

**La felicità: un tema filosofico e pedagogico
nel solco della tradizione aristotelico-tomistica**
di Furio Pesci

Una tradizione di filosofia “pratica”

Il tema della felicità, come abbiamo detto più volte nelle nostre precedenti conversazioni¹, è uno dei più importanti nella storia del pensiero occidentale. Lo riprendiamo adesso, considerando il pensatore che a mio avviso è il più rappresentativo di quella sistemazione del pensiero classico che la cultura cristiana avviò fin dal secondo secolo d.C., e che in qualche modo giunge a compimento proprio con lui; sto parlando di San Tommaso, che fu comunque l'anima della cultura occidentale, la sua sostanza, anche come punto di riferimento polemico nei filosofi moderni. In fondo da San Tommaso d'Aquino si può dire che si sia prolungata, sia pure nella forma di una discussione continua, serrata, aspra, la profonda influenza che la filosofia classica e cristiana ha esercitato beneficamente su tutta la nostra cultura anche in età moderna.

Per fare questo, per discutere il tema della felicità nell'opera, peraltro vastissima, dell'Aquinate, non c'è via migliore che prendere in considerazione alcuni passi delle sue tante opere; e io qui per brevità entrerei direttamente nel merito di quella che è senz'altro la principale tra le opere di San Tommaso, la *Summa teologica*, un'opera vastissima che ambisce riassumere e sintetizzare (in realtà, è molto più di una sintesi) il pensiero cristiano, la visione del mondo, la teologia del cristianesimo, attribuendo una importanza decisiva al tema della felicità.

Un punto nevralgico del suo svolgimento è l'inizio della parte morale della *Summa*, quella che viene considerata come tale, la prima parte della seconda grande raccolta di questioni che per San Tommaso doveva effettivamente costituire la trattazione sistematica dei problemi della vita morale dell'uomo; tuttavia, anche qui occorre fare una precisazione preliminare: la morale per San Tommaso non è qualcosa a sé rispetto all'insieme della sua visione del mondo, e questo vale per San Tommaso come per tutti i grandi filosofi precedenti, per tutti i grandi autori classici.

La morale è una parte di quella complessiva sapienza che caratterizza l'uomo saggio, l'uomo che è giunto alla sostanza delle cose, a comprendere la verità; e, quindi, la condotta morale non è disgiunta dalla rettitudine intellettuale. D'altra parte, hanno entrambe la stessa finalità, vale a dire il raggiungimento di quella pienezza esistenziale in cui consiste il compimento della vita, il senso stesso dell'esistenza umana, la condizione per essere veramente felici.

Questa precisazione è necessaria perché noi, oggi, viviamo, invece, in un'epoca in cui tanto la diversificazione all'interno del discorso filosofico tra le varie branche della filosofia, quanto la rappresentazione del mondo comunemente intesa dai più, tendono a staccare la morale dalla conoscenza. Questa sarà la grande svolta del pensiero moderno, nella distinzione tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, tra la realtà e il valore, tra i dati di fatto e le aspirazioni ideali.

Con queste distinzioni, che sono agli occhi del moderno vere e proprie antitesi rispetto alla visione antica e medievale, classica e cristiana, sono invece riunite in Tommaso, ancora insieme, e fanno parte

¹ Il testo è costituito dalla trascrizione, riveduta solo in parte dall'Autore, di una lezione seminariale tenuta nell'a.a. 2023-2024 per il corso di Storia della Pedagogia.

di uno stesso atteggiamento di saggezza. La prima questione, il primo tema che San Tommaso comincia a trattare, e da cui parte tutta la sua trattazione morale, è precisamente il fine di tutta la vita umana.

La questione si inserisce, peraltro, in un gigantesco progetto che non è soltanto lo sviluppo di una trattazione “gotica” nella sua ampiezza e complessità; c’è chi giustamente ha avvicinato la grande produzione teologica medievale all’architettura delle cattedrali e delle abbazie di quell’epoca. Certamente sono accomunati da uno stesso intento di grande respiro e nello stesso tempo di cura meticolosa dei particolari, ma c’è anche molto di più: c’è la consapevolezza di quella dimensione “cosmica” della teologia, della rappresentazione teologica del mondo, che distingue tutta la vicenda degli esseri, l’universale realtà delle cose, dotata di un senso che nel suo divenire, enigmatico per l’uomo, un enigma che include anche la storia dell’uomo stesso, è segnato dai momenti fondamentali della creazione e della storia, appunto storia di salvezza, della redenzione operata dal Cristo e del ritorno delle anime credenti al loro Dio, in un processo che è, appunto, nello stesso tempo universale e cosmico e, d’altra parte, include ogni singolo essere vivente; primi fra tutti i singoli esseri umani, i quali sono chiamati individualmente da Dio a questo ritorno.

La vita morale, insieme a quella sacramentale, è una delle vie privilegiate del ritorno dell’uomo a Dio; e il fine dell’uomo consiste effettivamente in questo ritorno, nella ricerca della strada che porta a Dio, dice San Tommaso, riprendendo qua e là complessivamente nella sua struttura l’articolazione del discorso aristotelico. Tuttavia, anche nel caso della morale, recuperato in una prospettiva molto originale, la cui originalità consiste innanzitutto nella cristianizzazione del pensiero aristotelico, l’uomo è l’unico essere vivente padrone dei suoi atti.

Questo significa che la libertà dell’uomo, la quale agli occhi del filosofo da sempre è la caratteristica che distingue l’uomo da tutti gli altri esseri, implica anche una distinzione fondamentale tra i molteplici atti che possono essere compiuti dall’uomo, non tutti propriamente “umani”, nel senso che vi sono tanti atti, tante reazioni che l’uomo condivide con gli animali, e che, di conseguenza, non sono atti veramente tipici dell’uomo.

Quelli che sono tali, tipici, dunque, dell’uomo e della sua umanità, sono gli atti compiuti da una volontà libera e sono caratterizzati, appunto, da questa libertà. Sul tema della libertà e della volontà dell’uomo si aprirà da San Tommaso in poi un dibattito che curiosamente porterà i pensatori moderni, nella loro intenzione anticristiana a cercare di “smontare” la convinzione del buon senso umano intorno alla libertà della volontà, giungendo, si potrebbe dire, fino a tempi molto recenti e a quelle visioni scientifiche contemporanee che negano questa distinzione tra l’uomo e gli animali.

Per Aristotele e San Tommaso, come per tutti gli altri pensatori antichi e medievali, e per buona parte dei moderni, invece, questa distinzione è fondamentale. Quali sono, allora, gli atti della volontà libera? Per San Tommaso sono tutti quegli atti concreti (pensieri, parole, desideri, omissioni di atti) che derivano dalla piena conoscenza di ciò che si sta compiendo. Quest’ultima è un’altra caratteristica fondamentale: l’uomo è consapevole del proprio agire, in particolare è consapevole della propria libertà di compiere o di non compiere, di rinunciare a compiere, qualcosa, di farlo con il consenso della sua volontà.

L’atto compiuto sulla base di questa consapevolezza è l’atto pienamente umano per eccellenza; vi sono naturalmente una varietà, più ampia se vogliamo, di atti che l’uomo compie, di cui non si rende conto o che non ha assunto in piena consapevolezza; in questo senso non sono frutto di una scelta deliberata e in quanto tali non implicano la libertà piena dell’essere umano; come tali e secondo questa distinzione non li si può definire atti propriamente umani, e non sono, quindi, atti volontari liberi, consapevoli.

Questi ultimi hanno un’altra caratteristica significativa: sono compiuti in vista di un fine, hanno un obiettivo; e questa finalità esplicita è una conseguenza del loro essere liberi. Di conseguenza, l’aver un fine esplicito ed essere liberi e consapevoli sono le due caratteristiche fondamentali che San Tommaso mette in evidenza all’inizio della sua trattazione intorno alla filosofia pratica (oggi si direbbe intorno

all'*agire* dell'uomo).

Dovendo ulteriormente specificare in cosa consista questo fine, per giungere a questa specificazione è necessario che si proceda attraverso ulteriori definizioni e distinzioni: ogni essere che agisce, ogni agente, agisce per un fine; quindi, anche gli animali hanno un fine, ogni attività ha uno scopo. Ciò che caratterizza l'attività dell'uomo, e solo quella dell'uomo, è che l'uomo (sulla base di quanto detto in precedenza) sceglie sulla base della sua libera volontà.

Procedendo attraverso un ragionamento tipico del metodo profondamente aristotelico di Tommaso, bisogna considerare anche il fatto che il carattere essenziale di un essere è ciò che lo specifica, ovvero che caratterizza la sua specie rispetto alle altre specie. Il carattere essenziale degli atti umani è la deliberazione libera in vista di uno scopo da raggiungere; e, quindi, è proprio lo scopo che deve essere raggiunto a specificare ogni singolo atto umano.

Si possono, così, distinguere gli atti umani sulla base di quelli che sono i loro fini; e peraltro occorre distinguere tra una varietà, una gerarchia di fini: c'è un fine ultimo, al quale sono ordinati altri fini particolari, quelli delle azioni particolari, e rispetto al quale sono, in fondo, ordinate tutte le azioni, tutti gli atti dell'uomo. E il fine ultimo a cui tende l'uomo in tutti i suoi atti, anche quando sono specificati in maniera particolare, si può dire il suo bene supremo.

È il compimento stesso, come dice San Tommaso, ultimo e perfetto del bene; e questo bene supremo è l'unico fine che l'uomo persegue: tutti gli atti della volontà sono orientati quantomeno a questo fine, al perseguimento del bene supremo, quello che costituisce in maniera totale, completa e perfetta la soddisfazione dell'*agire* umano stesso. Nella sua libertà, l'uomo paradossalmente, anche quando la utilizza negativamente, vale a dire quando commette ciò che la coscienza chiama peccato, anche allora l'essere umano cerca il suo bene, nella forma di una soddisfazione della sua volontà, per quanto perversa, ovvero orientata erroneamente, in una direzione sbagliata.

Tutte le scelte dei singoli individui, tutte le singole scelte, e quindi anche tutti gli atti specifici, in ogni senso, sono indirizzati verso il perseguimento del bene supremo, che si tratti di un perseguimento reale o soltanto apparente. Tutto ciò che è oggetto della volontà libera dell'uomo è voluto in vista del bene ultimo a cui ogni altro bene, e quindi ogni atto umano, sono orientati e, almeno in qualche misura, ordinati.

D'altra parte, questo è un carattere universale dell'*agire* umano: tutti gli esseri umani, infatti, hanno la stessa natura e, quindi, dal punto di vista dell'*agire* dobbiamo considerare l'unicità dell'essenza umana, capace delle stesse operazioni. Operare, operazione, in termini scolastici è l'*agire* umano e, quindi, è universale anche ciò che rende possibile l'*agire* umano, le capacità (le competenze, potremmo dire con una parola molto usata oggi).

La conseguenza di questa universalità di capacità e di natura è che il fine ultimo dell'*agire* umano è lo stesso per tutti gli esseri umani. A questo punto è possibile dare un nome a questo fine ultimo che vuole la sua soddisfazione più totale e completa e, si badi bene, perché è una caratteristica fondamentale, durevole. La durata è essenziale per la vera felicità, anzi per la felicità al massimo grado, quella che in latino si chiama beatitudine, un tema su cui si soffermano tutti i grandi pensatori cristiani fino ad oggi, e lo stesso Benedetto XVI nel suo libro su *Gesù di Nazareth* si sofferma molto su quelle che sono le beatitudini del cristiano a partire dal grande discorso evangelico che Gesù pronuncia sulla Montagna e che apre il periodo della sua predicazione pubblica (appunto, il discorso delle *beatitudini*).

Il problema è, dice Tommaso, che nonostante vi sia una unica finalità di ogni *agire* umano, e persino la possibilità che gli uomini riconoscano nella riflessione, nella discussione, questa unicità di scopo, tuttavia l'accordo viene a mancare su ciò che effettivamente, concretamente, in particolare, consente di raggiungere il compimento di tale fine e, di conseguenza, di raggiungere la felicità stessa. Il fine dell'uomo è la felicità; tutti gli uomini cercano la felicità e sono accomunati da questa ricerca, ma molti la cercano in vario modo, orientandosi su beni diversi, e in questo nasce un profondo disaccordo.

Nel “vivo” del dinamismo dell’agire

Comincia qui una enumerazione dei possibili oggetti del desiderio che possono portare al compimento del fine ultimo dell’uomo; dice Tommaso, seguendo una lunga tradizione sapienziale, che molti cercano la ricchezza, altri il godimento dei piaceri, altri ancora cercano o perseguono il potere, altri ancora la fama, l’onore, l’elogio e l’apprezzamento degli altri. In un certo senso, accade anche nella ricerca del bene che consente il compimento del fine ultimo e il raggiungimento della felicità ciò che accade nelle discussioni sulla strada da compiere per arrivare ad una meta qualsiasi: possono esservi diverse strade, e allora le opinioni dei viandanti si possono dividere.

Certamente, tra le virtù di cui dispone l’uomo, la prudenza è in grado di consigliare un giudizio attento e non impulsivo nella scelta della direzione giusta; e questo, in un certo senso, è reso possibile nella dimensione soggettiva di questa ricerca: la felicità è uno stato d’animo che l’uomo ben conosce, anche quando non gli è chiaro quale sia la sua concretezza oggettiva, cosa concretamente consenta di giungervi, ma non basta quando la stessa soggettività è influenzata negativamente.

Il senso della felicità autentica deve trovarsi nell’uomo, nella soggettività dell’uomo, perché solo in questo modo può essere percepito adeguatamente e perseguito nella strada giusta; quindi, il fine ultimo dell’uomo deve essere nello stesso tempo compreso dall’uomo stesso nella sua oggettività, e solo questa corrispondenza tra soggettività e oggettività consente di realizzare in concreto la felicità stessa.

Torniamo ancora un poco sulla questione del fine della vita. Per San Tommaso, nella vita umana esiste un fine, anzi una molteplicità di fini che sono tutti orientati al raggiungimento, al perseguimento di beni, di una molteplicità di veri beni, a cui corrisponde, peraltro, sempre un orientamento al Bene supremo, l’unico che possa dare autentica felicità all’uomo. Sulla base di queste considerazioni San Tommaso sostiene che il fine ultimo oggettivo dell’uomo, quindi il fine nella sua assoluta consistenza e concretezza, è il bene infinito.

Fine ultimo dell’uomo è il bene infinito, dice San Tommaso, e sulla base di questa precisazione, che viene specificata con l’uso di termini particolari, il fine ultimo dell’uomo è dotato di una oggettività che consiste nel fatto che si tratta dell’oggetto la cui ricerca è rivolta a perseguire la massima felicità, la massima soddisfazione. Da questo punto di vista, allora, in questa oggettività è implicata anche l’infinitudine del bene verso il quale l’uomo tende; poiché il desiderio è infinito, anche il bene da conseguire è infinito.

Ma il bene infinito in sé può essere soltanto Dio, l’unico essere di cui si possa sostenere e predicare, come dicono i filosofi medievali, l’infinitudine. E questo conduce San Tommaso ad affermare che la vera finalità di tutti gli atti umani è sempre Dio, in misura maggiore o minore, in maniera diretta o indiretta; nella misura precisa in cui l’uomo cerca ciò che conta nei suoi desideri, tutti gli atti umani sono volti al coronamento dei desideri in una ricerca di felicità, di gioia che non abbia mai fine, che continui a durare nel tempo, che vada oltre il tempo, e si prolunghi nell’eternità.

San Tommaso nota come questo aspetto, questa tendenza all’infinito renda l’uomo diverso sostanzialmente da tutte le altre entità terrene, da tutti gli esseri che popolano la terra, perché nessuno di questi esseri ad eccezione dell’uomo cerca di raggiungere il bene infinito. Questa ricerca è sempre una ricerca soggettiva, che parte da dentro l’essere dell’uomo. E questa tendenza interiore, in cui consiste la soggettività della ricerca del bene infinito, non si riscontra nemmeno negli animali più evoluti, anche se certamente ogni essere è creazione che proviene dalla volontà di Dio, da Dio, Bene assoluto, e ciascun essere esiste per rispecchiare e rendere manifesta la bontà stessa di Dio.

Dio crea in quanto Bene che diffonde se stesso; il bene divino diffonde se stesso per sua natura intrinseca, nelle creature, ma soltanto l’uomo è in grado di aspirare a ricongiungersi, perché raggiungere il bene, nel caso dell’uomo, significa un ricongiungimento con il bene divino. L’uomo, infatti, è solo nell’universo in questa ricerca; le altre creature non hanno la stessa tendenza e, quindi, la ricerca di Dio e della felicità che non finisce mai è propria soltanto dell’uomo.

La questione diventa, allora, dove orientarsi in questa ricerca di felicità; e di nuovo San Tommaso

riprende a questo punto una lunga tradizione di saggezza che parte certamente fin dagli autori antichi, dai greci, da quei filosofi classici che il Medioevo continua a conoscere, sia pure indirettamente e imperfettamente, ma senza tradirne la tradizione. Tra quelli che sono i molti beni che l'uomo cerca, ai quali si può rivolgere nella sua ricerca di felicità (anzitutto le ricchezze) l'uomo è capace di dare vita ad un sistema di attribuzione di valori equivalenti al valore fondamentale per i beni concreti che gli esseri umani, le società, i gruppi si scambiano continuamente nella loro esistenza quotidiana.

Il denaro è il sistema più funzionale che sia mai stato escogitato a questo fine, è la merce universale che serve come equivalente del valore di ogni altra merce più specifica e concreta; ed allora è il denaro l'obiettivo materiale concreto che si prefiggono, in vario modo, tutti gli esseri umani impegnati in questa ricerca; talvolta una vera e propria gara per la ricchezza. Molti uomini possono far consistere nella ricchezza questo ideale di felicità, ed allora essere felici significa essere ricchi, avere una buona provvista di denaro.

Certamente, si tratta di una varietà di ricchezze, non soltanto quella del denaro, ma anche di altri oggetti, più vicini alla concretezza della natura stessa. Pensiamo al cibo: il cibo è senz'altro un idolo tra i più diffusi, oltre al denaro. Le persone possono desiderare, in particolare, di avere a disposizione cibi che piacciono e che vengono ricercati per la loro raffinatezza; i vestiti, la moda, un altro fenomeno universale, forse più tipico della modernità che dell'antichità, ma certamente anche l'abbigliamento, in quanto utile a identificare uno status sociale, è spesso stato frainteso, confuso come uno dei beni che possono rendere le persone felici.

Certamente possiamo rintracciare anche nella nostra esperienza quotidiana altre persone di nostra conoscenza più o meno diretta che sembra abbiano un rapporto particolare con il cibo o con l'abbigliamento, tanto da suscitare la domanda sulla possibilità e sul rischio che confondano la vera felicità con il possesso di questi beni. Se ne potrebbero enumerare molti altri: uno degli esempi che si potrebbero ancora fare sulla scorta del discorso di San Tommaso nella seconda questione della seconda parte è l'abitazione: anche se certamente una necessità da un lato, e dall'altro un idolo, quanti uomini hanno perseguito il sogno della casa ideale, immaginando che la vita fosse migliore, più felice dentro un ambiente confortevole, arredato come si preferisce, piuttosto che in una casa meno "accessoriata", come si suol dire, meno bella, meno appariscente e, quindi, anche in questo caso, meno adatta a segnare il distacco, la distinzione di chi vi abita rispetto agli altri.

In ogni caso, la ricchezza è secondo San Tommaso soltanto un mezzo per ottenere qualcos'altro; il denaro è certamente un mezzo, una merce equivalente universale, che peraltro fino all'avvento del capitalismo come sistema di relazioni sociali ed economiche, effettivamente è stata sempre percepita come una merce di passaggio, un ponte che serviva per procurarsi quegli oggetti in cui consisteva tanto il bisogno che la distinzione di chi li possedeva.

In un certo senso, quindi, la ricchezza di qualsiasi genere, in particolare quella artificiale del denaro, ha semplicemente un fine utilitario, non darà quindi certamente compimento ai sogni dei suoi stessi possessori. Secondo San Tommaso, quindi, ciò basta per concludere che la ricchezza non è il vero fine dell'uomo e nemmeno è in grado di rendere l'uomo felice. Una felicità che non sia duratura non è completa. Perché il denaro non permette il possesso di altri beni in cui può consistere paradossalmente la felicità; il denaro dell'uomo, d'altro canto, non è in grado di "comprare" Dio.

Dio non è in vendita e, d'altra parte, questa è la felicità che l'uomo si illude di trovare nella ricchezza, che come la ricchezza può cambiare, aumentare ma anche diminuire, lasciando l'uomo, anche nel momento del possesso e dell'abbondanza, sempre nel timore di perdere questo bene; e nella provvisorietà l'esperienza della ricchezza e della felicità connessa alla ricchezza è sempre esperienza di una felicità "dimezzata".

Ancora: nemmeno la fama, la buona reputazione, l'onore sono in grado di far giungere l'uomo alla felicità autentica, a quel pieno riconoscimento dell'eccellenza di qualcuno, a prescindere dal tipo di eccellenza che viene riconosciuta, un'eccellenza autentica e significativa oppure un'eccellenza soltanto

arbitraria, legata al gradimento “volgare”, per così dire, dei propri contemporanei, anche se Tommaso è disposto a riconoscere che nel possesso di questi beni particolari si può trovare un certo grado di felicità - ma non quello più alto e più autentico; anzi, in un certo senso, considerando l'umore in cui si mantiene una persona, questo bene particolare sembra connesso e quasi piuttosto derivare dalla felicità invece che causarla: non è un oggetto in vista del fine, ma piuttosto una conseguenza della reputazione in cui è tenuta per esempio la buona condizione, l'eccellenza di una persona.

Quindi, non è l'onore in sé, e nemmeno indirettamente, a poter determinare uno stato di felicità, tanto meno uno stato di felicità perfetta. Lo stesso vale per altri beni di carattere spirituale, diciamo così: la gloria, la buona fama, che sono, come l'onore, una conseguenza di altri beni posseduti, senza dei quali non si darebbero nemmeno essi stessi. La felicità, quindi, conclude il filosofo, non può essere rinvenuta in essi.

Si tratta di un ragionamento articolato e, direi, centrale per comprendere l'atteggiamento del cristiano verso la vita, che ha una lunga tradizione, che passa attraverso i grandi padri della Chiesa, dai primi apologisti, si potrebbe dire, ad Agostino, a Boezio, per giungere poi alla grande tradizione monastica da cui anche San Tommaso in qualche modo dipende e che riprende in maniera originale, senza smentirla né allontanarsi da essa in cerca di alternative. Questo sarà piuttosto lo scopo perseguito da alcuni pensatori cristiani in età moderna con tutta l'ambiguità che questa ricerca porterà nella vita morale e spirituale dei cristiani degli ultimi quattro secoli.

La fama e la gloria sono conseguenze, per continuare il discorso di San Tommaso, di un'imperfezione nella ricerca della felicità, producono una felicità solo imperfetta; mentre la felicità perfetta non può consistere in essi, nel possesso di questi beni, e nemmeno nel possesso di altri beni che sono ugualmente mezzi e non fini; per esempio, nemmeno il bene del potere, tanto perseguito oggi nelle forme del successo mondano o del potere politico (in senso lato, sia nel rivestire incarichi pubblici sia nell'avere comunque un influsso decisivo sugli altri, sul destino degli altri).

Dice San Tommaso, riprendendo un tema socratico-platonico: il potere è buono o cattivo, ed è solo valutabile sulla base di questa distinzione, che è innanzitutto nell'uso che si fa del potere stesso; ma, oltre al fatto che evidentemente non si può credere che la felicità autentica consista, possa consistere nell'esercizio negativo del potere, comunque anche il potere utilizzato bene, per la sua stessa natura è un mezzo in vista del perseguimento di qualcos'altro; e quindi ciò basta in ogni caso per stabilire che il potere non è un bene in grado di garantire la felicità di chi lo possiede - un'esperienza che fa quotidianamente chi esercita effettivamente un potere sugli altri. Questa prerogativa non suscita mai una percezione di felicità personale.

L'analisi procede attraverso la considerazione dei beni di carattere fisico-corporeo: la vita stessa, la salute e la bellezza, tutte le qualità fisiche che in genere servono a individuare l'eccellenza fisica di una persona a suoi propri occhi. Innanzitutto, certamente, si tratta di beni, dice il filosofo, che servono a preservare il corpo stesso, la vita, l'eccellenza, la perfezione, a partire dalla salute. Proprio per questo motivo si può vedere come anche in questo caso non si tratti di beni il cui possesso si concluda in sé e in un certo senso generi una forma per quanto parziale di felicità, poiché in realtà il fine è un altro.

La salute e la bellezza del corpo servono evidentemente per fini che sono ulteriori e semmai è la ricerca di questi fini ulteriori che spinge a desiderare questo genere di beni. Ciò basta per concludere che nemmeno i beni del corpo in sé consentono il perseguimento, il raggiungimento della felicità autentica, quella felicità che i filosofi medievali chiameranno “ultima” per indicare che ogni soddisfazione particolare nella vita quotidiana, nella vita terrena, non è altro che un avvicinamento, una tappa provvisoria in un cammino ulteriore.

A proposito dei beni del corpo San Tommaso aggiunge un'osservazione molto interessante e, direi io, oggi attuale: se questi beni (appunto, la bellezza, l'agilità, eccetera) servono per proteggere, per preservare la vita e, secondo lui, ovviamente non hanno altro fine, allora non possono essere il fine della vita e per questo non portano la felicità, perché la felicità è il fine della vita; e il fine della vita non

può essere solo la sua conservazione. La vita non cerca soltanto e semplicemente di essere mantenuta. D'altra parte, i beni del corpo in quanto tali richiedono il governo della ragione; non bisogna sottovalutare nemmeno questa nota: quando parliamo della filosofia, della teologia medievali dobbiamo considerare la costante dipendenza di questa tradizione di pensiero dalla filosofia classica e, quindi, da un'impostazione che vede su un piano assolutamente prioritario l'uso della ragione. È la ragione che governa la vita umana; è la ragione che consente addirittura la possibilità stessa di una vita degna di essere vissuta da parte dell'uomo.

Di conseguenza, una vita immersa nei piaceri del corpo o che persegue comunque questi piaceri, per quanto desiderabile non può essere degna di essere vissuta dall'uomo; e quindi i beni del corpo non possono mai essere fini del comportamento umano, ma solo mezzi. L'uomo, dice San Tommaso, è un essere razionale; ciò che caratterizza la sua umanità è la ragione, non è il corpo; il corpo non caratterizza l'uomo: ciò che è specifico dell'uomo è la razionalità.

Quindi, il bene autentico non può essere trovato al di fuori del governo razionale che l'anima può e deve esercitare sul corpo stesso. I piaceri, anche quelli intellettuali (oltre che quelli propriamente del corpo) non possono portare alla felicità. Questa è per San Tommaso una certezza che gli deriva da una lunga tradizione di pensiero, cristianizzata da almeno un millennio prima della sua stessa speculazione filosofica e teologica.

Proseguiamo la nostra analisi della riflessione di San Tommaso sulla felicità, al termine quasi della famosa seconda questione che è collocata all'inizio della prima parte della *Summa* dedicata alla teologia morale. Quindi siamo nella cosiddetta Prima-Secundae; come voi sapete, la *Summa* è divisa in tre parti più un supplemento: la prima parte è una struttura unitaria dedicata alla presentazione delle questioni fondamentali (Dio, la creazione, la struttura dell'universo); la seconda parte è divisa in due sezioni, appunto la Prima e la Seconda: la prima riguarda le questioni di morale fondamentale, mentre la seconda riguarda la morale "speciale", vale a dire l'analisi delle singole virtù, per esempio, e altri aspetti fondamentali della morale cristiana di carattere, tuttavia, più prettamente, si potrebbe dire così, "teologico"; la terza parte riguarda i sacramenti e rimase incompiuta (per questo motivo, appunto, fu composto il cosiddetto "Supplemento", opera di un allievo di San Tommaso, un domenicano che cercò di completare il disegno della *Summa Theologiae* ricorrendo alle opere precedenti di Tommaso e in particolare al *Commento alle Sentenze*, un'opera giovanile e che probabilmente, pur corrispondendo nel piano complessivo dell'opera alla *Summa*, conteneva posizioni sulle quali, forse, il grande teologo avrebbe lavorato ulteriormente. Noi, chiaramente, abbiamo perso quella parte della sua riflessione più matura che non è giunta per iscritto.

La seconda parte e la terza (rispettivamente sulla vita morale e su quella sacramentale) trattano le due vie che l'uomo percorre per ritornare al Dio che lo ha creato attraverso i benefici e le grazie derivanti dai meriti di Cristo, attraverso l'opera dello Spirito Santo e attraverso l'osservanza dei comandamenti e dei consigli evangelici. Come vedevamo nella scorsa discussione, nemmeno negli esseri dotati di un corpo, o comunque di una consistenza materiale lo stesso corpo e i suoi beni, la salute, l'agilità, la bellezza, eccetera, nessuno di questi può costituire il compimento della vita.

Tutti questi beni sono semmai mezzi particolari in vista del fine della vita stessa, e questo vale anche per gli aspetti di carattere mentale, spirituale, e in qualche modo gli stessi godimenti di carattere mentale, i quali conseguono al possesso di un bene che evidentemente precede e che non costituisce in sé la felicità. Lo stesso vale addirittura per quelli che San Tommaso chiama i "beni dell'anima": l'anima stessa, nella sua essenza, con tutte le sue facoltà, capacità, con le idee e le abitudini, le perfezioni, tutto ciò che costituisce la vita dell'anima, non può rappresentare il fine ultimo dell'uomo.

L'anima deve conseguire la felicità, e quindi tutto ciò che parte dalla sua attività evidentemente non coincide con la felicità stessa; di conseguenza, San Tommaso si chiede cosa sia la felicità. Una domanda radicale, la più radicale di tutte. Fino a questo momento la riflessione sulle vie che portano alla felicità si è arenata, fermata in un vicolo cieco, giungendo solo a conclusioni negative. Tutto ciò

che è stato preso in considerazione non può costituire quel bene il cui possesso permette il raggiungimento della felicità.

Ricordiamo sempre che la definizione più generica di felicità è il possesso del vero bene, e abbiamo già visto che il vero bene, il bene più elevato, l'ultimo, per usare la terminologia che ai medievali mostra chiaramente una priorità, una superiorità (magari questo non avviene più a noi moderni, nel nostro lessico), comunque sia, è Dio stesso. Allora, tutto ciò che non è Dio è relativo, relativo rispetto a questo stesso Bene e rispetto a questa stessa prospettiva di felicità; non può mai coincidere con essa, non può mai garantirla di per sé.

Per questo motivo, tutto ciò che è stato preso prima in considerazione è stato scartato: la ricchezza, la bellezza, l'abbigliamento, il potere, le doti mentali - tutto questo è relativo ad un bene che è superiore; d'altra parte, a questo punto è necessario tornare in un certo senso indietro, chiedersi quale sia il rapporto tra l'oggettivo ed il soggettivo nella felicità, cos'è quindi la felicità. San Tommaso risponde, appunto, prendendo in considerazione questi due lati della questione, il lato soggettivo e quello oggettivo: c'è una felicità vissuta, lo stato in cui la persona percepisce il compimento, il raggiungimento del fine per cui, si badi bene, l'uomo stesso è stato creato.

L'uomo è stato creato per essere felice: questo è il fine della creazione da parte di Dio; Dio ha creato tutti gli esseri, tutta la realtà del mondo, per un vero fine di felicità, fine che nell'uomo è privilegiato: tutto il mondo è a disposizione dell'uomo per la sua felicità. D'altra parte, la felicità oggettiva è una realtà: quando è propriamente posseduta, chi la possiede è soggettivamente felice, percepisce soggettivamente quella felicità che deriva e in parte coincide con il compimento totale della natura umana.

Felicità e "umanità"

Questa è la felicità dell'uomo, l'esercizio pieno della sua umanità: una risposta molto "classica", se ci pensiamo bene, perché per i grandi filosofi classici la felicità consiste nell'esercizio di una vita degna di essere vissuta, e quindi diventa inevitabile il riferimento a Dio stesso, perché solo il possesso di Dio (un'espressione paradossale!) rende l'uomo felice. Ma come può l'uomo possedere Dio? Ebbene, è proprio questo che vuole l'uomo: possedere Dio; in questo consiste la felicità dell'uomo, una condizione soggettiva che è nello stesso tempo uno stato in cui l'uomo si trova, e un patto, un possesso permanente di Dio, legame dell'anima a Dio, e nello stesso tempo atto grazie al quale è possibile all'uomo questo possesso di Dio, il suo mantenimento.

L'uomo, per essere felice, per provare la felicità, deve compiere questo atto di avvicinamento a Dio fino ad aderire completamente a Dio stesso; in questa adesione, in questa aderenza, la tradizione cristiana vede la vera felicità dell'uomo; l'operazione derivante da questa ricerca della felicità ultima è di carattere intellettuale, non passa attraverso i sensi: questa è chiaramente una conseguenza della concezione in fondo razionalistica (e spirituale) dell'essere umano, dell'uomo come essere razionale, la cui umanità si manifesta nell'esercizio della ragione, nel governo della ragione.

E quindi non ci deve stupire, né dobbiamo equivocare al suo riguardo, considerando in termini spiritualistici questa indicazione. L'esercizio della ragione non è un esercizio contrapposto alla corporeità, ma implica un'adeguata subordinazione all'intelletto, alla ragione, delle facoltà corporee. Attraverso i sensi non è possibile arrivare a Dio, tanto meno possederlo, come dice arditamente il filosofo scolastico, anche in questo caso sulla scia di una lunga tradizione di spiritualità e di sapienza.

D'altra parte, è anche vero che San Tommaso ha già riconosciuto come in questa vita non sia possibile la felicità completa, e quindi nemmeno la visione beatifica; piuttosto, è proprio l'impossibilità di possedere Dio pienamente, vale a dire di vederlo faccia a faccia, a segnare l'impossibilità di essere felici totalmente, pienamente in questo mondo e in questa vita. La felicità dell'anima è quindi un obiettivo che sarà raggiungibile solo alla fine della storia, addirittura, riprendendo Sant'Agostino, dopo la restaurazione generale delle anime e dei corpi, dopo la loro riunione (perché appunto le anime dopo

la morte giungono già alla contemplazione di Dio, ma questa contemplazione renderà possibile una felicità piena e totale solo quando anche i corpi saranno risorti, e quindi alla fine dei tempi).

Questa felicità sarà allora così grande da addirittura potenziare le possibilità dei sensi, fino a portare al compimento massimo quelle che sono le possibilità dei sensi stessi. Nella visione cristiana, la dimensione sensoriale, diciamo così, anche forse la sensualità, non è uccisa con la morte del corpo, perché l'orizzonte temporale vuole cogliere nella vita che attende l'uomo dopo la morte e soprattutto dopo la fine della storia la valorizzazione al massimo grado, oltre i limiti della natura, anche della dimensione corporale, e quindi, la sensualità stessa dell'uomo.

La felicità ultima soggettivamente è un atto dell'intelletto, un atto di razionalità prima ancora che un atto della volontà; l'uomo vuole essere felice, ma questa volontà è fondata sulla premessa di un atto intellettuale in cui l'uomo concepisce la felicità stessa come fine da raggiungere e identifica, spesso erroneamente, il bene che gli consente di raggiungere la felicità. San Tommaso si rifà a citazioni evangeliche chiaramente applicate al fine di giustificare il suo ragionamento, peraltro un ragionamento in se stesso profondamente radicato nella lettera e nello spirito del Vangelo.

San Giovanni dice: "questa è la vita eterna, conoscere me", e questa espressione, attribuita a Cristo stesso, mette l'accento sulla conoscenza; i teologi biblici, gli esegeti si sono quasi affannati nello scorso secolo per spiegare come la parola "conoscere" in lingua ebraica abbia un significato diverso da quello intellettualistico normalmente nell'orizzonte del parlante oggi; ma certamente, anche se è questa la radice semitica del conoscere, fuori dalla prospettiva dei filosofi scolastici, bisogna comunque riconoscere che la conoscenza di cui parla qui San Tommaso è comunque una intimità profonda che va al di là della mera informazione culturale, e quindi non bisogna accusare San Tommaso di "intellettualismo", perché questa sottolineatura critica finisce per fraintendere lo spirito del discorso di San Tommaso, che parla esplicitamente delle conseguenze di carattere emotivo-affettivo del conoscere, parla di una delizia e di una gioia che scaturiscono dall'atto della ragione e che portano al perseguimento della felicità. E in questo caso appunto intelletto e volontà non sono separati, quasi opposti, come nella visione moderna.

Intelletto e volontà l'uno senza l'altro non possono stare; l'intelletto è la parte dell'uomo che possiede Dio, perché è attraverso l'intelletto che è possibile raggiungere Dio, avvicinarlo e aderire a Lui, concependolo appunto con la ragione, ma è la volontà che vive la felicità derivante dalla delizia che l'atto stesso dell'intelletto permette. Ciò consente ovviamente a San Tommaso di riflettere su ciò che l'atto intellettuale è in sé, un atto che, con una parola oggi equivoca, il filosofo medievale chiama "speculazione" - nella parola c'è la radice del rispecchiamento, dello specchio, la ragione rispecchia la realtà, rispecchia tutto ciò che pensa; e questa speculazione dunque è anche nello stesso tempo conoscenza, è contemplazione della verità dal lato dell'uomo che esercita la ragione per conoscere le cose e anche Dio.

È un atto di contemplazione che ha una portata pratica, non è puramente teoretico, in quanto comporta anche il riconoscimento del bene di quegli esseri, in particolare di quell'Essere, con la maiuscola, che sono autentici e permettono il raggiungimento della felicità; ed oltre a ciò conosce anche la via per giungere a questo possesso. La felicità ultima è certamente al di fuori della portata dell'intelletto e della volontà su questa terra; l'uomo può desiderare, ma non può conseguire la felicità ultima - questa sarà possibile solamente in paradiso.

Ritornare a Dio, aderire a Dio, ritrovarsi dopo la morte nel luogo di questo ricongiungimento, che è appunto il paradiso, al di là delle rappresentazioni immaginifiche del senso comune, anche dei credenti, è la stessa cosa che essere felici al massimo grado, tanto che in paradiso non è più possibile nemmeno ricercare la felicità, perché, appunto, la felicità in paradiso è stata già conseguita pienamente. San Tommaso giunge quindi ad affermare che, in fondo, la felicità è fine non tanto della volontà quanto dell'intelletto che specula, che contempla.

Felicità e contemplazione sono strettamente collegate tra loro; certamente si tratta di un atto diverso

rispetto alla conoscenza che possiamo avere in questo mondo, tanto la conoscenza scientifica quanto quella filosofica e persino teologica, “accidenti”, nella terminologia aristotelica, elementi secondari rispetto alla felicità perfetta, non essenziali per questa stessa felicità. Di conseguenza, qui vediamo una nuova formulazione della stessa prevalenza che abbiamo già visto dell’intelletto e della ragione rispetto alla volontà nella stessa direzione di una visione completamente pacificata e armonizzata di tutte le dimensioni dell’essere umano.

San Tommaso si spinge ad affermare che, in fondo, in paradiso l’uomo può godere di tanta felicità quanta è data alla contemplazione degli angeli; l’uomo diventerà un angelo, si potrebbe dire, proprio quanto al suo godimento, alla sua estasi; la felicità pura e perfetta, felicità che è priva di qualsiasi imperfezione, consiste e proviene dalla contemplazione di Dio che qui sulla terra è permessa in germe e che sarà piena nella visione beatifica.

L’uomo in paradiso è beato, vale a dire felice al massimo grado, perché vede Dio direttamente faccia a faccia, secondo l’espressione evangelica; l’intelletto umano ha davanti a sé una prospettiva di felicità attraverso la contemplazione della verità di Dio, Dio che è egli stesso verità, grazie all’aiuto di una illuminazione interiore, di quella luce di Gloria che non è possibile pienamente nella condizione terrena ma che scintilla direttamente agli occhi dell’uomo dopo la morte e alla fine della storia.

La contemplazione di Dio, quindi, è contemplazione di colui che solo e nella sua essenza è la verità; per questo motivo, Dio è l’unico possibile compimento infinito, illimitato di ciò che è e costituisce l’aspirazione dell’intelletto umano, intelletto che costituisce a sua volta quanto di più proprio e di specifico nell’uomo; e quindi Dio è l’unico compimento della natura umana stessa, del desiderio di felicità e di significato che è tipico dell’uomo in quanto essere umano.

L’intelletto dell’uomo, questa sua caratteristica peculiare e unica nell’intero universo, trova in Dio nella visione possibile dopo la morte il suo oggetto perfetto; il possesso di Dio nell’adesione a lui e nella visione beatifica è tale da portare l’intelletto e la volontà dell’uomo a non desiderare né cercare più alcunché, null’altro, perché in Dio, in quella visione beatifica, possibile solo ai beati, non vi sarà più nulla di desiderabile e sarà ricompreso in essa, in quella visione, ogni desiderio possibile.

Si tratta, quindi, di considerare quali siano in fondo i presupposti e i requisiti per giungere alla felicità; e Tommaso torna sulla sua affermazione, che va effettivamente sottolineata e, forse, occorre farlo più spesso, in quanto è centrale in tutto il suo ragionamento - ed è necessario tenerla costantemente presente nell’analisi dell’argomentazione tomasiana - che l’atto dell’intelletto che contempla e specula è sempre accompagnato anche in questa vita, come sarà al massimo grado nella futura, dalla quiete, dalla calma, dalla pace e dalla gioia della volontà.

Alla contemplazione diretta e perfetta della verità di Dio corrisponde la gioia più piena della volontà; in paradiso coloro che vi giungeranno proveranno una gioia e una delizia che trascendono, vanno al di là della stessa possibilità umana, terrena di concepire gioia e delizia; la felicità nella sua compiutezza è legata a un atto dell’intelletto che in quanto tale oltrepassa la stessa delizia provata nella volontà, perché il godimento stesso che la volontà prova dipende dalla capacità dell’intelletto di giungere alla visione di Dio.

Quindi, è nella visione di Dio che si trova il massimo godimento o “fruizione”, altro termine tipicamente medievale che non ha nulla di utilitario; è l’intelletto la sede di questo godimento, mentre la volontà in un certo senso segue l’intelletto e si sintonizza con esso quasi a completare, a portare al massimo grado il godimento stesso. Possiamo, allora, domandarci, per cogliere le conseguenze ulteriori di questo atteggiamento tipico della filosofia e della teologia morale cristiana, cosa sia l’uomo, se questa è la sua condizione esistenziale.

L’uomo è un essere che si trova a possedere un corpo, vive in esso animato da una molteplicità di desideri che si indirizzano verso il possesso di una molteplicità di beni; questi beni sono, alcuni, autentici, altri, inautentici, a seconda che portino a quel Bene supremo, ultimo, che ciascun bene particolare in qualche modo adombra. Questa condizione è definita da San Tommaso, anche qui

riprendendo una tradizione già lunga, che egli stesso ha alle proprie spalle, un “pellegrinaggio”.

La vita dell’uomo su questa terra è un pellegrinaggio, l’uomo un viatore, come dice la parola latina, viaggia, ma il suo viaggio non è mai concluso, non si conclude mai in questa vita. La vera conclusione del viaggio avviene nel paradiso; l’uomo che giunge al paradiso termina la sua corsa esistenziale e raggiunge Dio. È proprio questo raggiungimento che segna il compimento della vita; non raggiungere Dio significa non dare compimento alla propria esistenza e questo è, innanzi tutto, per San Tommaso, uno stato di comprensione.

L’uomo comprende già in questa vita qual è il termine del suo viaggio, qual è la sua meta, anche se questo non significa una comprensione “attuale” in termini aristotelici, vale a dire un possesso totale dell’oggetto compreso, di Dio stesso in questo caso. Se “comprendere” significa una conoscenza totale di ciò che è conosciuto o che può essere conosciuto, l’uomo non può mai avere una conoscenza totale di Dio qui nell’attuale condizione terrena; potrà, invece, comprendere Dio pienamente quando si ritroverà, per così dire, nella mente infinita di Dio, quando l’uomo sarà vicino a Dio tanto da poter entrare in sintonia con la sua mente, rispetto alla quale non vi sarà più alcuna barriera di mezzo.

La comprensione che l’uomo può avere, non in questa vita, ma nell’altra, una volta giunto in paradiso, è una comprensione di tipo diretto e intuitivo; l’essenza di Dio viene conosciuta non per via di ragionamento, che sarebbe una conoscenza pallida, quale effettivamente possiamo avere in questa vita. Una intuizione, una visione diretta, la visione diretta e intuitiva di Dio, è infatti una delle tre implicazioni della condizione dell’uomo in paradiso; le altre due sono il possesso presente del fine ultimo, Dio, e il godimento più grande, la fruizione deliziosa che la volontà prova grazie al possesso di questo ultimo fine.

D’altro canto, per questo occorre una ulteriore condizione: che la felicità si basi sulla giustizia e sulla rettitudine della volontà stessa. La volontà deve essere retta, orientata bene per poter possedere il suo fine ultimo e quindi provare il godimento di cui parla San Tommaso a proposito dei beati in paradiso. La volontà deve porsi in linea con quello che è il Bene supremo, e questo significa la capacità di amare nella subordinazione perfetta a Dio come fonte del vero amore.

Un punto di svolta

Su questo tema occorrerebbe riflettere a lungo; possiamo qui, dato il tempo che ci rimane, cominciare considerando questo aspetto, vale a dire che San Tommaso presenta l’amore come compimento della volontà e, in sostanza, della stessa ragione umana, come subordinazione all’amore di Dio. Dio è il sommo Bene, in quanto tale è diffusivo di sé, come dice in vari luoghi. La stessa creazione è segno dell’amore sovrabbondante di Dio, e questo amore deve essere rispecchiato, speculato, contemplato, intuito dalla ragione retta, dalla volontà retta.

La perfezione della volontà sta proprio nella subordinazione all’amore di Dio ed è condizione indispensabile per una felicità perfetta; l’uomo che non riconosce l’amore di Dio e non lo segue nella sua vita non può essere perfettamente felice, né in questa, né nell’altra vita. La felicità è, nella sua essenza, un’operazione dell’anima, delle sue facoltà intellettuali; come tale, il corpo conta poco, si potrebbe dire solo accidentalmente, nella felicità autentica.

Il godimento del corpo non è essenziale alla felicità dell’uomo, anche se è tipica della natura umana la tendenza a dare forma al corpo attraverso l’anima. L’anima è “forma” del corpo, altra espressione che Tommaso riprende da Aristotele dando ad essa un significato profondamente diverso, perché il compimento di questo dar forma al corpo da parte dell’anima può giungere solamente attraverso la subordinazione dell’anima stessa all’amore di Dio; diversamente, questa assunzione di forma è solo imperfetta - come se San Tommaso dicesse che in fondo l’uomo ingiusto, l’uomo che non ama, sia un uomo “deforme”.

Quindi, è bene nella vita presente che il corpo sia ben disposto, per rendere possibile la felicità già nel presente; tuttavia, rispetto alla felicità ultima dell’uomo, il corpo non è essenziale, i beni del corpo non

sono necessari per la felicità in vista del paradiso; peraltro, alla fine della vita terrena il corpo risorgerà insieme all'anima e, così, assumerà la forma perfetta dell'anima. È questo un fattore, dice Tommaso, comunque sempre presente nella pienezza totale di felicità che sarà permessa all'uomo nella condizione della Gloria, della visione beatifica diretta, intuitiva di Dio.

Concludiamo con quest'ultima parte il nostro seminario sulla felicità in San Tommaso d'Aquino, cercando di tirare le somme e di cogliere quelli che sono gli aspetti fondamentali di un pensiero che ha influenzato in vario modo molti secoli di riflessione al riguardo di un tema così centrale per tutta la visione del mondo occidentale, la felicità. Come avevamo visto, Tommaso immagina quella che sarà la condizione dei beati nel paradiso, quella degli uomini che si saranno salvati al momento della generale risurrezione, quando la storia finirà.

Certamente, occorre considerare che proprio questo genere di domande, che per gli uomini antichi e medievali avevano una profonda verità e consistenza, diventerà invece nel corso della modernità l'obiettivo polemico di un pensiero sempre più orientato a dividere nettamente ciò che è oggetto di verifica empirica, di osservazione attraverso i sensi, di sperimentazione, da ciò che è, viceversa, solo immaginazione o riflessione, senza possibilità di verifica.

La mancanza di verificabilità empirica diventerà il problema fondamentale alla base dell'incomprensione tra i continuatori della tradizione filosofico-teologica cristiana, direi anche in ambito protestante, e i sostenitori dei nuovi saperi, che alla lunga prevarranno e finiranno per riuscire nel loro intento di rendere sempre più marginale e quasi esclusa dal novero dei saperi la filosofia stessa e ancor di più la teologia.

Tutto il pensiero occidentale successivo a San Tommaso prende come punto di riferimento polemico la teologia tomistica per mettere a punto la sua nuova versione di un sapere ormai votato all'empirico. I filosofi stessi si incaricheranno di cassare questa tradizione filosofico-teologica teorizzando una filosofia che riuscirà a escludere dal novero della conoscenza propriamente detta, ormai soltanto quella scientifica, i saperi e la saggezza tradizionali. L'empirismo sarà la corrente di pensiero più decisiva da questo punto di vista, insieme all'utilitarismo, che si potrebbe considerare la versione dell'empirismo più specificamente rivolta alla studio dei fenomeni dell'agire morale.

Seguiamo ancora San Tommaso in questa sua disamina di quello che è la condizione del beato in paradiso, che a noi serve, a prescindere dal destino storico di questa riflessione, per cogliere l'essenza della visione cristiana al riguardo della felicità. L'uomo in paradiso, così come i primi uomini nel periodo che precede la caduta, nello stato della massima felicità possibile, e in questa condizione non soffre di alcuna carenza di tipo materiale, proprio perché incompatibile con lo stato della felicità.

E quindi San Tommaso è capace di sostenere che tutti i beni esterni, anche quelli più fisiologicamente necessari alla vita dell'uomo nella sua condizione terrena non sono affatto necessari per gli uomini che raggiungono il paradiso, indicando così che, in fondo, proprio per questo motivo devono essere relativizzati anche nella prospettiva terrena, sia pure riconoscendo che di questi beni occorre una giusta misura (così, infatti, la chiama) per godere di una condizione felice già in questo mondo.

Naturalmente, esiste una contraddizione in questo, perché, se in vista della felicità terrena, provvisoria e fragile, questi beni sono in qualche modo e in una giusta misura necessari, il perseguimento di questi beni quaggiù potrebbe risultare in contrasto con la superfluità di essi nella condizione del salvato. Ed in effetti tutta la vita morale e spirituale del cristiano è all'insegna di questa contraddizione. L'ascetismo, che non è mai fine a se stesso, tipico della vita cristiana, si giustifica in questa contraddizione come un tentativo di conciliare le due tendenze altrimenti opposte pur nella loro specifica e complementare necessità.

D'altra parte, in una prospettiva escatologica, per il cristiano vale la contemplazione di una conclusione della storia in cui anime e corpi torneranno a riunirsi nella gloria finale; e Tommaso utilizza espressioni enigmatiche per rappresentare la condizione degli uomini eletti al momento della loro risurrezione finale: i corpi saranno resi "spirituali". Questa è la comprensione tomasiana di come si concluderà la

storia, e in questa spiritualizzazione dei corpi tutto ciò che è materiale non sarà più necessario, cesserà il bisogno fisico, corporeo, materiale. Il corpo “glorioso”, come si dirà, non avrà più alcun bisogno né alcuna carenza di cui soffrire.

Tommaso salva ovviamente alcuni aspetti della condizione terrena che in qualche modo mettono già in contatto l'uomo quaggiù con una condizione trascendente; per esempio, dice, l'amicizia rimarrà un valore importante anche nella condizione dei beati, per cui l'amore che si rivolge alle persone amiche, alle persone amate, pur nella sua inessenzialità di fronte alla totalità della visione diretta di Dio, e la stessa amicizia, lo stesso amore, saranno goduti “in Dio”.

Dice Tommaso: cosa significhi questo compimento in Dio è comprensibile alla luce di quello che già oggi è per la condizione terrena il godimento di qualsiasi bene, che tale è nella misura in cui se ne fruisce; se ne gode in vista di qualcosa di ulteriore, di quel Bene ultimo che apre la prospettiva, anticipa e fa pregustare qui ciò che sarà conseguito pienamente soltanto nell'altra vita. Quindi, la conclusione del discorso di San Tommaso è una conclusione che riguarda la possibilità stessa di conseguire la felicità.

Come si consegue la felicità? Il punto di partenza è che l'uomo per natura è fatto per la felicità, è fatto solo per un compimento di sé che passa attraverso la comprensione e l'intuizione, attraverso la vita della mente, attraverso la ragione, attraverso quella parte superiore della ragione che i filosofi scolastici chiamano “intelletto”, della nozione di bene, e soprattutto del Bene con la maiuscola, in una integrazione armoniosa di mente e affetti, di ragione e volontà.

Dio è tutto il bene dell'uomo; se l'uomo ha Dio, non ha bisogno di altro nemmeno in questa vita; innanzitutto, perché Dio è il suo creatore, e questo consente di comprendere come la prospettiva della felicità, di questa ulteriorità, di questa trascendenza che ne permette il compimento, non sia un inganno: l'uomo non si inganna, quando cerca Dio per raggiungere la felicità, perché, appunto, i beni di cui fruisce l'uomo per comprendere la propria condizione esistenziale, la mente e la volontà stesse sono capacità che gli ha dato Dio.

E quindi attraverso di essi la felicità deve essere raggiungibile; la felicità non è irraggiungibile, è possibile raggiungere la felicità attraverso la vita cristiana, fatta di esercizio armonioso di intelletto e volontà. Certamente, nella condizione dei beati esiste ed è conseguita una felicità oggettiva costituita da Dio stesso, una condizione di assoluta unitarietà dell'uomo con Dio, un'adesione totale qui invece solo e sempre soltanto parzialmente raggiungibile e sperimentabile.

Naturalmente, dice Tommaso, anche nel paradiso vi possono essere gradazioni di felicità a seconda della maggiore o minore capacità di essere felici conseguente alla maggiore o minore carità dei singoli beati, alla maggiore o minore illuminazione di Dio stesso sulla base di quelle che sono le caratteristiche individuali dei singoli esseri umani. La luce della gloria si riflette diversamente da persona a persona e questo rimane anche nella vita paradisiaca. Precisa a questo riguardo San Tommaso che si tratta di una variazione di capacità che tuttavia comporta il perfezionamento, il raggiungimento della pienezza, la più totale, delle capacità di ognuno; quindi, se vi saranno differenze, queste differenze non saranno mai legate ad un'imperfezione.

Ciascuno sarà perfetto in sé, diversamente da ciò che accade in questa vita, in cui il raggiungimento della felicità è sempre soltanto parziale, la felicità perfetta è preclusa, e i limiti, e addirittura anche vere e proprie contraddizioni, segnano il godimento della felicità che possiamo sperimentare in questa vita quaggiù. Solo Dio, dice San Tommaso, può rendere perfetta la felicità dell'uomo che la cerca, e questo può avvenire solo nel possesso consentito dalla visione beatifica, irraggiungibile qui e che ci aspetta dopo la nostra morte.

Quindi, la felicità perfetta è a sua volta una situazione che ci attende dopo la morte, una condizione che dopo essere stata raggiunta non può essere persa. Anche qui si può notare il ritorno di un tema fondamentale, quello della durevolezza della felicità. La felicità che non dura non è autentica felicità; per essere autentica, la felicità deve durare, non cessare mai, e questo è possibile solamente dopo la

morte. La felicità perfetta dopo la morte satura l'uomo di sé e orienta tutti i suoi desideri verso il bene più prezioso ed autentico.

Nell'uomo, anche nel più perverso, opera sempre la stessa tendenza alla ricerca della felicità; tutti gli uomini cercano la felicità e la cercano in ogni momento della loro vita, anche se sbagliano "bersaglio". Questo stesso sviamento, questa perdita della direzione giusta non è un rifiuto della felicità; San Tommaso sembra affermare che nemmeno il masochismo nega questa ricerca della felicità, anche se si tratta di una delle forme più perversite (vale a dire, orientate malamente) nei riguardi della felicità.

D'altra parte, neanche l'uso dei poteri naturali da parte dell'uomo consente su questa terra uno stato di felicità perfetta, perché il paradosso della condizione umana consiste proprio in questa impossibilità da parte della natura di conseguire ciò che la natura stessa vuole. L'uomo vuole per natura la felicità, ma non può con la sola natura perseguirla. Ciò che può fare la natura è orientare verso la felicità, sentire un bisogno di felicità che si apra a qualcosa che sta al di là della natura, ciò che religiosamente si chiama il "soprannaturale" e che si colloca al di sopra, per ordine di priorità, rispetto alla natura stessa.

Quando si parla del fine dell'uomo, nella filosofia scolastica se ne parla sempre come di un fine soprannaturale, il cui conseguimento è consentito solamente dal ricorso alla grazia, dall'aiuto della grazia già in questa condizione terrena attraverso la luce interiore che Dio accende nel cuore degli uomini, che gli uomini devono essere ricettivi a cogliere e che si manifesterà nella sua più assoluta presenza nella gloria del paradiso.

E, d'altra parte, anche il beato in paradiso non può nulla da sé, ma è sempre Dio che conferisce alla sua anima il dono soprannaturale di cogliere, di percepire la luce della sua Gloria. L'illuminazione di Dio, il suo splendore davanti agli occhi dell'intelletto sono possibili solo grazie a Dio stesso, che rende l'uomo capace di vedere Lui, la sua essenza divina attraverso la visione faccia a faccia. E in questa visione non opera alcuna mediazione di angeli o altre creature intermedie; la luce della gloria è direttamente effusa allo sguardo del beato; si tratta di una concessione, di un dono diretto e immediato di Dio stesso ai beati.

Per giungere a questa condizione e a questa contemplazione l'uomo deve in questa vita assumersi la responsabilità di quelle che la tradizione cristiana chiama da tempo memorabile, tanto l'espressione è antica, "buone opere"; nella loro radice la molteplicità di queste opere, opere di misericordia, non è altro che volontà di scegliere il bene; questa volontà si esprime attraverso scelte e atti conseguenti alle scelte compiute.

Fondamentalmente, quindi la vita cristiana è segnata da una scelta fondamentale che si riflette in tutte le molte scelte particolari, in tutti gli atti conseguenti a queste scelte particolari, coerenti con la scelta fondamentale del bene. In altre parole, quindi, la volontà che sceglie il bene deve esprimersi nell'esercizio delle virtù. Le virtù sono concretizzazione delle opere buone, ciò che le rende possibili e che attraverso questa possibilità consente il conseguimento del Bene supremo.

Questo è possibile a tutti gli uomini che possiedono nel loro cuore un desiderio di compimento e di felicità ad essi connaturato e non cancellabile. Il desiderio del bene più assoluto è autentico, con tutto ciò che ne consegue. Tutti gli uomini, nessuno escluso, desiderano non una qualsiasi felicità, ma la felicità più completa, eterna. Questo è il desiderio più profondo dell'animo umano; e la paradosalità della condizione umana consiste nel fatto che, purtroppo, a questo desiderio non corrisponde necessariamente la conoscenza giusta e adeguata di ciò che è la vera felicità e di come e dove la si possa trovare.

Il desiderio di felicità, quindi, è paradossalmente congiunto nell'uomo alla difficoltà di orientarsi, di trovare la strada per il suo conseguimento; e in questa contraddizione, in questa condizione paradossale consiste in fondo la saggezza della vita del cristiano. La visione cristiana della vita si gioca tutta, per così dire, su questa consapevolezza: un'attenzione universale verso il bene e la felicità più autentici e l'incapacità, quasi per natura, di raggiungerla. In questo consiste, in fondo, anche l'aspetto più affascinante e di una tensione, direi, profondamente moderna, che non è soltanto compresa già molti

secoli prima dell'inizio della modernità, ma è alla sua stessa base e affonda le radici nell'idea cristiana della felicità - una di quelle idee che giustamente De Lubac affermerà essere "impazzite" nel momento in cui avvenne l'allontanamento dalle proprie radici cristiane di un pensiero millenario che, cercando nuove strade, finirà per dimenticare se stesso.