

LA FILOSOFIA COME SERVIZIO

STUDI IN ONORE DI GIOVANNI FERRETTI

a cura di Roberto Mancini e Maurizio Migliori



LA FILOSOFIA COME SERVIZIO

STUDI IN ONORE DI GIOVANNI FERRETTI

a cura di Roberto Mancini e Maurizio Migliori

V&P

Il presente volume è stato pubblicato con i contributi del Rettorato e del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Macerata.

www.vitaepensiero.it

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail: segreteria@aidro.org e sito web www.aidro.org

© 2009 Vita e Pensiero - Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano
ISBN 978-88-343-1847-8

INDICE

Una dedica <i>di Virgilio Melchiorre</i>	XI
ROBERTO MANCINI Introduzione. La filosofia come servizio nel cammino di Giovanni Ferretti	XIII
Tabula gratulatoria	XXIX

PARTE PRIMA

Studi sul pensiero di Giovanni Ferretti

CARLA CANULLO L'uomo, immagine irrapresentabile	3
SERGIO LABATE Oltre la differenza epistemologica. Aperture ermeneutiche tra filosofia e teologia	27
UGO PERONE Cinque tesi per Giovanni Ferretti	49
LEONARDO SAMONÀ Male radicale, negativo, salvezza. A proposito di una lettura kantiana di Ferretti	59
DANIELA VERDUCCI Nel segno di Max Scheler. In dialogo con Giovanni Ferretti	73

PARTE SECONDA

Figure di storia della filosofia occidentale

MAURIZIO MIGLIORI - ARIANNA FERMANI - LUCIA PALPACELLI - MARINA BERNARDINI Il pensiero platonico-aristotelico tra polifonia e puzzle	91
--	----

GIANFRANCO DALMASSO Plotino e la razionalità vivente. «Enneadi», I,1	165
EMILIO DE DOMINICIS Amore dell'altro e amore di Dio in Tommaso d'Aquino	175
MARCELLO LA MATINA Analytische Sprachphilosophie und Offenbarung von Person. Einige Bemerkungen zu Gregor von Nyssa	199
SERGIO SORRENTINO Il tema della laicità in Vico quale motivo conduttore della «Scienza nuova»	209
FILIPPO MIGNINI Verità e comunicazione in Spinoza	223
GIUSEPPE NICOLACI Sull'inferenza della speranza in Kant	247
IOLANDA POMA Natura e libertà. Chiasmo antropologico in Kant e Marcel	261
DONATELLA PAGLIACCI «La bella vertigine dell'Infinito». Prossimità e alterità negli «Atti dell'amore» di Søren Kierkegaard	275
UMBERTO REGINA L'essere e l'uomo nel pensiero di Søren Kierkegaard	291
FEDERICO VERCELLONE Ermeneutica e nichilismo. Il 'giovane' Nietzsche: un'occasione perduta per la Nietzsche-Rezeption italiana?	305
GUIDO CUSINATO Alcuni elementi per un'ontologia della persona a partire da Max Scheler	323
PIETRO DE VITIIS Religione ed esistenza: considerazioni su Heidegger e Jaspers	335
SILVANA BORUTTI Nonsense e astinenza ontologica. La semantica antirealistica di Wittgenstein	347

LUIGI PERISSINOTTO

«Io sono io, e loro sono loro». Wittgenstein e l'alterità dell'altro

373

GUIDO ALLINEY

Étienne Gilson e la storia della metafisica

395

OMERO PROIETTI

L'arte della scrittura. Leo Strauss sull'ultimo Lessing

409

PHILIPPE CAPELLE

Entre philosophie et théologie: le néoplatonisme dans le paysage français

427

SILVANO ZUCAL

Paul Ludwig Landsberg alla scuola di Max Scheler

443

SILVIA FERRETTI

Luigi Pareyson e i problemi del giudizio estetico

461

ORESTE AIME

Il trauma e il riconoscimento. Ricoeur lettore di Levinas

475

ROSARIA CALDARONE

Etica e Amore. Il «Simposio» di Platone fra L. Irigaray e E. Levinas

487

FRANCESCO CAMERA

L'«opera del tempo» e il suo significato etico-religioso in Levinas

501

GERARDO CUNICO

Habermas e la religione, oggi

515

ADRIANO FABRIS

Linguaggio, separatezza, relazione. Tra Levinas e Rosenzweig

527

PAUL GILBERT S.J.

Paroles de Vie, selon Michel Henry

537

DOMENICO JERVOLINO

La 'filosofia senza assoluto' in Thévenaz e la sua ripresa nell'ultimo Ricoeur

553

GRAZIANO LINGUA Ricostruire i legami. La questione del riconoscimento nel pensiero di Jean-Marc Ferry	565
---	-----

PARTE TERZA
Questioni teoretiche

LUIGI ALICI Il nemico tra estraneità e prossimità	581
ANNA ARFELLI GALLI Donare la relazione. All'origine della comunicazione	603
FRANCO BIASUTTI Religione e illuminismo	611
MARCO BUZZONI Metodo e creatività nella ricerca scientifica	627
CLAUDIO CIANCIO Povertà del relativismo e universalità della ragione ermeneutica	639
FRANCESCO PAOLO CIGLIA Chiasmo dialogico. «Nuovo pensiero» e interculturalità	653
ALESSANDRA CISLAGHI Ragione come veglia. Per una soggettività nuova	675
CARLA DANANI Eguaglianza e differenze: del riconoscimento e oltre	701
GIUSEPPE GALLI Uno psicologo di fronte alla Visitazione	713
BENEDETTA GIOVANOLA Uguaglianza, libertà e capacità: un rapporto possibile?	723
ENRICO GUGLIELMINETTI Se sia possibile aggiungere a Dio	745

JEAN-LUC MARION D'autrui à l'individu. Au-delà de l'éthique	757
SALVATORE NATOLI Il governo di sé e la relazione con gli altri	779
MAURIZIO PAGANO La filosofia e il nulla: note per un confronto con il pensiero giapponese contemporaneo	789
GIORGIO PALUMBO L'enigma della responsabilità. Riflessioni sul 'non si sa da dove'	801
ADRIAAN T. PEPPERZAK Philosophy - A Way of Life?	819
MARIA LETIZIA PERRI Interculturalità e pratica dell'empatia	829
ANTONIO PIERETTI Il dono come luogo del reciproco riconoscimento	859
MARIO RUGGENINI Quale dio per il mistero del mondo? O forse nessun dio?	873
ROBERTO SANI Editoria scolastica e libri di testo dalla riforma Gentile alla «Carta della Scuola» di Bottai	887
FRANCESCO TOTARO Ricerca di verità e compimento ontologico	925
UGO UGAZIO Deformalizzazione del fenomeno e fenomenologia non intenzionale	937
CARMELO VIGNA Sulla fede e sulla ragione. Due riflessioni	949

Amore dell'altro e amore di Dio in Tommaso d'Aquino

Introduzione

Nel cristianesimo, come si sa, l'amore di Dio e l'amore del prossimo sono strettamente connessi, in quanto rappresentano la sintesi della rivelazione divina¹ e l'essenziale in ordine alla salvezza². Ma sono strettamente connessi anche nel senso che vanno di pari passo, con la preminenza, naturalmente, dell'amore di Dio. Si pensi, ad esempio, a quanto scrive l'apostolo Giovanni: «Se qualcuno dice: "Io amo Dio" ma odia il suo fratello è un bugiardo, perché chi non ama il suo fratello che vede, non può amare Dio che non vede»³. Si pensi al rapporto 'comandato' tra un atto di culto e l'amore del prossimo: «Se [...] stai offrendo il tuo dono sull'altare e lì ti ricordi che il tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia lì il tuo dono davanti all'altare, va' prima a riconciliarti col tuo fratello e poi torna e offri il tuo dono»⁴. Si pensi soprattutto alle parole di Cristo nella 'prefigurazione' del giudizio finale: «Quanto

¹ «I farisei [...] si radunarono intorno a lui [= Cristo]. E uno di essi, dottore della legge, lo interrogò per metterlo alla prova: "Maestro, qual è il più grande comandamento della legge?". Ora egli gli rispose: "Amerai il Signore, Dio tuo, con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il più grande e primo comandamento. Il secondo poi è simile a questo: Amerai il prossimo tuo come te stesso. Da questi due comandamenti dipendono tutta la legge e i profeti"» (Mt 22,34-40). Il testo utilizzato, qui e in seguito, è *La Bibbia Concordata*, traduzione, introduzioni e note a cura della Società Biblica Italiana, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1968, 1995-1996.

² Al dottore della legge che a Cristo chiede cosa deve fare «per ottenere la vita eterna», e che, interrogato a sua volta, risponde di trovare nella legge come essenziale l'amore di Dio e del prossimo, Cristo dice: «Hai risposto bene, fa' questo e vivrai» (Lc 10,28). Cfr., più ampiamente, i vv., 25-37. Cfr. anche Mc 12,28-34.

³ 1Gv 4,20.

⁴ Mt 5,23-24.

avete fatto ad uno dei più piccoli di questi miei fratelli, l'avete fatto a me»⁵.

Per la religione cristiana, amore di Dio e amore del prossimo, per diversi motivi e sotto vari aspetti, risultano intimamente uniti. Questo è vero anche per Tommaso, credente e teologo. Ma è vero, e fino anche punto, per lui come filosofo? Più precisamente, prescindendo totalmente dalla virtù teologale della *caritas*, in forza della sola ragione, l'amore del prossimo implica l'amore di Dio? E l'amore di Dio implica l'amore del prossimo? A queste domande intendiamo rispondere, esponendo la posizione puramente filosofica di Tommaso, con ampie citazioni di testi, a partire da una breve introduzione sul problema dell'amore.

1. *Sull'amore*

Nel pensiero di Tommaso, l'amore ha una sua 'universalità', che a prima vista sembra configgere con il peculiare 'intellettualismo' dell'autore, ma che è reale a tutti gli effetti, legata com'è a diverse fonti anch'esse a loro modo 'universali'.

L'amore è «il primo atto (*primus actus*)», «il primo moto (*primus [...] motus*) della volontà e di qualsiasi facoltà appetitiva»⁶. Ma se è così, l'amore è presente ovunque è presente l'appetito, conformemente alle varie forme dell'appetito stesso: «secondo le differenti tendenze appetitive, abbiamo differenti amori»⁷.

C'è [...] un appetito che non deriva dalla conoscenza del soggetto appetente, ma da quella di un altro: ed esso si denomina *appetito naturale*. In-

⁵ Mt 25,40. Cfr., più ampiamente, i vv., 31-46.

⁶ THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I, q. 20, a. 1 (d'ora in poi *S. Th.*). Traduzione italiana e commento a cura dei Domenicani italiani, Salani, Firenze 1964-1975. L'amore è chiamato «*primus motus*» dell'appetito, ma non va confuso con il desiderio che propriamente è «*motus in appetibile*». L'amore è la trasformazione dell'appetito da parte dell'appetibile, per cui l'appetito stesso si armonizza con l'appetibile, si conforma all'appetibile, e si compiace di esso. Scrive Tommaso: «La prima trasformazione prodotta dall'oggetto nell'appetito (*prima [...] immutatio appetitus ab appetibili*) si chiama amore, e si riduce alla semplice compiacenza per l'oggetto appetibile: e da questa compiacenza segue un moto verso di esso (*motus in appetibile*), cioè il desiderio, e finalmente la quiete, cioè il gaudio» (*S. Th.*, I-II, q. 26, a. 2). L'amore, quindi, si può anche chiamare «*primus motus*» dell'appetito, ma forse sarebbe meglio chiamarlo «*principium motus*» («*tendentis in finem amatum*») (*S. Th.*, I-II, q. 26, a. 1).

⁷ *S. Th.*, I-II, q. 26, a. 1.

fatti gli esseri naturali [o fisici] tendono alle cose conformi alla loro natura, non mediante la propria conoscenza, ma in forza di quella di colui che ha istituito la natura [=Dio]. Ma c'è un altro appetito che segue la conoscenza dello stesso soggetto appetente, però la segue per necessità (*ex necessitate*) e non in forza di un libero arbitrio. È l'*appetito sensitivo* dell'animale; che però nell'uomo partecipa di un riflesso di libertà, in quanto obbedisce alla ragione. C'è poi un terzo appetito che segue la conoscenza del soggetto appetente, dietro un libero giudizio. Ed esso è l'*appetito razionale* o intellettuale, denominato *volontà*. Ora, in ciascuno di codesti appetiti, l'amore sta a indicare il principio del moto tendente al fine amato (*principium motus tendentis in finem amatum*). Ma nell'appetito naturale codesto principio è la connaturalità (*connaturalitas*) del soggetto appetente con la cosa cui tende, e può chiamarsi amore naturale [...]. Allo stesso modo l'armonizzarsi (*coaptatio*) dell'appetito sensitivo, o della volontà, con un dato bene, cioè la compiacenza stessa nel bene (*ipsa complacentia boni*), si denomina amore sensitivo, oppure intellettuale o razionale⁸.

Dunque, appetito naturale e amore naturale nelle cose, appetito sensitivo e amore sensitivo negli animali, appetito intellettuale, o volontà, e amore intellettuale nell'uomo, per via dell'anima intellettuale. Ma la volontà e l'amore intellettuale non sono solo nell'uomo. Sono anche nelle intelligenze separate e in Dio. Le sostanze intellettive separate dal corpo, infatti, dal momento che, intellettive per natura, conoscono intellettivamente il bene come tale, e dato che ogni appetito è inclinazione al bene, devono avere necessariamente la tendenza al bene conosciuto intellettivamente, ossia la volontà⁹, e quella particolare forma di amore che è la «dilezione (*dilectio*)»¹⁰. Analogamente: Dio, dotato di intelligenza¹¹,

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 59, a. 1.

¹⁰ *S. Th.*, I, q. 60, a. 1. «Amore (*amor*) è più generico: infatti ogni dilezione [...] è amore, ma non viceversa. Poiché la dilezione (*dilectio*), come dice il nome stesso, aggiunge al concetto di amore l'elezione (*electionem*) che lo precede. Perciò la dilezione [...] è [...] soltanto nella volontà, e nel solo amore ragionevole» (*S. Th.*, I-II, q. 26, a. 3).

¹¹ Che Dio sia dotato di intelligenza è dimostrabile con vari argomenti, tra cui questi: gli esseri privi di intelligenza agiscono per un fine, ossia per ciò che ad essi è conveniente, per cui bisogna ammettere che a stabilire il fine per loro sia l'autore della natura, il quale non può non avere l'intelligenza; esistono esseri intelligenti, per cui è impossibile che Dio, che per essi è la *causa essendi*, e che è perfettissimo, sia privo di intelligenza (Cfr. THOMAE AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, I, c. 44, 6.5 (d'ora in poi C. G.). Traduzione italiana a cura di T.S. Centi, UTET, Torino 1975; Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000-2001, da cui citiamo).

«conosce intellettualmente il bene»; ora, «chi intellettualmente conosce il bene è necessario che in quanto tale sia un soggetto volente»; dunque, Dio «è dotato di volontà (*est [...] volens*)»¹²; ma, siccome «ogni atto di volontà è radicato (*radicatur*) nell'amore», «è necessario che in Dio ci sia l'amore (*oportet quod in Deo sit amor*)»¹³.

L'amore, quindi, in quanto connesso con l'appetito, è presente nelle cose, negli animali, nell'uomo, nelle sostanze intellettive separate, in Dio. È universale, come universale è l'appetito: «in qualunque essere c'è volontà o appetito, necessariamente vi è l'amore (*in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amor*)»¹⁴.

Ma l'amore è universale anche per un'altra ragione: per il suo legame con il bene. È nota la definizione aristotelica del bene: «ciò cui tutto tende»¹⁵. Tommaso la riprende e la fa sua: «il bene è ciò che tutti gli esseri desiderano (*bonum est quod omnia appetunt*)»¹⁶. Ora, il bene è «l'oggetto proprio», «la causa propria» dell'amore.

Propriamente, [...] causa dell'amore è l'oggetto dell'amore (*oportet [...] ut illud sit propria causa amoris quod est amoris obiectum*). Ma oggetto proprio dell'amore è il bene (*amoris autem proprium obiectum est bonum*): poiché l'amore importa una connaturalità, o compiacenza dell'amante rispetto all'amato; e per ciascun essere è bene quanto ad esso è connaturale e proporzionato. Perciò si deve concludere che il bene è la causa propria dell'amore (*unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris*)¹⁷.

Il bene, però, può essere considerato sotto due aspetti: in relazione al fine, e in relazione all'essere. Quanto al fine, va detto che bene e fine si implicano. E infatti, da un lato, «bene si dice quanto è comunque desiderato, e ciò implica l'idea di fine (*hoc [...] habet rationem finis*)», ossia «il bene presenta il carattere di causa fina-

¹² C. G., I, c. 72, 1.

¹³ C. G., IV, c. 19.

¹⁴ S. Th., I, q. 20, a. 1.

¹⁵ «Il bene è stato definito, in modo appropriato, come ciò cui tutto tende» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 1, 1094 a, 2-3, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999, 2007^b).

¹⁶ C. G., II, c. 47, 1; III, c. 3, 2; S. Th., I, q. 5, a. 1 ss.

¹⁷ S. Th., I-II, q. 27, a. 1.

le (*bonum rationem finis importat*)»¹⁸; dall'altro, «tutto ciò che si riscontra avere il carattere di fine ha anche il carattere di bene (*omne illud quod invenitur habere rationem finis habet etiam rationem boni*)»¹⁹. Di conseguenza, le espressioni: «tutto ciò che agisce lo fa per un fine (*omne agens agit propter finem*)»²⁰ e «tutto ciò che agisce lo fa per un bene (*omne agens agit propter bonum*)»²¹ dicono sostanzialmente la stessa cosa, anche se da punti di vista diversi: ogni agente tende a un fine perché buono, perché è bene, e tende al bene come fine. Ma se è così, in forza della coappartenenza di bene e fine, ogni agente agirà per il bene, che è oggetto dell'amore, e quindi agirà con amore al bene, per amore del bene; e ogni azione e ogni moto avranno luogo in forza dell'amore al bene. E dunque, l'amore sarà in ogni agente, azione, moto.

Ma il bene, oggetto proprio dell'amore, non ha solo coappartenenza con il fine: ha identità reale con l'essere. «Il bene e l'ente si identificano secondo la realtà (*bonum et ens sunt idem secundum rem*)»; «differiscono solo secondo il concetto (*differunt secundum rationem tantum*)», nel senso che «il bene esprime il concetto di appetibile, non espresso dall'ente (*bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens*)»²². Di qui, per un verso, l'ente è certamente buono, e anzi «all'infuori dell'ente, niente è buono (*nihil est bonum nisi ens*)»²³; per altro verso, «il bene include il carattere di ente», per cui «è impossibile che qualcosa sia bene senza essere ente

¹⁸ S. Th., I, q. 5, a. 4.

¹⁹ THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones disputate de veritate*, q. 21, a. 2 (d'ora in poi *De veritate*), traduzione italiana a cura di R. Coggi, 3 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992-1993.

²⁰ C. G., III, c. 2.

²¹ C. G., III, c. 3.

²² S. Th., I, q. 5, a. 1. L'identità di essere e bene è dimostrabile sia a partire dall'essere, sia a partire dal bene. A partire dall'essere: «ogni ente, in quanto ente, è in atto, e in qualche modo perfetto», «perché ogni atto è una perfezione»; ora, «il perfetto ha ragione di appetibile e di bene (*perfectum [...] habet rationem appetibilis et boni*)»; «conseguentemente ogni ente, in quanto tale, è buono (*unde sequitur omne ens, in quantum huiusmodi, bonum esse*)» (S. Th., I, q. 5, a. 3). A partire dal bene: «la ragione di bene (*ratio [...] boni*) consiste in questo, che una cosa è desiderabile»; ora, «una cosa è desiderabile nella misura che è perfetta»; ma «in tanto una cosa è perfetta in quanto è in atto», in quanto cioè ha «l'essere», che «è l'attualità di ogni cosa (*esse [...] est actualitas omnis rei*)»: una cosa, allora, è buona in quanto è ente, in quanto esiste – non potrebbe essere buona, se non esistesse –; dunque, il bene si identifica con l'essere (S. Th., I, q. 5, a. 1).

²³ S. Th., I, q. 5, a. 2, ad 4.

(*impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens*)²⁴. Insomma, «*ens et bonum convertuntur*»²⁵. Di conseguenza, se essere e bene sono convertibili, intercambiabili, se si identificano, ogni cosa, in quanto buona, potrà essere oggetto d'amore.

Dunque, l'amore ha una sua peculiare 'universalità', per due ragioni – almeno –: è «il primo moto», «il primo atto» dell'appetito, che è presente in ogni realtà; ha per «oggetto proprio» il bene, che, per un verso, si identifica con l'ente, per cui tutto ciò che esiste è appetibile, desiderabile, amabile, e, per altro verso, ha il carattere di fine, per cui tutti gli esseri che agiscono, per il fatto che necessariamente agiscono per un fine²⁶, lo fanno per amore del bene, e tutte le azioni e tutti i moti si realizzano per amore del bene.

Questo è, nel pensiero di Tommaso, il quadro generale dell'amore, nelle sue linee essenziali. Al suo interno si situano e interferiscono l'amore di sé, l'amore dell'altro, l'amore di Dio.

2. Amore dell'altro

Per affrontare il problema dell'amore dell'altro – per l'altro –, bisogna partire dall'amore di sé. E ciò per vari motivi. Intanto, «l'amore col quale uno ama se stesso è forma e radice dell'amicizia (*amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae*): abbiamo infatti amicizia per gli altri, in quanto ci comportiamo con loro come verso noi stessi. Aristotele perciò insegna che "i sentimenti di amicizia verso gli altri derivano dagli affetti verso se stessi"»²⁷. In secondo luogo, dato che l'unione è «causa dell'amore»²⁸, ognuno, «poiché con se stesso ha un'unità sostanziale, con gli altri invece ha unità di somiglianza»²⁹, per un verso «è necessa-

²⁴ *De veritate*, q. 21, a. 2.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ «Se chi agisce non tendesse ad un effetto determinato, tutti gli effetti gli sarebbero indifferenti. Ma chi è indifferente a più cose non si volge a compiere più l'una che l'altra [...]. Dunque sarebbe impossibile che agisse» (*C. G.*, III, c. 2, 7).

²⁷ *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 4.

²⁸ *S. Th.*, I-II, q. 28, a. 1, ad 2. «C'è un'unione che è causa dell'amore. E questa è, o l'unione sostanziale, propria dell'amore con cui uno ama se stesso; o l'unione di somiglianza, propria [...] dell'amore che uno ha per le altre cose».

²⁹ *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 3. «Verso se stessi non ci può essere una vera amicizia, ma qual-

rio (*necesse est*) che [...] ami se stesso» e «non è possibile (*impossibile est*), propriamente parlando, che abbia in odio se stesso»³⁰, e, per altro verso, proprio sulla base della superiorità dell'unità sostanziale sull'unità di somiglianza, «ama di più se stesso che gli altri»³¹: di conseguenza, è dall'amore di sé, come necessario e prioritario, che bisogna prendere l'avvio. Infine, per capire cosa significa e comporta amare l'altro, uno deve sapere cosa significa esattamente amare se stessi.

L'amore di sé si realizza quando l'uomo segue le tendenze della sua natura. Esse sono sempre tendenze al bene: «il bene causa nella potenza appetitiva una certa inclinazione o attitudine, ovvero connaturalità al bene»³². Per questo, «tutte le cose verso le quali l'uomo ha un'inclinazione naturale, la ragione le apprende come buone»³³. Le inclinazioni naturali dell'uomo sono varie.

Prima di tutto troviamo nell'uomo l'inclinazione a quel bene di natura, che ha in comune con tutte le sostanze: cioè in quanto ogni sostanza tende per natura alla conservazione del proprio essere [...]. Secondo, troviamo nell'uomo l'inclinazione verso cose più specifiche, per la natura che ha in comune con gli altri animali [...], p. es., l'unione del maschio con la femmina, la cura dei piccoli, e altre cose consimili. Terzo, troviamo nell'uomo un'inclinazione verso il bene che è conforme alla natura della ragione, e che è propriamente umano (*inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria*): l'inclinazione naturale, p. es., a conoscere la verità su Dio, e a vivere in società (*homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat*)³⁴.

L'uomo, allora, amando se stesso come semplice ente, amerà con «amore naturale» quel bene che è la sua conservazione, cioè la persistenza nell'essere. Ma lo farà a suo modo. Siccome conosce intellettivamente l'esistere come tale, amerà esistere senza limitazioni, amerà esistere e basta, esistere sempre. E di una simile esi-

che cosa di superiore all'amicizia; poiché l'amicizia implica un'unione, [...] mentre con se stesso uno ha l'unità, che è più forte dell'unione» (*S. Th.*, II-II, q. 25, a. 4).

³⁰ *S. Th.*, I-II, q. 29, a. 4.

³¹ *S. Th.*, I-II, q. 27, a. 3.

³² *S. Th.*, I-II, q. 23, a. 4.

³³ *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

³⁴ *Ibidem*.

stenza, peraltro, cioè dell'immortalità, ha anche il desiderio naturale³⁵, che, come tale, «è impossibile che sia vano (*impossibile est naturale desiderium esse inane*)»³⁶. L'uomo, poi, in quanto animale, amando se stesso con «amore sensitivo», amerà le passioni dell'appetito sensitivo, la procreazione e quanto a essa collegato. Ma anche qui, lo farà a suo modo. Dotato di ragione, saprà regolare le passioni. Dotato di un'anima intellettuale, coopererà alla perpetuazione della specie, ma nella consapevolezza che il suo compito non si esaurisce in questo, come nei semplici animali: egli è superiore alla specie, è persona, con una dignità e un destino che superano nettamente la sfera animale.

L'uomo, però, è specificamente tale per la ragione. E quindi amerà se stesso con «amore intellettuale», seguendo le inclinazioni tipiche della sua natura intellettuale: «vivere in società» con gli altri, come essere razionale; «conoscere la verità su Dio».

Cominciamo con il «conoscere la verità su Dio». Detto in estrema sintesi, e in via immediata, l'uomo, dotato di intelligenza e volontà, trova la sua piena realizzazione solo in Dio: nella conoscenza e nell'amore di Dio. Quanto alla conoscenza di Dio: l'uomo ha il desiderio naturale di scoprire le cause delle cose che conosce, per cui troverà l'appagamento del suo desiderio solo nella conoscenza della causa prima, cioè Dio³⁷; l'operazione intellettuale è tanto più perfetta quanto più perfetto è il suo oggetto, per cui essa sarà al massimo della perfezione nella conoscenza dell'essere perfettissimo, cioè Dio³⁸; il nostro intelletto «nell'intendere si estende all'infinito (*ad infinitum in intelligendo extenditur*)», ma «questa apertura della nostra intelligenza all'infinito (*haec ordinatio intellectus ad infinitum*)» troverà il suo compimento solo nella conoscenza della «realtà intelligibile infinita», che è Dio³⁹. Quan-

³⁵ «Gli esseri [...] che sono capaci di conoscere e di apprendere l'essere nella sua perpetuità (*ipsum esse perpetuum*) hanno di esso il desiderio naturale (*desiderant ipsum naturali desiderio*). Ma questo si addice a tutte le sostanze dotate di intelligenza. Dunque tutte le sostanze intelligenti con un desiderio naturale bramano di esistere sempre (*naturali desiderio appetunt esse semper*)» (C. G., II, c. 55, 12).

³⁶ C. G., II, c. 55, 12.

³⁷ Cfr. C. G., III, c. 25, 8. Tommaso cita Aristotele: «Allora noi pensiamo di conoscere perfettamente quando conosciamo la causa prima» (ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 3, 983 a, 25-26).

³⁸ Cfr. C. G., III, c. 25, 2.

³⁹ C. G., I, c. 43, 7.

to all'amore di Dio: se oggetto della volontà è il bene conosciuto intellettivamente, dato che l'intelletto conosce il bene come tale, il bene universale, la volontà avrà come «oggetto proprio» il bene come tale, per cui troverà la sua piena soddisfazione non nei beni finiti, ma solo in Dio, che è il Bene sommo⁴⁰. Dio, allora, è il fine ultimo dell'intelligenza e della volontà dell'uomo: «l'uomo e le altre creature intellettive raggiungono l'ultimo fine mediante la conoscenza e l'amore di Dio (*cognoscendo et amando Deum*)»⁴¹. In Dio, l'uomo trova la sua felicità, intesa come «conseguimento dell'ultimo fine»⁴², che «riempie talmente l'appetito dell'uomo, da non lasciare niente di desiderabile all'infuori di esso»⁴³. Ma se è così, l'uomo, che ama davvero se stesso come uomo, non può non amare l'attuazione massima della sua intelligenza e della sua volontà, non può non amare il proprio bene, e quindi non può non amare Dio, fine ultimo e Bene sommo: «bene di ogni bene (*omnis boni bonum*)»⁴⁴, bene anche di quel bene che è l'uomo stesso. Insomma, l'amore con cui uno ama se stesso, integralmente, comporta l'amore di Dio.

Alla stessa conclusione si perviene anche se si considera Dio, non quale causa finale, come appena detto, ma quale causa efficiente e causa esemplare. Quanto a Dio causa efficiente: Dio è propriamente *causa essendi*⁴⁵ della realtà, e anche dell'uomo, e come tale «è in tutte le cose ed in maniera intima (*intime*)»⁴⁶. Quan-

⁴⁰ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 8. «L'oggetto della volontà, cioè dell'appetito umano, è il bene universale (*universale bonum*) [...]. È evidente quindi che niente può appagare (*quietare*) la volontà umana, all'infuori del bene preso in tutta la sua universalità (*bonum universale*). Esso però non si trova in un bene creato, ma soltanto in Dio [...]. Perciò Dio soltanto, può appagare (*implere*) la volontà dell'uomo».

⁴¹ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 8.

⁴² *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 4.

⁴³ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 5.

⁴⁴ *C. G.*, I, c. 40, 1 e 3.

⁴⁵ Tommaso, nell'ambito delle cause, distingue: *causa essendi* (*causa secundum esse*) e *causa fiendi* (*causa secundum fieri*). *Causa fiendi* è la causa del divenire di qualcosa, come, ad es., il costruttore per la casa e i genitori per il figlio: casa e figlio che possono continuare ad esistere anche dopo la morte di chi è stato per ciascuno di essi solo *causa fiendi*. La *causa essendi*, invece, è la causa dell'essere della cosa, quella che dà l'essere alla cosa, e senza di cui la cosa non può esistere, né, se esistente, può continuare ad esistere. *Causa essendi* delle cose è Dio: tutto deve a lui l'essere e il persistere nell'essere (*S. Th.*, I, q. 104, a. 1).

⁴⁶ *S. Th.*, I, q. 8, a. 1. «Dio è in tutte le cose con la sua potenza, perché tutte sono soggette alla sua potestà; vi è con la sua presenza, perché tutto è scoperto e come nudo

to a Dio causa esemplare: tutte le cose sono imitazioni *ad extra* delle perfezioni divine e ne portano in qualche modo l'impronta, la quale nell'uomo, per la sua natura intellettiva, non è semplice vestigio, ma è 'immagine'⁴⁷. Ora, se tutto questo è vero, se è Dio che sostiene l'uomo nell'essere e gli è in certo modo 'intimo', può l'uomo amare se stesso senza amare Dio? E se l'uomo è 'immagine' di Dio, può amare se stesso senza amare l'originale, la causa esemplare di quell'immagine che egli è?

L'amore di sé, allora, implica sempre l'amore di Dio, comunque si consideri Dio in rapporto all'uomo: causa esemplare, o causa efficiente, o causa finale.

Ma l'uomo, se ama se stesso nella totalità delle sue 'dimensioni', oltre che «conoscere la verità su Dio», deve anche seguire l'inclinazione a «vivere in società». In realtà, una certa 'socialità', per Tommaso, è già presente a livello sensitivo, animale, come, ad es., «la cura dei piccoli»⁴⁸. Propriamente, però, il vivere in società «con il rispetto di coloro con i quali si deve convivere»⁴⁹ è tipico dell'inclinazione razionale, ed è, di per sé, oggetto dell'amore intellettivo. Comunque sia, l'uomo non è pienamente se stesso, e non ama se stesso integralmente, se si pone al di fuori della comunione con gli altri, se in certo modo non ama gli altri – naturalmente se gli altri ci sono –. Ora, dell'amore dell'altro bisogna prendere in considerazione vari aspetti: le cause, i modi, gli effetti. Cominciamo con le cause.

Una prima causa dell'apertura del soggetto all'altro è data dalla citata inclinazione razionale a «vivere in società», a realizzare

davanti ai suoi occhi; vi è con la sua essenza, perché è presente a tutte le cose quale causa universale dell'essere (*ut causa essendi*)» (S. Th., I, q. 8, a. 3).

⁴⁷ Tutte le cose hanno una certa somiglianza con Dio, a motivo della loro origine: somiglianza *per modum vestigi* gli esseri privi di ragione, *per modum imaginis* gli esseri razionali. Il vestigio e l'immagine sono diversi: «il vestigio rappresenta come può rappresentare un effetto», «il quale non può rappresentare la causa in modo da raggiungere la somiglianza di specie con essa» (S. Th., I, q. 93, a. 6); l'immagine, invece, suppone e richiede una qualche «comunanza» secondo la specie (cfr. S. Th., I, q. 93, a. 2). Ora, «per quanto riguarda la somiglianza con la natura divina, le creature ragionevoli arrivano in qualche modo a una imitazione secondo la specie, in quanto imitano Dio non solo nell'essere e nel vivere, ma anche nell'intendere» (S. Th., I, q. 93, a. 6). L'uomo, quindi, è immagine di Dio. Per la precisione, lo è realmente solo per l'intelletto: in lui «si trova l'immagine di Dio, soltanto in rapporto alla mente», mentre «in rapporto alle altre sue parti, vi sarà soltanto somiglianza di vestigio».

⁴⁸ S. Th., I-II, q. 94, a. 2.

⁴⁹ *Ibidem*.

con gli altri una *societas*, una comunità: «l'uomo [...] è un animale politico e socievole (*homo est naturaliter animal politicum et sociale*)»⁵⁰. Per la verità, questo rapportarsi all'altro è legato, almeno di fatto, all'indigenza del singolo soggetto, alla sua non perfetta autosufficienza.

Il singolo uomo non basta a se stesso per vivere (*unus homo non sufficit sibi si solus vivat*), perché la natura ha provveduto l'uomo di poche cose in modo adeguato, dandogli invece la ragione, mediante la quale potesse provvedersi di tutto ciò che è necessario alla vita, quali il vitto, gli indumenti, e altre cose consimili, per provvedere alle quali un uomo non basta da solo. Perciò ha da natura l'istinto a vivere in società (*unde naturaliter est inditum homini ut in societate vivat*)⁵¹.

Ma il bisogno non è certo l'unica ragione per cui l'uomo entra in rapporto con gli altri. Un altro motivo che determina la relazione del singolo soggetto con gli altri è l'unione, che, come sappiamo, è causa dell'amore: esattamente l'unione di somiglianza, o più direttamente la somiglianza. L'uomo si apre all'altro perché trova che l'altro gli è simile, è suo simile.

La somiglianza è causa dell'amore. Ma si deve notare che la somiglianza tra più cose si può verificare in due modi. Primo, per il fatto che l'una e l'altra hanno attualmente la stessa caratteristica [...]. Secondo, perché l'una ha in potenza, e per una certa inclinazione, quello che l'altra possiede attualmente [...]. Il primo modo di somiglianza causa [...] l'amore di amicizia, o di benevolenza. Infatti, dall'essere simili, cioè dall'avere quasi un'unica forma, due individui sono come una cosa sola (*quodammodo unum*) sotto detta forma: due uomini, p. es., sono una cosa sola nella specie umana (*duo homines sunt unum in specie humanitatis*) [...]. Invece, il secondo modo di somiglianza causa l'amore di concupiscenza, oppure l'amicizia utile e dilettevole⁵².

Un motivo ulteriore per cui un uomo entra in rapporto con l'altro è la considerazione dell'altro come bene. Il bene è l'oggetto proprio dell'amore, è ciò che fa scattare l'amore come armonizzazione dell'appetito con l'oggetto amato. Ora, come non considerare l'altro un bene, non solo per l'identità di ente e bene, ma

⁵⁰ S. Th., I-II, q. 72, a. 4. Cfr. anche C. G., III, c. 85, 10.

⁵¹ C. G., III, c. 85, 10.

⁵² S. Th., I-II, q. 27, a. 3.

per la particolare ricchezza di bene che egli rappresenta? L'altro è un essere di natura intellettuale, è il più alto nell'ordine dell'essere in questo mondo, è in sé immagine di Dio. Cosa deve avere di più per essere oggetto d'amore da parte di un altro uomo?

Dunque, l'amore per l'altro nasce anche dal bisogno, ma soprattutto dalla somiglianza di natura tra amante e amato e dall'essere l'altro un bene di tutto rispetto nella scala del bene e dell'essere, un bene pari al bene di chi lo ama. Ma quali sono i modi dell'amore dell'altro? Sono essenzialmente due, come già accennato: amore di amicizia (o di benevolenza) e amore di concupiscenza.

Il Filosofo insegna che 'amare è volere del bene a qualcuno'. Perciò il moto dell'amore ha due oggetti: il bene che uno vuole a qualcuno, a se stesso, o ad altri; e il soggetto cui vuole quel bene. E quindi rispetto al bene voluto si ha l'amore di concupiscenza (*amor concupiscentiae*), rispetto invece al soggetto cui detto bene si vuole, si ha l'amore di amicizia (*amor amicitiae*). [...] Ciò che si ama di amore d'amicizia è amato direttamente e per se stesso (*simpliciter et per se amatur*); invece, ciò che è amato per un amore di concupiscenza non è amato in tal modo, ma è amato per un altro (*non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri*) [...]. L'amore col quale si ama un essere, volendo ad esso il bene, è un amore in senso pieno e assoluto (*amor simpliciter*); invece, l'amore col quale si ama una cosa per farne il bene di altri è un amore *secundum quid* (*amor secundum quid*)⁵³.

In termini più espliciti e diretti chi ama di amore di concupiscenza ama la cosa o l'altro soggetto come elemento del proprio bene, in funzione di sé, per cui di fatto ama solo se stesso: «nell'amore di concupiscenza il soggetto propriamente (*proprie*) ama se stesso, nel volere il bene che brama»⁵⁴; «chi invece ama un altro con amore di amicizia, vuole a lui del bene come a se medesimo (*vult ei bonum sicut et sibi vult bonum*)», per cui «si dice che l'amico è un altro se stesso (*alter ipse*)» e disse bene, secondo Agostino, colui che chiamò il suo amico «la metà dell'anima propria (*dimidium animae suae*)»⁵⁵.

Dopo le cause e i modi dell'amore per l'altro, restano da pre-

⁵³ S. Th., I-II, q. 26, a. 4.

⁵⁴ S. Th., I-II, q. 27, a. 3.

⁵⁵ S. Th., I-II, q. 28, a. 1.

cisare i suoi effetti. Il primo, e fondamentale, è quello dell'unione amante-amato.

C'è [...] una [...] unione, che è effetto dell'amore. E questa è l'unione reale, che chi ama cerca con la cosa amata. Codesta unione corrisponde a un'esigenza dell'amore; infatti, come riferisce Aristotele, 'Aristofane ha scritto che gli amanti desiderano formare di due una cosa sola'; ma poiché 'da questo si avrebbe la distruzione di uno o di entrambi', allora cercano l'unione conveniente e possibile, e cioè la vita in comune, la conversazione e altre forme di comunicazione reciproca⁵⁶.

L'unione, poi, trova il suo completamento nella mutua intimità tra amante e amato, in rapporto sia alle potenze conoscitive sia a quelle appetitive. Quanto alla conoscenza: l'amato è in chi l'ama per il fatto che è conosciuto; l'amante è nell'amato perché chi ama cerca di comprendere l'amato intimamente. Quanto alla sfera appetitiva: «chi ama si trova nell'amato, in quanto considera e il bene, e il male, e la volontà stessa dell'amico come cose sue proprie, così da sembrare che egli stesso senta e subisca il bene e il male nel proprio amico»; «al contrario, per il fatto che si vuole e si agisce per l'amico come per se stessi, considerandolo una cosa sola con se stessi, è piuttosto l'amato che viene a trovarsi in colui che ama»⁵⁷.

L'unione e la mutua intimità amante-amato costituiscono l'essenziale circa gli effetti dell'amore. Si potrebbero aggiungere l'estasi come uscita da sé a favore dell'amato⁵⁸ e lo zelo come difesa dell'amico⁵⁹. Ma non è il caso di insistere.

Volendo sintetizzare: l'uomo che ama veramente se stesso è l'uomo che, sulla base dell'inclinazione puramente naturale, si ama immortale; a livello di inclinazione sensitiva, si ama come pa-

⁵⁶ S. Th., I-II, q. 28, a. 1, ad 2.

⁵⁷ S. Th., I-II, q. 28, a. 2. All'obiezione per cui «la stessa cosa non può essere insieme contenente e contenuta» (*ibi*, arg. 1), Tommaso risponde che «niente [...] impedisce che in modo diverso una cosa sia insieme contenente e contenuta: il genere, p. es., contiene la specie, ed è contenuto nella specie» (*ibi*, ad 1).

⁵⁸ L'estasi è l'uscire da se stessi, per amore: sul piano conoscitivo, in quanto l'amante, per l'intensa considerazione dell'amato, si astrae da tutto il resto; sul piano appetitivo, in quanto chi ama esce da sé con l'affetto che riversa sull'amico (cfr. S. Th., I-II, q. 28, a. 3).

⁵⁹ Lo zelo dice intensità d'amore, per cui l'amante si attiva prontamente e lotta con determinazione contro tutto ciò che è di ostacolo al bene dell'amico (cfr. S. Th., I-II, q. 28, a. 4).

drone delle passioni e promotore della vita della specie; a livello di inclinazione razionale, da un lato ama se stesso personalmente realizzato e felice con un amore che implica l'amore di Dio, dall'altro si ama come essere sociale in comunione di amore con gli altri.

L'amore per l'altro, quindi, fa parte della piena realizzazione di sé, è implicato nell'amore di sé, in quanto il «vivere in società», in comunione con gli altri, è un'inclinazione intellettuale dell'uomo. Ovviamente, ci si riferisce all'amore di amicizia o di benevolenza. Interessa poco qui se questo amore sia ricambiato o meno: se ricambiato, si ha l'amicizia vera e propria, che si realizza «secondo una corrispondenza di affetti (*secundum viam redamationis*)», per cui «gli amici si amano reciprocamente, e vicendevolmente si vogliono e si fanno del bene»⁶⁰. L'amore di amicizia, però, di per sé non comporta necessariamente la reciprocità dell'amore, cioè l'amicizia – che pure è tanto importante e preziosa –; richiede solo che uno ami l'altro *sicut seipsum*, cioè che ami l'altro in se stesso e per se stesso, e non in funzione di altro o di altri, esattamente come ciascuno ama se stesso per se stesso.

Dopo la puntualizzazione di ciò che l'amore di sé comporta, e dopo l'esposizione delle cause, dei modi e degli effetti dell'amore dell'altro, siamo finalmente alla domanda centrale, essenziale: l'amore dell'altro implica o no l'amore di Dio? L'amore di sé implica l'amore di Dio, come causa finale, efficiente, esemplare. Ma nel caso dell'amore dell'altro, come stanno le cose?

Dall'amore di sé si passa all'amore di Dio in via 'diretta'. Nel caso dell'amore dell'altro, per passare all'amore di Dio, la via naturale non può che essere 'indiretta'. Una prima via, decisamente 'indiretta', è quella per cui uno ama, di riflesso, ciò che l'altro ama. Chi ama l'altro, chi vuole davvero del bene all'altro, ama pure chiunque l'altro ama, chiunque gli sia legato: «si può amare qualcuno a motivo di un'altra persona», «come quando, per l'amicizia che uno nutre verso un amico, ama tutti coloro che gli appartengono, siano essi figli, servi, o in altro modo a lui uniti»⁶¹. Ma allora, se l'altro nell'amare sé non può non amare Dio – l'amore di sé implica l'amore di Dio –, se io amo l'altro non posso non amare Dio.

Ma vi è una via meno 'indiretta' di quella appena esposta, che

⁶⁰ S. Th., I-II, q. 28, a. 2.

⁶¹ S. Th., II-II, q. 23, a. 1, ad 2.

porta dall'amore dell'altro all'amore di Dio. È una via che non è legata all'amore che l'altro ha per Dio, a un atto di volontà dell'altro per cui egli ama Dio – e potrebbe anche non amarlo –, ma parte dall'altro come tale: dalla sua esistenza e dalla sua natura. Dio è *causa essendi* dell'altro; Dio ha impresso nell'altro la sua immagine, dotandolo di intelletto; Dio costituisce il fine ultimo, la felicità dell'altro, in quanto è «l'intelligibile supremo» e il Bene sommo. Ora, se io amo l'altro, posso non amare chi gli ha dato l'essere e lo mantiene nell'esistenza, chi è causa esemplare del suo essere immagine di Dio, chi è 'l'oggetto' della sua contemplazione, da cui la sua felicità? Detto diversamente: se è Dio colui che fa esistere l'altro, che fa essere l'altro quello che è, soprattutto nella sua natura intellettuale, che rende l'altro felice, posso io amare veramente l'altro, posso volere all'altro del bene, e non amare Dio?

Addirittura, sempre per passare dall'amore dell'altro all'amore di Dio, vi potrebbe essere pure una via in certo modo 'diretta', anche se discutibile, forse. E in effetti, se, come si è visto, l'amato è nell'amante, tende a identificarsi con l'amante, se i due sono in qualche maniera una cosa sola, un 'noi', allora l'amante che ama il 'noi', non può non amare Dio in una forma simile all'amore di sé, che comporta l'amore di Dio, estendendo al 'noi' l'amore di sé, da cui l'amore di Dio. Analogamente, se l'altro è un 'altro me stesso', come l'amore che ho per me comporta l'amore di Dio, così l'amore che ho per 'l'altro me stesso' dovrebbe comportare, per qualche verso, l'amore di Dio.

Dunque, l'amore di sé implica, in via diretta a partire da sé, l'amore di Dio, causa finale, efficiente, esemplare. L'amore di sé comporta anche l'amore dell'altro, in forza dell'inclinazione razionale a vivere in società. L'amore dell'altro, come amore di amicizia, implica, per vie diverse, l'amore di Dio. In via particolarmente indiretta: a partire dall'amore che l'altro ha per Dio. In via meno indiretta: a partire dall'altro, dall'amato, che senza Dio non sarebbe, né sarebbe felice. In via in qualche modo diretta: a partire dal 'noi', o dall'amato come 'altro me stesso', via simile a quella che parte dall'amore di sé.

L'amore per l'altro comporta sempre l'amore di Dio: se è Dio che fa essere l'altro e lo rende felice, se amo l'altro non posso non amare Dio. Ma poi, e in definitiva: come nel bene io amo, non posso non amare, il Bene, così nell'altro, io amo, non posso non amare, l'Altro.

3. Amore di Dio

I problemi che ci si proponeva di affrontare erano due. Il primo è stato già risolto: l'amore dell'altro comporta l'amore di Dio. Rimane da rispondere all'altro interrogativo: l'amore di Dio, l'amore che uno ha per Dio, implica l'amore del prossimo? Naturalmente, qui bisogna precisare, in via preliminare, cosa si intende per amore di Dio: amore che l'uomo ha per Dio; amore che Dio ha per l'uomo.

L'amore di sé comporta l'amore di Dio. Se uno ama se stesso nella sua totalità, senza alcuna mutilazione della sua natura, non può non amare Dio, che è il suo fine ultimo, la sua *causa essendi*, la sua causa esemplare. Ma come amerà Dio? Senza dubbio, non con amore di concupiscenza, che è quello per cui uno ama tutto e tutti per se stesso: «chi, p. es., vuole la conservazione del vino per berlo, oppure ama un uomo perché è per lui utile o dilettevole, *per accidens* ama il vino o quell'uomo, ma *per sé* ama se stesso»⁶². Dio certamente non può essere amato *per accidens*, in funzione di altro o altri. Di conseguenza, chi amasse Dio unicamente per la propria felicità, non solo non raggiungerebbe la felicità, perché vorrebbe come fine ultimo non il Bene sommo ma il bene proprio che è comunque un bene finito e perciò inappagante, ma compirebbe un'azione riprovevole in quanto tratterebbe Dio come mezzo, mentre egli è essenzialmente fine: «volere la fruizione di Dio è amare Dio con amore di concupiscenza»⁶³. Né è corretto amare Dio con amore di amicizia utile o dilettevole, riconducibile per vari aspetti all'amore di concupiscenza⁶⁴.

Dio va amato in se stesso, per se stesso. Dio va amato con amore di amicizia. Ora, l'amore di amicizia ha come modello e para-

⁶² C. G., I, c. 91, 2.

⁶³ S. Th., II-II, q. 26, a. 3, ad 3. La *fruitio* – «frutto e fruizione hanno lo stesso significato (S. Th., I-II, q. 11, a. 1) – è, in via generale, il godimento della volontà per il fine raggiunto. La fruizione in senso proprio è il godimento del fine ultimo: «propriamente parlando, è frutto la sola cosa che in modo assoluto è ultima, e che viene goduta come ultimo fine: e a proposito di tale oggetto si può parlare in senso proprio di fruizione» (S. Th., I-II, q. 11, a. 3).

⁶⁴ «Nell'amicizia utile, o in quella dilettevole (*in amicitia utilis et delectabilis*), si vuole il bene dell'amico», «e così si salva la ragione di amicizia»; «ma per il fatto che in definitiva il bene viene indirizzato al proprio piacere o alla propria utilità, l'amicizia utile, o dilettevole, perde la natura di vera amicizia (*deficit a ratione verae amicitiae*), perché si riduce a un amore di concupiscenza» (S. Th., I-II, q. 26, a. 4, ad 3).

metro di giudizio l'amore di sé. Uno deve amare l'altro «come se stesso (*sicut seipsum*)», con la precisazione, però, che «il termine *come* (*sicut*) non significa uguaglianza, ma somiglianza (*non designat aequalitatem, sed similitudinem*)»⁶⁵, per cui, nell'amore di amicizia, uno ha verso gli altri «una dilezione simile (*similem dilectionem*) a quella che ha verso se stesso»⁶⁶. Ma è questo l'amore con cui si ama Dio? È giusto, è bene, è naturale che l'uomo ami Dio come se stesso? Tommaso ritiene che un simile amore verso Dio è insufficiente, manchevole, 'innaturale': l'uomo, per natura (*naturaliter*) ama Dio *non come se stesso* (*non sicut seipsum*), ma *più di se stesso* (*plus quam seipsum*).

Nelle cose naturali, tutto ciò che appartiene essenzialmente e totalmente a un'altra realtà (*unumquodque [...] quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est*) ha maggiore inclinazione verso la realtà cui appartiene, che verso se stesso (*principalius et magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum*) [...]. Poiché dunque Dio è il bene universale (*bonum universale*), e sotto questo bene rientrano l'angelo, l'uomo e ogni creatura, essendo ogni creatura naturalmente in tutto il suo essere [...] di Dio (*quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est*), ne segue che naturalmente (*naturali dilectione*) anche l'uomo e l'angelo amino Dio prima e più (*plus et principalius*) di se stessi⁶⁷.

L'uomo, dunque, per natura (*naturaliter*) ama Dio più di se stesso. Questa posizione appare, a prima vista, più che discutibile: sorprendente. Ha, invece, una sua validità, una sua fondatezza. Fondamento antropologico: se l'oggetto della volontà è il bene, l'uomo, che conosce intellettivamente il bene, il bene come tale, non potrà non amare il bene in sé, il bene assoluto, il Bene sommo, cioè Dio, più di ogni bene finito, quindi anche più di quel bene limitato che è lui stesso. Fondamento metafisico: il bene in sé, il be-

⁶⁵ S. Th., I, q. 60, a. 4, ad 2.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ S. Th., I, q. 60, a. 5. L'espressione «bene universale» in Tommaso significa talvolta che Dio è il bene di tutte le cose, bene universale appunto, talvolta che Dio è il bene in sé: le due cose, però, sono collegate, nel senso che Dio può essere il bene di tutti gli esseri perché è il bene in sé. «Il fine universale di tutti gli esseri è un bene universale (*finis [...] universalis rerum omnium est quoddam bonum universale*)», ma «il bene universale [...] deve essere tale per se stesso e per la propria essenza, che quindi è l'essenza stessa della bontà (*bonum [...] universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis*)» (S. Th., I, q. 103, a. 2).

ne per essenza, è naturalmente più amabile, è per natura oggetto d'amore superiore rispetto a ogni realtà che è bene per partecipazione, rispetto anche a quel bene partecipato che è il soggetto che ama se stesso.

L'uomo per natura ama Dio più di se stesso. Ma se è così, non può non amare, per amor di Dio, tutto ciò che Dio ama. Il problema, allora, è di vedere che cosa Dio ama, che cosa è oggetto dell'amore di Dio. Intanto, come è stato accennato, Dio è dotato di volontà⁶⁸. Anzi, la volontà in Dio si identifica con l'essenza divina (*voluntas Dei est eius essentia*)⁶⁹. Né può essere diversamente: «se la volontà fosse qualcosa di aggiuntivo rispetto alla natura divina [...], ne seguirebbe [...] che la volontà sarebbe per essa come un accidente (*voluntas adveniret ei quasi accidens subiecto*)»⁷⁰, e questo, siccome ciò che ha qualcosa di accidentale è per sua natura mutevole – un accidente può esserci o non esserci –, comporterebbe che Dio è mutevole, cosa impossibile per Dio che non è soggetto a mutamento perché non ha potenza, perché è atto puro⁷¹.

Ma qual è l'oggetto della volontà divina? L'oggetto principale del volere di Dio è l'essenza divina (*principale volitum Dei est divina essentia*)⁷². E in effetti, se «oggetto della volontà divina [...] è il bene intellettualmente conosciuto», «ciò che Dio principalmente (*principaliter*) così conosce è l'essenza divina», per cui «l'essenza di Dio è l'oggetto principale della volontà divina»⁷³.

Dio vuole se stesso come oggetto principale della sua volontà.

⁶⁸ Che Dio sia dotato di volontà si fonda su almeno due ragioni. Una, quella riportata sopra, è che Dio, siccome conosce il bene, che è oggetto della volontà, non può non avere la volontà. L'altra ragione è questa: se «ciò che accompagna ogni ente appartiene all'ente in quanto ente», dato che ogni ente ha, secondo la sua natura, «l'appetito della propria perfezione» e quando raggiunge la perfezione si acquieta in essa, «al primo ente, che è Dio (*primo enti, quod Deus est*) non può mancare (*desse non potest*) [...] la volontà, con la quale si compiace del proprio essere e della propria bontà» (C. G., I, c. 72, 3).

⁶⁹ C. G., I, c. 73.

⁷⁰ C. G., I, c. 73, 4.

⁷¹ C. G., I, c. 23, 4.

⁷² C. G., I, c. 74.

⁷³ C. G., I, c. 74, 1. D'altra parte, «se [...] Dio volesse principalmente (*principaliter*) una cosa distinta da lui stesso, ne seguirebbe che qualche cosa è per lui causa del suo volere»; ora, «il suo volere [...] non è che il proprio essere (*suum velle est suum esse*)»; quindi, qualcosa sarebbe per Dio causa del suo essere (*causa essendi*), ciò che è «incompatibile col concetto di primo ente (*quod est contra rationem primi entis*)» (C. G., I, c. 74, 3).

Ma «nel volere se stesso Dio vuole anche le altre cose (*Deus, volendo se, vult etiam alia*)»⁷⁴. Come mai questa simultaneità, stante l'infinita distanza tra Dio e le sue creature? Una risposta, tra le altre, è questa: «Dio [...] vuole per se stesso il proprio essere (*Deus suum esse secundum se et propter ipsum vult*)»; «ogni altro essere è quasi una partecipata somiglianza del suo essere (*quaedam sui esse secundum similitudinem participatio*)»; quindi «per il fatto che Dio [...] vuole se stesso, vuole [...] gli altri esseri (*Deus, ex hoc ipso quod vult [...] se, vult [...] alia*)»⁷⁵. Di più: Dio vuole se stesso e le altre cose «con un unico atto di volontà (*uno actu voluntatis*)»⁷⁶: questo perché, se «il volere di Dio [...] si identifica col proprio essere (*velle Dei est suum esse*)», dato che in Dio vi è «un unico essere (*unum esse*)», in Dio vi sarà «un unico volere (*unum velle*)»⁷⁷. Tuttavia, che Dio voglia con un unico atto se stesso e le cose non comporta che voglia tutto allo stesso modo. Egli vuole «per necessità (*de necessitate*)» «il proprio essere e la propria bontà»⁷⁸, dato che la sua volontà si identifica con la sua essenza; vuole invece le altre cose «non per necessità (*non de necessitate*)»⁷⁹: «poiché la bontà di Dio può esistere anche senza le altre cose, che dopo tutto non le aggiungono nulla, non c'è nessuna necessità per Dio di volere le altre cose dal fatto che egli vuole la propria bontà»⁸⁰.

Dio vuole se stesso, nel volere se stesso vuole anche le altre cose, vuole se stesso e le cose con un unico atto di volontà: se stesso per necessità, le altre cose non per necessità. Ma perché Dio vuole le cose, che poi significa: perché crea⁸¹ le cose? Per bontà e per

⁷⁴ C. G., I, c. 75.

⁷⁵ C. G., I, c. 75, 3.

⁷⁶ C. G., I, c. 76.

⁷⁷ C. G., I, c. 76, 6. Del resto, se Dio volesse se stesso e le cose con atti separati, «nella sua volontà ci sarebbe un procedimento discorsivo (*quidam discursus*)», cosa inammissibile perché Dio è estraneo a qualsiasi moto, per cui bisogna ritenere che «Dio con l'identico atto di volontà vuole simultaneamente se stesso e le altre cose (*simul, et eodem actu voluntatis, Deus vult se et alia*)» (C. G., I, c. 76, 3).

⁷⁸ C. G., I, c. 80.

⁷⁹ C. G., I, c. 81.

⁸⁰ C. G., I, c. 81, 1.

⁸¹ Ciò che esiste, e non è l'essere, ma ha l'essere, ha l'essere da altro, ultimamente dallo stesso Essere sussistente: in definitiva, è creato da Dio. E non vale, per negare la creazione, il ricorso a un'eventuale materia originaria che Dio avrebbe modellato: la materia non esiste in sé, per forza propria, e quindi per esistere ha bisogno di Dio, della sua azione creatrice; la materia è potenza, e Dio, atto puro, deve necessariamente

amore. Anzitutto che Dio sia buono è fuori dubbio: se «ogni cosa [...] è buona per il fatto che è perfetta (*unumquodque bonum est quod perfectum est*)», Dio che è perfetto sarà senz'altro buono⁸²; se è vero quel che «si dice» e cioè «che il bene "tende a diffondere se stesso e l'essere" (*dicitur bonum esse "diffusivum sui et esse"*)», Dio, che «è causa dell'esistenza (*causa essendi*) di tutte le altre cose», «è veramente buono»⁸³. Anzi, Dio è «la stessa bontà (*ipsa bonitas*)»⁸⁴, perché, essendo «del tutto semplice (*omnino simplex*)», «in lui l'essere buono non è che lui stesso (*ipsum esse bonum non est aliud quam ipse*)»⁸⁵. Ora, Dio, che è la stessa bontà, crea per bontà. E, oltre che per bontà, Dio crea per amore. Intanto, che in Dio ci sia l'amore è innegabile, visto che in lui c'è la volontà: «in Dio deve esserci l'amore in quanto atto della volontà (*oportet [...] amorem in Deo esse secundum actum voluntatis eius*)»⁸⁶. In più, l'amore in Dio si identifica con l'essenza divina. E ciò, sia perché «amare non è che volere (*amare [...] quoddam velle est*)»⁸⁷, e la volontà di Dio si identifica con l'essenza divina, sia perché in Dio non vi è nulla di accidentale⁸⁸, per cui l'amore in Dio non può non identificarsi con l'essenza divina.

Dio, dunque, vuole gli enti, li crea. Lo fa per bontà. E lo fa per amore. Egli ama le sue creature.

Dio ama tutti gli esseri esistenti, perché tutto ciò che esiste, in quanto esiste, è buono; infatti l'essere di ciascuna cosa è un bene, come è

te precederla; un'identica materia non spiega la diversità tra esseri corporei e esseri spirituali (salvo a negarli) (cfr. *C. G.*, II, cc. 15-21).

⁸² *C. G.*, I, c. 37, 1.

⁸³ *C. G.*, I, c. 37, 4. «Ogni agente, nella misura in cui ha attualità e perfezione, tende a produrre cose a sé somiglianti [...]. Quindi, se le cose in quanto sono perfette, comunicano ad altre la propria bontà, a maggior ragione conviene (*multo magis pertinet*) alla volontà divina di partecipare ad altri analogicamente (*per similitudinem*), nella misura del possibile, il proprio bene» (*S. Th.*, I, q. 19, a. 2).

⁸⁴ *C. G.*, I, c. 38.

⁸⁵ *C. G.*, I, c. 38, a. 5. Dio è «del tutto semplice» in quanto in lui non vi è alcuna composizione, sia perché gli eventuali componenti sarebbero tra loro come potenza e atto, mentre Dio è atto puro, sia perché si richiederebbe una causa efficiente componente, cosa impossibile per Dio che è causa prima (cfr. *C. G.*, I, c. 18, 1 e 4).

⁸⁶ *C. G.*, I, c. 91.

⁸⁷ *C. G.*, IV, c. 19.

⁸⁸ Se in Dio vi fossero accidenti, Dio sarebbe un essere «composto», mentre egli è assolutamente semplice (cfr. *C. G.*, I, c. 18); e se ricevesse l'accidente da una causa sarebbe passivo, mentre egli è atto puro (cfr. *C. G.*, I, c. 23, 2).

un bene del resto ogni sua perfezione. [...] Ad ogni essere esistente Dio vuole qualche bene. Perciò, siccome amare vuol dire volere a uno del bene, è evidente che Dio ama tutte le cose esistenti. Dio però non [ama] come noi. La nostra volontà, infatti, non causa il bene, che si trova nelle cose; al contrario, è mossa da esso come dal proprio oggetto [...]. L'amore di Dio invece infonde e crea (*est infundens et creans*) la bontà nelle cose⁸⁹.

Dio ama tutti e singoli⁹⁰ gli esseri. Ma Dio, al di là del fatto che volendo bene a un essere lo crea, in che modo ama? Anzitutto qui una prima distinzione, quella tra «atto del voler bene» e «bene voluto»: quanto all'atto, Dio non può che amare tutte le cose con la stessa 'intensità', con la stessa volontà; quanto al bene voluto, Dio vuole bene di più alle cose migliori proprio perché le crea migliori, per cui non è che perché sono migliori esse sono più amate da Dio, ma perché più amate da Dio sono migliori⁹¹. E poi, un'altra distinzione, basata sulla differenza che c'è tra esseri intelligenti e esseri privi di ragione. Dio ama le creature non razionali «di un amore quasi di concupiscenza, in quanto le fa servire alle creature ragionevoli ed anche a se stesso; non perché ne abbia bisogno, ma per la sua bontà e la nostra utilità»⁹². Ama invece le creature razionali con amore di amicizia, o di benevolenza, che è possibile solo tra soggetti di natura intellettuale⁹³.

⁸⁹ *S. Th.*, I, q. 20, a. 2.

⁹⁰ «Dio [...] vuole il bene proprio di ciascun essere (*Deus vult bonum uniuscuiusque secundum quod est eius*)» (*C. G.*, I, c. 91, 2).

⁹¹ «Siccome amare significa volere del bene a uno, una cosa può essere amata di più o di meno per due motivi. Primo, a motivo dell'atto stesso della volontà, il quale può essere più o meno intenso. E sotto questo aspetto Dio non ama una cosa più di un'altra, perché le ama tutte con un solo e semplice atto della sua volontà, sempre invariabile (*Deus[...] omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente*). Secondo, a motivo di quel dato bene che si vuole all'essere amato [...]. E in questa seconda maniera bisogna dire che Dio ama alcune cose più di altre. Infatti, essendo l'amore di Dio causa della bontà delle cose [...], non vi sarebbe una cosa migliore di un'altra, se Dio non volesse ad una un bene maggiore che ad un'altra» (*S. Th.*, I, q. 20, a. 3).

⁹² *S. Th.*, I, q. 20, a. 2, ad 3.

⁹³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 20, a. 2, ad 3. Tommaso sostiene questa tesi, sia in via in qualche modo diretta, quando asserisce che «soltanto tra creature ragionevoli [...] propriamente può esistere la benevolenza» – «creature», però, dice il testo –, sia soprattutto in via indiretta, in quanto, dicendo che «le creature irragionevoli [...] non possono arrivare ad amare Dio, né a partecipare alla vita intellettuale e beata che Dio vive», per cui «Dio, a parlare propriamente, non ama le creature irragionevoli di amore di

Dio ama tutti e singoli gli esseri con un unico atto immutabile della sua volontà, ama di più i migliori nel senso che li crea migliori, ama le creature razionali più di quelle prive di ragione, sia nel senso che le crea migliori, sia nel senso che le ama in modo diverso dalle creature non razionali. Ma l'amore di Dio è anche 'provvidenza': «nelle cose si trova il bene non solo quanto alla loro sostanza, ma anche quanto al loro ordinamento verso il fine, particolarmente verso il fine ultimo, che è [...] la divina bontà», e «la provvidenza consiste precisamente in questo predisporre gli esseri al loro fine»⁹⁴. E anche qui, gli esseri razionali hanno un posto di rilievo: «le creature intellettive vengono guidate da Dio come volute per se stesse, mentre le altre creature lo sono in quanto sono ordinate alle creature dotate di ragione»⁹⁵.

A questo punto, siamo in grado di tirare le somme. Per un verso, l'uomo ama Dio con amore di amicizia, e cioè in se stesso e per se stesso, e ama per natura (*naturaliter*) Dio più di se stesso. Per altro verso, Dio, con un unico atto di volontà, vuole se stesso e le realtà diverse da lui, tra cui l'uomo, vuole l'uomo per amore, lo ama più degli esseri privi di ragione, lo vuole e lo ama in se stesso e per se stesso, finalizzando tutto a lui nel mondo. Ma se è così, uno che ama veramente Dio più di se stesso non può non amare l'altro uomo, che è oggetto specifico, speciale dell'amore di Dio. L'amore di Dio non può non comportare l'amore dell'altro, l'amore del prossimo, in quanto amato da Dio. Naturalmente – la precisazione è opportuna –, amare l'altro per amor di Dio non è affatto negare la consistenza ontologica dell'altro, non è svilirne la dignità, ma significa coglierlo per quello che è: oggetto dell'amore di Dio – cosa da vertigini –, senza di cui non sarebbe.

Conclusiones

L'amore risulta centrale e 'pervasivo' in Tommaso come filosofo, al di là, meglio all'interno, del suo 'intellettualismo'. Amore di Dio, anzitutto. Dio con l'unico atto di volontà con cui vuole se

amicizia», lascia intendere abbastanza chiaramente, per contrasto, che Dio ama le creature razionali di amore di amicizia.

⁹⁴ S. Th., I, q. 22, a. 1.

⁹⁵ C. G., III, c. 112, 1.

stesso vuole anche le altre cose. Le vuole, le crea, per bontà e per amore. E tra gli esseri del mondo ama particolarmente l'uomo, che egli ha reso in certo modo simile a sé quanto alla natura intellettuale. Ora, se Dio ama quello che è il mio prossimo, io, se veramente amo Dio, e per natura lo amo, dovrei amarlo, più di me stesso, non posso non amare l'oggetto privilegiato dell'amore di Dio: il mio prossimo. All'inverso, se amo l'altro, e non posso non amarlo senza venir meno alla mia piena realizzazione in quanto ho l'inclinazione intellettuale a «vivere in società», se amo l'altro di amore di amicizia, e cioè in se stesso e per se stesso, se realizzo con l'altro una relazione di intimità, una unità profonda – si pensi, emblematicamente, all'amore per i genitori, per i figli, per la persona del cuore –, non posso non amare ciò che l'altro ama, cioè Dio – l'amore con cui l'altro ama se stesso implica l'amore di Dio –, non posso non amare ciò per cui l'altro esiste, è quello che è, può essere felice, non posso cioè non amare Dio che «mi fa esistere» l'altro per quello che è, che «mi fa felice» l'altro che io amo come me stesso, non posso non amare Dio che per lui è *causa essendi*, causa esemplare, causa finale. Insomma, l'amore dell'altro, se autentico, implica l'amore di Dio.

Amore dell'altro e amore di Dio si implicano quale che sia il punto di partenza. Lo dice la religione cristiana. Lo dice anche la ragione, a un livello diverso. Addirittura, c'è chi ha ipotizzato e sostenuto un'intersezione di piani. Karl Rahner, per esempio.

Dappertutto dove un vero amore all'uomo raggiunga il suo senso vero e proprio e la sua assolutezza e profondità morale, esso, nell'ordine reale della salvezza, è così rifatto ed elevato dalla grazia salvifica di Dio, da essere anche *caritas* rivolta a Dio, sia che il soggetto la tematizzi esplicitamente come una tale *caritas*, sia che non lo faccia [...]. L'atto dell'amore del prossimo è [...] l'unico atto categoriale e originario, nel quale l'uomo raggiunge tutta la realtà data categorialmente, nel quale si realizza di fronte ad essa in maniera totale e giusta e in ciò fa sempre l'esperienza trascendentale e soprannaturale immediata di Dio⁹⁶.

Noi manteniamo distinti i piani, lasciando aperta la questione posta da Rahner. Registriamo solo, sul 'legame' tra amore del prossimo e amore di Dio, una significativa convergenza tra filoso-

⁹⁶ K. RAHNER, *Unità dell'amore di Dio e del prossimo*, in ID., *Nuovi saggi*, Edizioni Paoline, Roma 1968, pp. 394, 408.

fia – tomistica –, fede e teologia dogmatica, teologia speculativa – di un certo tipo –. Segno che la questione ha un suo peso, una sua importanza, una sua 'esistenzialità', e una certa 'universalità' analoga a quella, più generale, dell'amore stesso.

Finito di stampare
nel mese di gennaio 2010
da L.E.G.O. S.P.A.
Lavis (Tn)

ISBN 978-88-343-1847-8



9 788834 318478 >