenti e la correlazione dei saperi», (2014-2), pp. 131-132 (in particolare), la rilettura di Piero Coda: P. Coda, *"Tu in me ed io in te". Il ritmo dell'essere di/in Dio nell'ultima opera di Klaus Hemmerle*, in *ibid.*, VI (2014-2), pp. 138-150; più in generale: P. Coda, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, in *ibid.*, IV (2012-2), pp. 159-170.