

SILVESTRO VOLTA

RELATIVITÀ
E
ASSOLUTO

(P R O - M A N U S C R I P T O)

SILVESTRO VOLTA

RELATIVITÀ
E
ASSOLUTO

(P R O - M A N U S C R I P T O)

II

CHIARIFICAZIONE DI CERTA TERMINOLOGIA

UNO-ALTERO:	è una sola Realtà Alternata, mai a due.
ALTERO:	intendo ciò che al termine <i>ad</i> , pur essendo uno nella Sostanza, fa distinguere l'una Persona dall'Altra.
RELATIVITÀ:	stato di relazione.
L'ALTERNANZA:	è lo sviluppo grafico a zig zag verso il termine <i>ad</i> delle Persone divine che come termine <i>ad</i> non è infinito, altrimenti avremmo tre infiniti. Ma non è nemmeno indefinito, dacché parte dell'infinito. L'alternanza denuncerebbe una certa gravitazione delle Persone nei riguardi dell'Essenza (l'Uno non è pluralità, la quale come pluralità è soggetta a gravitazione) pag. 68.
L'ASSIOMA:	verità evidente, non esiste per noi che siamo dualisti, e non esiste, come l'intendiamo noi, nemmeno in Dio che è Uno-altero.
MORE STORICO:	là dove la Rivelazione arriva all'umana intelligenza. Tutto ciò che è « more storico » è di competenza dell'umana ragione.
RIVELATO:	da credere com'è.
DI RAGIONE:	da vedere come sono io: qui il « rivelato » è storia e pensiero.
DUALISMO ANALOGICO:	tutto ciò che è creato è dualistico. Con il dualismo solo è impossibile arrivare anche analogicamente all'Uno e all'Altero che è in nessun modo dualistico. Dio creando per causa, ha lasciato l'Universo nel dualismo. Senza l'Uno e l'Altero di Dio è impossibile la vera analogia nei riguardi di Dio, quindi è impossibile arrivare a Dio senza l'ausilio « aggiunto » di Uno e di Altero. Non vado contro il dogma dell'umana capacità di arrivare alla cognizione di Dio, in quanto analogicamente l'Uno-Altero, « more storico », mi dà per esclusione di non contraddirmi (una contraddizione analogica, dacché solo due sostanze di Dio si contraddirebbero realmente) e non nego la Rivelazione in quanto, credendo, arrivo con la fede a Lui com'è. Quindi noi, pur vedendo dualisticamente per natura, escludiamo analogice un vero dualismo nell'Uno-Altero. Quindi posso dire è di ragione, perché cade sotto la ragione; è rivelato, perché cade sotto la fede. Così è possibile dire che andiamo a Dio per

la ragione in quanto la « Rivelazione » la studiamo umanamente. Diciamo che i filosofi non sono riusciti a raggiungere analogice Iddio com'è in quanto non hanno avuto notizia « more storico » dell'Uno e del Trino, o in quanto hanno creduto alla Rivelazione « intangibile », là dove l'umano poteva e doveva studiarla. Del resto Cristo rivelato come uomo lo studio storicamente; perché non debbo studiare la Parola scritta con inchiostro e sentita umanamente?

FEDE NATURALE:

credo ciò che non posso raggiungere nel dualismo indefinito della natura. Dio solo Uno e Trino come causa lo può raggiungere.

FEDE SOPRANNATURALE:

ciò che è fuori da ogni dualismo, ciò che è da credere com'è: come la verità dell'Uno-Altero, e dell'Incarnazione di una Persona, la Seconda che, dall'Universo inintelligibile e intellegibile, porta all'Alterità e all'Uno di Dio. Questo mondo è tutto da credere com'è.

NOTA BENE:

L'altra terminologia è quella tradizionale di Aristotele e S. Tommaso, ma non sempre. Ho cercato di semplificare più che è stato possibile accettando il comune patrimonio dei termini. È evidente che ciò che esprimo per esclusione è esente da imperfezione: Dio non è due nell'Essere e nell'esistere; non è dualistico nell'Essere-relativo. Però quando tenterò di aggiungere qualcosa di positivo per necessità sarò impreciso, dato che il mondo di Dio Altero non trova alcuna analogia in natura.

Non cito autori, dacché le notizie che studio sono in qualsiasi testo di filosofia e teologia.

I nomi della teologia tradizionale li scrivo in maiuscolo.

INTRODUZIONE

Nel primo saggio « Assoluto Relativo » abbiamo chiarito una posizione metafisica. La filosofia del pensiero si è trovata sempre al bivio: scegliere tra l'assoluto e il relativo e fare della filosofia un assoluto, e difenderla fino all'assurdo, o fare una relatività e sbriciolarla nella molteplicità senza l'Uno. Era possibile che un assoluto fosse anche relativo, e il relativo assoluto? La filosofia greca, tutta, l'ha escluso. Platone che ha cercato una sintesi tra Parmenide ed Eraclito si è trovato a contraddirsi: e il Platone alla prima maniera, e il Platone alla seconda; quello della vecchiaia non è nè l'una nè l'altra. L'assoluto aveva le idee; le idee divine potevano creare il contingente. Ma prima di arrivare al contingente domandiamo a Platone: le idee sono necessarie? Dirà: sì. E perchè sono necessarie? L'assoluto deve essere spiegato dalle idee, altrimenti perchè sono necessarie? L'Uno assoluto deve aver bisogno delle idee, come le idee dell'assoluto, e questo per garantire il concetto di necessario. Ma la moltitudine delle idee come possono essere necessarie all'Uno? Il problema sta qui. E Platone sia alla prima, sia alla seconda, sia alla terza maniera non ha mai chiarito questo problema. Tutta la sua problematica è nel modo con cui le idee eterne vanno alla contingenza, ma non come le idee arrivano all'assoluto, e tanto meno perchè sono necessarie a lui (l'assoluto). Se il primo e il secondo e il terzo dell'altero, non fossero necessari all'Uno e viceversa, tutta l'impostazione dell'Uno-altero non avrebbe significato. Nel primo saggio noi l'abbiamo approfondito l'argomento e abbiamo detto che un numero cardinale non può essere spiegato che da un numero ordinale: l'uno da un primo che vuole per necessità il secondo. E i due ordinali, per non identificarsi, hanno bisogno di un terzo che, opponendosi, tolgono i due dal guaio dell'identificazione.

Evidentemente Parmenide con il suo assoluto e solo assoluto, non lo può spiegare, tanto più facendo l'universo apparenza (doxa). Come è possibile con l'apparenza dire qualcosa? Eraclito con il suo correre e solo correre, non creava nessuna realtà, tanto meno necessità. Ha giocato tutto sul fenomeno, come Parmenide sul solo assoluto.

Anassagora si impegnerà sul tutto: tutto è nel tutto; una tautologia. Oppure spiega il cento con una serie di cento volte uno: fa una specie di necessità collettiva. Ma il tutto, anche metafisico, ci porta alla confusione: una serie di uno non possono spiegarsi tra di loro, come una serie di tanti « tutto ».

Con Aristotile viene solidificato l'assoluto a sè, e solo a sè; e solidificato il contingente, solo a sè, anzi impossibilitato di stare a sè, per un intrinseco dualismo, e la necessità di uscire da sè, d'appoggiarsi, giacchè per essere a sè dovrebbe essere assoluto. L'assoluto deve escludere qualsiasi relazione col contingente per essere assoluto.

Questa è la posizione della filosofia che poi è entrata con poca discriminazione a far l'ossatura del mondo « scolastico », ossia della « filosofia cristiana »; e come si può chiamare « precristiana », la filosofia di Aristotile? Ha fatto un assurdo del creato che come dualista non può stare a sè e non può in alcun modo sentirsi unito, anche per la causalità, all'assoluto. E ha fatto un assoluto incapace di potenziare il contingente.

Il Cristiano è uno e trino, è uno e altero, e nell'altero comprendiamo la possibilità del dualismo dell'universo, cosciente ed incosciente. Mi si può obiettare: ma questo è di fede? Se lo credessi sarebbe di fede, ma io invece lo discuto, evidentemente per non « comprendere ». Del resto, anche in qualsiasi scienza, anche in quella naturale, non posso vedere che dualisticamente: è proprio dell'analisi il dividere, e per distinguere l'uno dall'altro, devo dividere. L'Uno-altero, studiandolo, lo sento dualisticamente, ossia in un doppio dualismo, quello che porto in ogni scienza, e quello risponde a me e alla cosa; in Dio-altero il dualismo risponde a me e non a Lui.

La conclusione è che resta una nozione dualistica. Ciò che non succede quando credo, giacchè dal momento che credo voglio che sia com'è, ossia Uno-altero e non dualistico.

Qui vorrei fare una chiarificazione. Se credo all'Uno-altero, è evidente che non credo dualisticamente; e se credo ad una cosa creata che è dualistica, resta dualistico anche il risultato del mio credere? Diremmo di sì, siccome credo com'è. Noi sappiamo però che il Creatore non è dualistico come il creato: Dio come Creatore è Uno-altero; e perchè non dobbiamo credere alla cosa dualistica nell'Uno-altero del Creatore? Così il dualismo che è in tutto il creato, viene soccorso nel mio atto di fede, che non è mai solo naturale, che viene creduto non solo nella cosa, ma nell'Uno-altero del Creatore. Sicché se dicessi che, credendo l'Uno-altero, credo dualisticamente, sarei in errore, perchè non crederei più com'è. Così se credessi alle cose create solo dualisticamente, e non come sono anche nel Creatore, sbaglierei.

E se dicessi che l'Uno-Trino è di fede mentre lo studio, sarei egualmente in errore, perchè direi di fede un dualismo in Dio. Come lo esprimiamo noi non è mai di fede « Uno e Trino ». Il concetto di Uno che

abbiamo, non è l'esatto e così quello di « Trino ». Per il nostro « trino » ci vogliono tre sostanze, padre, madre e figlio, o tre accidenti: destrità, sinistrità e centrità. E allora? Diciamo che ciò che sentiamo, leggiamo, studiamo dell'Uno e Trino, non può essere che di ragione, quindi dualisticamente, senza capirne il nesso logico, però capendo che solo così non mi contraddico. Con il dualismo è impossibile la comprensione, anche nel naturale. Il processo dell'intelligere, nel soprannaturale, non può andare che per esclusione. Partendo da un dualismo, comincio a dire che il mondo non può essere a sé, e faccio di tutto per arrivare ad un essere che non sia dualistico, ma nello stesso tempo che non sia solo Uno, perchè altrimenti il mio dualismo con che cosa lo spiego? Se ho la nozione dell'Uno-altero, dico questo: è quello che ci vuole per non contraddire me stesso, nè lui.

Sopra abbiamo accennato ai filosofi migliori che per affermare si sono contraddetti. Noi schiviamo questo rischio. Se debbo affermare, non posso adoperare che la fede, la quale si appoggia a ciò che è, non a ciò che capisco. Siamo ridicoli a pensare che il dualismo possa capire l'Uno-altero. Il confronto del cerchio che vuol capire il triangolo è una bazzecola pure essendo geometricamente impossibile. Se la fede non fosse credere ciò che in realtà è, sarebbe una menzogna, idiota, e se il dualismo volesse vedere l'Uno-altero com'è, sarebbe un'altra menzogna-idiota. Ed è qui tutta l'essenza della creazione dualistica, anche nel conoscere. Se vuole intelligere, è secondo la propria intelligenza, se no, sarebbe l'oggetto stesso assurdo. Se non potessimo credere come l'oggetto è, saremmo vittime del nostro dualismo che è un castigo molto più esiziale di quello di Tantalo. Dopo che ho esaurito la mia intelligenza dualistica nello sforzo di raggiungere un oggetto che non può essere anche naturalmente che dualistico, emetto un atto di fede che, nella cosa naturale, può essere naturale o soprannaturale.

Infatti credo che il pane fatto dal frumento mi faccia bene, anche se scientificamente non ho esaurito la possibilità di bene, anche com'è dualisticamente. Nel credere all'Uno-altero, devo avere il sussidio di una forza che va oltre la forza di qualsiasi natura dualistica. Se dicessi che posso andare con la fede che uso nel mondo della natura, direi una sciocchezza, dato che io dualista non ho nessuna nozione dell'Uno-altero. Però, perchè sia razionale, bisogna che abbia qualcosa di umano, altrimenti perchè sarebbe di Fede? E poi come potrei essere agganciato nel bisogno di credere? Ed ecco qui l'umano che può e deve escludere la contraddizione in ciò che devo credere. E l'esclusione del contraddittorio è essenzialmente un frutto del dualismo cosciente. Il concetto del razionale ossequio sintetizza assai bene l'atto di fede che ha dalla parte dell'esclusione, l'umano, e dalla parte dell'ossequio, il divino.

Ci siamo chiesti nell'altro saggio « Assoluto Relativo », perchè tutta la filosofia, cosiddetta cristiana, ha detto o per lo meno ha fatto credere l'inattin-

gibilità dell'Uno-Trino, anche « more storico ». Per dirla razionale, questa nozione ricevuta deve essere studiata umanamente, altrimenti dov'è il razionale? D'altronde tutte le vocali, consonanti, nesso grammaticale di Dio Uno-altro, è umano, e come suona e come è composto, vuoi lessicalmente vuoi grammaticalmente. Iddio ci ha fatto conoscere « naturalmente » delle nozioni senza le quali noi non saremmo mai riusciti a capire la realtà del vero Dio e della creazione. Ci ha presentato del « suo », umanamente. Noi sappiamo dalla filosofia che la conclusione segue la peggiore parte e per questo posso dire che la nozione di Dio Uno e Trino, more storico, non è che umana. Fuori di questa nozione, che è « diventata » naturale, non posso arrivare alla nozione vera di Dio. Quindi la storia della filosofia, compresa la nostra che è rimasta troppo attaccata al concetto « anticristiano » aristotelico, ha concluso in un'enorme contraddizione, o in un panteismo assoluto alla Anassagora, o alla relatività di tutti quelli che dal dualismo sono voluti andare all'Uno senza una relatività in Dio, o escludendola o non invocandola, oppure liquidando la creazione, quindi con un atto suicida, e poi facendola ragionare da morta, ammettendo l'assoluto dell'ente. Oppure contraddicendo la creazione in quanto non è a sé, e in quanto è impossibilitata ad andare all'Uno, perché non glielo può permettere essendo assoluto. E allora? Bisogna ripiegare nella nozione di Uno-altro, nozione avuta storicamente e quindi umanamente, la quale ha la ragione per escludere la contraddittorietà e la fede per credere l'entità.

Impostato così il problema, si ha la possibilità di tutti e due gli atti: quello del raziocinare dualisticamente e quello di credere all'Uno-altro: una realtà non dualistica.

Premesso questo, dobbiamo capovolgere l'espressione e giustificare il nuovo saggio « Relatività e Assoluto », il quale non è una tantologia o un giochetto. Il relativo del Trino che va a Dio, è la stessa strada dell'Uno che va al Trino. Qui voglio dir ben altro. Infatti nella relatività c'è un campo ben più vasto che non nel relativo. Il relativo è rapporto, e la relatività è lo stato dei relativi. Per non far confusione distinguerò sempre la relatività di Dio, vera, dalla nostra che è per modo di dire. Infatti noi abbiamo una relatività là dove non ci dovrebbe essere, come l'essere e l'esistere, mentre non l'abbiamo tra destra e sinistra, perché al posto dei due termini dobbiamo metterci due sostanze. Quindi una relatività là dove non ci dovrebbe essere, e non relatività là dove ci dovrebbe essere.

Il problema della moralità, che è essenzialmente armonia di rapporti, e quindi di relatività, troverà il suo rebus quando dovremo studiarlo per intenderne e la bontà dell'atto umano come virtù, e come male nel vizio. La relatività di Dio essendo perfetta e eguale nel termine ad e nell'Uno che non ha un termine in, per questo ha in sé la perfetta moralità ed è a sé. In noi, non essendoci l'Uno vero e non essendoci il Trino vero, non può

esserci in alcun modo la vera « nativa » moralità; non è che una moralità imperfetta, una moralità dualistica. Non è a sé, e non può esserlo, l'abbiamo visto in metafisica, ossia nella causa materiale e formale; tanto meno può esserci nella causa finale. Quindi come non è a sé il dualismo metafisico, tanto meno non è a sé il dualismo finalistico. Se l'intrinseco non conclude (causa materiale e formale) tanto meno l'estrinseco, causa finale. Nell'efficiente abbiamo visto Dio nel creato che da Uno-altero esprime il dualismo della creazione, molto estrinsecamente. Nella finale avremo lo stesso « incidente ». Sarà lo scopo di questo nuovo saggio « Relatività e Assoluto ».

La difficoltà di questo saggio è ancora più ardua, se mi è possibile dire, del primo, in quanto la causa finale conclude tutta la relatività in un atto unico, il quale riceve in forza dell'atto la sua responsabilità intrinseca. Direi che il dualismo che c'è nella materia e forma, e nella causa efficiente come prodotto (la creazione) diventa uno nella causa finale, ossia nella responsabilità del sì e del no. Un atto solo: è il frutto di due relatività, la vera di Dio-trino e la nostra imperfetta. Se sono in amore c'è la perfezione dell'atto. Se c'è quella di Dio (la legge naturale ha le radici in Dio Uno-altero), in contrasto con l'imperfetto, l'atto umano essendo discordante, è male oggettivamente. Se c'è la volontà imperfetta che si contrappone alla perfetta, c'è l'atto umano soggettivamente e oggettivamente malo. E qui c'è la responsabilità del male.

Siccome l'armonia tra la relatività di Dio e la nostra non può esserci in quanto in noi è dualismo e in Lui no, per esserci responsabilità umana, occorre una specie di gradualità, tra la relatività del principio (l'altero dell'Uno) e la relatività del fenomeno che è della creatura cosciente.

Di qui nasce il modo di computare la responsabilità, il quale non può essere cento che è la perfezione, ma sotto il cento. Ammesso che l'armonia della creazione sia cento, solo Dio è cento, l'uomo bisogna misurarlo sotto la perfezione, ossia sotto il cento. E dove può arrivare l'uomo nella coscienza della sua responsabilità? Il centigrado della moralità che è Dio, accetta nella gradualità il dualismo dell'uomo? Come può esserci un rapporto tra l'alterità e il dualismo? L'abbiamo visto nel primo saggio, vuoi nella creazione, vuoi nella libertà, vuoi nell'atto di Fede. Qui lo sentiamo nella responsabilità. E' possibile la volontà, in quanto è possibile la creazione cosciente; e tutto abbiamo ammesso in quanto in Dio non c'è solo l'Uno, ma c'è anche la Trinità.

Se ci fosse solo l'Uno, non potremmo avere la moralità, giacché è impossibile un rapporto tra l'assoluto e il contingente. Il rapporto, se mai, ci sarà tra due relatività. Anche qui, se non possiamo affermarlo come realtà, possiamo per lo meno non vederne la contraddittorietà, tra l'Uno-altero e noi. Se dicessi che io sono « a me » nella causa finale, e non nelle

altre due cause intrinseche, materiale e formale, direi una assurdità. Se io dicessi che le due relatività, quella di Dio e la nostra sono uguali, direi un'altra assurdità, in quanto metterei l'Uno-altero alla stessa altezza del dualismo. Se dicessi che la relatività perfetta deve combaciare con la relatività imperfetta, direi un'altra assurdità. Sicché non ci resta che vivere dell'armonia perfetta della relatività di Dio vissuta nella relatività imperfetta nostra. Come nel nostro dualismo ontologico non abbiamo la ragione sufficiente, così non possiamo avere la moralità sufficiente in noi.

Quindi l'uomo non può crearsi il suo imperativo categorico: dovrebbe essere uno-altero. Se è dualistico non ha la possibilità morale a sé, quindi non può essere la morale di sé stesso. Kant diceva così per salvare una intrinsecità nell'atto morale. Infatti diceva: « Se è un altro che ordina, l'atto diventa estrinseco e quindi non è più vitale ». E' possibile una intrinsecità senza un'autonomia? Se siamo dualisti, e quindi non sufficienti nell'essenza, come possiamo esserlo nella moralità? Se dico che Dio è solo uno, come può esserci l'atto umano? Allora ecco la necessità di scrivere tutto sul centigrado Dio-trino il nostro dualismo in moralità. Non sappiamo dove il centigrado Dio-altero arriva al nostro che è differente di altitudine e di intensità. Però bisogna che ci sia come c'è stato nella causalità il momento in cui Dio-altero ha espresso il dualismo del creato. Così Dio-altero è generatore della moralità del dualismo cosciente. Ricordiamo le stesse condizioni dimostrate in metafisica. Come non ci può essere una creazione che sgorga dal solo assoluto, così non c'è una moralità che sgorga dal solo assoluto. Se l'assoluto fosse direttamente in relazione col contingente, avremmo un contingente dello stesso assoluto, ciò che sarebbe una contraddizione; essendoci la relatività tra l'assoluto e la contingenza, la cosa non cozza più contro l'assurdo. Del resto lo stesso Uno che abbiamo dimostrato nel primo saggio, sarebbe inspiegabile, come è inspiegabile un « uno » cardinale senza « degli ordinali ». Mettendo accanto all'uno un altro uno per spiegarlo, non spiegheremo niente e non eviteremo l'assurdo; mettendo l'ordinale, spieghiamo e non cadiamo nell'assurdo. Iddio è creatore della moralità che è relazione se c'è in Lui la relazione. Direi che la causa finale del creato essendo causa estrinseca, ha, se mi è permesso, maggior bisogno della Relatività di Dio. Se un finalismo ci fosse in Dio, sarebbe proprio nelle Persone. Ma accenno senza indugiare.

Concludendo: Primo, come studiando « Assoluto Relativo » abbiamo dimostrato l'assurdità della creazione che parte da un solo assoluto, così ora vogliamo dimostrare l'assurdità di un atto morale e di una legge con un solo assoluto. Siccome il mondo morale consiste essenzialmente in una relazione, è necessario che chi ha emesso questa armonia e l'ha codificata nel creato, sia anche Lui relazione.

Secondo, è impossibile che il dualismo possa generare una morale a sé, come non ha una sussistenza, appunto perché è a due, così non ha una sua fonte di moralità. Meglio ancora, come non ha una sua causa materiale e formale a sé, così a fortiori non può avere una causa finale a sé.

Terzo, la relazione tra Uno e Trino e l'uno dualistico è di una distanza enorme, come è distante l'Uno-altero dal dualismo. Il dualismo è una doppia realtà, l'Uno-altero è una sola realtà a due espressioni (impreciso), così il finalismo dell'Uno e Trino è a sé (Uno-altero); il nostro, non a sé (è dualistico).

Dovremo studiare il problema morale tutto su questo metro. Ci verrà di citare continuamente posizioni etiche dei filosofi e vedremo come noi siamo riusciti a dimostrare assurdo l'atto morale, o perché questo filosofo l'ha portato a Dio solo «Uno» o come se fosse solo Uno, o perché ha avulso l'atto umano contingente dal necessario-relativo, o perché ne ha fatto un'abitudine, ossia una ripetizione di atti definendo la morale come una serie di anelli insufficienti a sé e che diventano necessari nell'insieme.

CAPITOLO I.

IL DUALISMO E LA LEGGE L'UNO-ALTERO E LA NECESSITA'

La legge nella sua definizione più vasta e comprensiva è la retta norma delle cose da fare e da omettere. Per noi la legge è obbligazione richiesta dal nostro dualismo. L'Uno-altero ha una legge? No, perché l'Uno-altero è necessario e come necessario non può aver legge. Quindi l'Uno-altero impegna il dualismo del creato; da qui nasce la legge con l'obbligazione che però è dalla parte del dualismo, non del Creatore il quale come Uno-altero è la necessità. Quindi una obbligazione del creato cosciente, e non del Creatore, il quale è ben più che « obbligato » essendo in Lui tutto « necessario ». Se l'uomo e l'essere cosciente non può stare a sé, deve avere, come nella causa materiale-formale, anche nella causa finale un rapporto. Se non fosse legato, sarebbe soggetto alla gravitazione di ogni dualismo e sarebbe tirato al basso irrimediabilmente. Occorre che la causa prima, l'Uno-altero, leghi il dualismo del creato a sé. Quando si dice che, se Dio non avesse fatta la legge, l'uomo non sarebbe caduto, sento la voglia di ridere. La legge non è enunciata, ma è una realtà senza la quale il nostro mondo dualistico non potrebbe sussistere. Non potrebbe esistere un legame tra l'Uno solo e il dualismo del creato. Occorre, per non cadere nell'assurdo, che ci sia il Trino. Come c'è un legame tra i Tre, il vero legame, tanto che come Persone, sono prima, seconda e terza, così c'è una somiglianza nella relatività-altero, con la realtà dualistica. La legge quindi può esserci in quanto in Dio c'è anche il Trino, e il dualismo delle obbligazioni nasce, come il dualismo del creato, da questo. Se Dio Trino avesse fatto una legge che non obbliga, si sarebbe dimenticato che la perfezione è Lui nel Trino e che avrebbe lasciato « a folle » il creato, diventando terribilmente crudele. D'altronde, come è necessità per Lui di essere Padre, Figlio e Spirito Santo, perchè non dovevamo noi essere obbligati, che è un modo di necessità del dualismo, con un legame? Se non fosse, sarebbe assurda, e la posi-

zione di Dio-altero e la nostra di dualismo insufficiente. Il necessario che ci ha creato deve legare il contingente che è stato creato. Siccome nel dualismo cosciente nasce la possibilità del sì e del no, ecco che occorre che il sì e il no siano attratti o respinti, giustificati o condannati. Ma è per una obbligazione. La legge per sé dovrebbe essere solo buona, e in Dio anche nel dualismo del creato è necessariamente buona; nel dualismo creato, no, in quanto c'è un problema di libertà che è sì e no. Se non ci fosse questo, l'uomo sarebbe determinato come la bestia o, in ben altra maniera, come Dio il quale non può essere che Uno-altero. Il dualismo dell'essere cosciente crea il dualismo del sì e del no in quanto è bene o non è bene. Se il sì è bene e il no è bene, vuol dire che non è stata studiata la coscienza del creato nella sua entità dualistica. Se dico camminare o non camminare, quando non è impegnato il dualismo finalistico, non creo una vera legge. Se dico sì o no nel legame con l'Uno-altero, dichiaro una legge, o l'opposto alla legge (non-legge). La non-legge è male, in quanto abbandona il dualismo alla gravitazione, invece di attaccarlo all'Uno-altero, l'unico modo per non cadere sotto l'enorme peso del dualismo a sé, nella parte, là dove Iddio non lo può soccorrere. Allora la legge diventa necessaria nell'unico punto del sì, nel no non è più legge. Per questo non capisco coloro che dicono che Dio poteva lasciarci senza legge, poteva lasciarci senza comando. Iddio-altero nell'Eden si è appellato ad una legge intrinseca, quella che fa essere creature. La legge è « sì »; se è « no » è per una libertà del dualismo, il quale può anche « non essere » per forza della sua dualità. Quindi i due « se » sono necessari nel dualismo, sono però retti da una sola legge che è nata come nella causa materiale e formale dall'Uno-altero del Creatore. Se il fine fosse anche nel « no », sarebbe in contraddizione con se stesso. La creatura dualistica ha un solo fine e una sola legge. Non esiste la legge del non fare, se il non fare è male, come del fare se il fare è male. E' vero che per se stessa la legge è positiva e si esprime con il « sì »: fare.

E' nel significato della parola « legare-(legge) » che nasce da due elementi. Il soggetto e l'oggetto. Sono espressioni molto imprecise. L'oggetto del fine è l'Uno-altero, il soggetto è il dualismo della creatura cosciente. Se da parte dell'oggetto ci fosse dualismo, non sarebbe possibile il legame, in quanto il fine sarebbe a due, e quindi insufficiente. Se fosse con l'Uno solo, sarebbe assurdo. Faremmo dell'Assoluto solo un relativo contingente, dacché è legato l'Assoluto col contingente.

Allora tra il dualismo del soggetto e l'assoluto dell'oggetto non c'è che il fine dell'Uno-altero. E' da qui, e solo da qui che nasce la legge tra l'Uno-altero e il dualismo cosciente.

Ora è possibile stare senza la legge e quindi l'obbligazione della legge, quando l'Uno-altero è necessità, e per essere Creatore deve essere

necessitato Creatore del fine? Naturalmente qui parliamo di due necessità, quella di essere Uno e Trino e l'altra invece che, nel dualismo del creato, fa in modo che il Creatore sia necessitato in sé e non per il dualismo, altrimenti il mondo di Dio sarebbe assurdo, in quanto di diversa origine e sostanza sarebbero mossi da una stessa necessità. E' necessario fare una profonda distinzione: però non dicendo oggetto e soggetto, giacché l'oggetto non risponde al soggetto. Infatti c'è un punto in cui l'oggetto e il soggetto si identificano nel loro bisogno di raggiungersi pur rimanendo due sostanze ben distinte. Iddio-altero non è l'oggetto della creatura cosciente. Non lo è, perché non è della stessa natura; non lo è perché sono due sostanze, né opposte né contraddittorie. Il dualismo cosciente non può mai essere né di vera opposizione, né di contraddizione; e allora? Purtroppo ci esprimiamo nel mondo dei fini come si sono espressi i filosofi di casa nostra, come se l'obbligazione nascesse dall'Uno solo. Ho detto che sarebbe assurdo come in certo senso lo è, quando faccio della legge, oggetto e soggetto.

Per capire a fondo il problema, accenno a ciò che dimostrai nel primo saggio. Per Dio-altero, l'unico modo di metterlo in contraddizione sarebbe un'altra sostanza « una-altera ». Ciò è l'assurdo; non il mettere l'Uno-altero in contrapposto al non Uno-altero. L'Uno-altero non può accettare il confronto con il non è. In lui, Uno, ha solo il contrario nell'altero: di fatti il Padre è contrario al Figlio, come tutti e due allo Spirito Santo. La loro distinzione è proprio nella contrarietà.

Passando al dualismo del mondo creato, non potremmo aver mai la contraddizione in quanto le sostanze non sono vere sostanze. Due sostanze di Dio-altero si contraddicono, non due sostanze dualistiche. Infatti queste non hanno la capacità di contraddirsi, come del resto non hanno la capacità del contrario. Due sostanze dualistiche non possono arrivare al vero contrario e non possono arrivare al vero contraddittorio.

Ancora, nella creazione, l'Uno-altero è Creatore e resta Uno-altero il Creatore, mentre il dualismo è solo dualismo. Quindi Uno-altero è Creatore del dualismo il quale come dualismo non è necessario, mentre nel Creatore è necessario. Ecco perché nella legge non si può parlare che molto impropriamente di oggetto e soggetto. E' evidente che ci deve essere una intrinsecità per poter dire vitale la creazione, in particolare quella cosciente, soggetta alla legge. Kant aveva insistito sulla intrinsecità: purtroppo si era appellato al soggetto e solo al soggetto, l'uomo. Lui ragionava: per essere intrinseca la legge bisogna che sia umana, e non capiva che un mondo dualistico è sempre meno intrinseco nell'uomo che nell'Uno-altero. Quindi l'uomo è meno intrinseco in sé stesso che in Dio-altero non come uomo dualistico, ma come Uno-altero creante l'uomo. A questo modo si evita l'assurdo di un dualismo fine a se stesso e di cadere

per conseguenza in una intrinsecità non vera in quanto è due in se stessa. Kant in definitiva dopo la *Ragion Pratica*, diviso, dovrà ricorrere alla *Critica del Giudizio* per andare ai ripari. E non ci riuscirà, appunto perché, dualistico in partenza, si è trovato meno intrinseco in sé che uscendo. Chi argomenta con un Dio solo senza enunziare l'alterità in Dio, ha tolto per forza l'intrinsecità della legge. Dio è oggetto della legge senza metterlo in relazione col soggetto, altrimenti si cade in un panteismo relativista, qui in particolare finalistico. E allora come la legge può essere intrinseca prescindendo dalle altre incongruenze di mettere in relazione il secondo moto al primo Motore, senza che il primo Motore sia in relazione al secondo. Bisogna ricordarsi che se non c'è l'intrinsecità non ci può essere un legame vero e vera responsabilità. E per esserci il legame intrinseco, occorre frapporre all'Uno assoluto e il dualismo, l'alterità del Trino. Allora ci può essere una intrinsecità senza cadere nell'assurdo. Riguardo all'intrinsecità, dico che è necessaria per fare un atto vitale. L'atto più vitale del dualismo è quello dell'Uno-altero del Creatore. Se sento a due, non posso sentire intrinseco, invece se il mio due è sentito nell'Uno-altero, è possibile solo l'intrinseco. Per questo non condividiamo che in parte la distinzione della legge in naturale e divina, divina e umana. Per noi non ce n'è che una, la naturale; giacché la divina non è che da credere; per questo e per altre ragioni, se volete, non l'avevano accettata molti filosofi questa posizione: anzi per dirsi filosofi hanno escluso tutto ciò che è divino. Noi per dirci filosofi non escludiamo il divino, ma diciamo che è semplicemente da credere. Quindi credo che Dio ha parlato a Mosè sul Monte Sinai e che si è espresso con dei Comandamenti. Se io trovo che i Dieci Comandamenti sono molto nostri, è perché la legge naturale li riceve come espressione di se stessa: ossia li sente solo dualisticamente. Invece se dico «credo», allora vado all'Uno-altero: posso dire che è legge divina, appunto perché, se devo credere, voglio che sia come Lui è, e come Lui si esprime nell'Uno-altero.

Riguardo poi alla legge umana o ecclesiastica propriamente detta, bisogna dire, o che è divina, come nella potestà del sommo Pontefice, e allora devo crederla come divina, o è solo umana e allora devo chiedermi: che cosa intendete per umano? Il naturale? E allora non è necessaria metterne un'altra. E' civile? Ma allora vale solo in quanto è la specificazione di quella naturale. La legge naturale ha due momenti: singolo e sociale. La legge civile non è che l'espressione della sociabilità della legge naturale. Il dualismo della creatura cosciente non può esprimersi che in una maniera: la natura; se volete, dualisticamente. Oppure se Dio-altero lo vuole, può farsi sentire nel due con la Fede come è Lui in realtà. Le altre distinzioni non sono pertinenti e fanno solo un doppione creando confusione. Quindi due obbligazioni, due necessità (e quella na-

turale e quella divina), l'una da sentire ed eseguire dualisticamente, l'altra da credere e seguire come data a noi dall'Uno-altero. Ed è giusto che Iddio obblighi come siamo noi dualisticamente e ci obblighi come Lui, Uno-altero, per la Fede. Queste due leggi sono tutt'e due intrinseche, benché in diversa maniera: l'una naturale, dualisticamente, l'altra soprannaturale, data per l'assunzione della Persona Figlio e vissuta in Essa per le altre due Persone, e per noi, in quanto siamo in Lui partecipienti e partecipati. Naturale che la vita per fede è più intrinseca e menointrinseca della vita naturale. Con la vita naturale sono più me, ma anche meno me: più me, perché vivo della mia essenza, meno me in quanto vivo dualisticamente, mentre per Fede sono fuori di me, ma raggiungo l'unica realtà dell'Uno-altero che è il più profondo e intrinseco modo di vivere che esista. Per questo se ci fosse solo la legge naturale saremmo condannati ad essere noi stessi dualisticamente (brutto essere), con la legge divina arriviamo al modo più intrinseco di vita che è quello dell'Uno-altero.

Concludendo. - 1^o) La legge, perché non sia assurda deve scaturire al creato, dualistico, non da un Dio esclusivamente uno, giacché non potremmo in alcun modo né sentire né legarci, e finiremmo di cadere o in una straneità assurda o in un panteismo relativista.

2^o) La legge ci deve essere e deve essere obbligatoria. Sarebbe come se a un bivio di una strada non ci fosse il cartello indicatore: il bivio è il nostro dualismo; il bivio resterebbe solo bivio con la impossibilità di arrivare all'unica strada giusta. Se Dio non mettesse la legge « sì », sarebbe crudele e andrebbe contro la sua creatura, la quale è stata creata necessariamente dualistica, quindi insufficiente a sé, e di conseguenza insufficiente a conseguire il proprio fine. Dalla necessità di Dio, di aiutare la sua creatura, nasce l'obbligazione della creatura di accettare e di impegnarsi nelle norme: ed è per se stessa, in quanto da solo l'uomo non potrebbe risolvere. Iddio-altero, per poter dire che è nostra, l'ha creata intrinseca e l'ha chiamata naturale come lo è realmente. Ne nasce da questo che la legge deve essere intrinseca; se non lo fosse sarebbe solo esterna, e l'esterno è lontanissimo dal nostro mondo interiore e dalle responsabilità. Iddio poi dovrebbe compiere uno sforzo assurdo per fare che l'esterno sia a sua volta interno, perché sia udito e accettato dal dualismo cosciente creato. D'altronde noi sappiamo che nella creatura Dio-altero è più intrinseco di ogni essere creato, giacché avendola creata l'ha capita all'origine e ne ha espresso l'intimo figmento. E' così legata, senza andare al panteismo che è la più assurda delle posizioni, e ha fatto che l'Uno-altero, nella creazione esprimesse il dualismo del creato, che pur non necessario in sé, ha una necessità in Lui, in quanto per essere Creatore deve creare.

In Lui siamo più intrinseci che in noi, e quindi la legge è la più intrinseca delle cose che c'è in noi.

3^o) La Legge non può essere dettata da se stessa, perché faremmo la copia di una copia, ossia un dualismo che, insufficiente a sé detterebbe un'altra insufficienza, peggiorandola, perché sappiamo che le cose create, prese a sé, tendono al peggio. Quindi rispondiamo a Kant e a coloro che vogliono una autonomia dell'obbligatorietà, che sono meno intrinseci, contraddicendosi poi, in quanto il dualismo non può far legge a se stesso. E che legge può darsi se non ha in sé la possibilità di reggersi? Tanto meno di autogovernarsi.

4^o) Non può esserci che una legge naturale in natura, la quale è sentita dualisticamente, ossia come siamo. Un'altra legge, quella divina, non può essere che creduta. Io dualista non posso credere che l'Uno-altero. Colui che è necessario in se stesso, in quanto è Uno e Trino. Se dicessi che lo capisco sarei Uno-altero, ciò che è assurdo. Se dicessi che compete alla mia natura, direi un assurdo. L'altra legge, la civile, l'umana, o non sono che la sociabilità della legge naturale, o non sono niente.

CAPITOLO II.

IL PRINCIPIO DELLA MORALITA' L'UNO-ALTERO E IL DUALISMO

Il principio primo in morale è « fa il bene e evita il male ». In metafisica « ciò che è è ». « Non può una cosa essere e non essere ». Noi abbiamo fatto la critica a questi principi primi. Abbiamo detto che il principio di identità non contiene tutte le realtà. Infatti ciò che è può essere anche altero, l'assoluto può essere relativo. E col principio di contraddizione abbiamo visto che tra l'essere e il cosiddetto non essere, non esiste il nulla, ma l'altero e che non si può rapportare l'essere al non essere. Noi abbiamo detto che l'essere ha il suo altero, ciò che abbiamo ricevuto « more humano », ossia dualisticamente; se è da credere, allora è per rivelazione. Ma cerchiamo di entrare nella logica del cosiddetto principio morale: « fa il bene e evita il male ». Questo è un principio primo. Ma fare il bene non è un atto unico che si conclude monisticamente, ma il bene come Uno e come Trino. Dato che abbiamo già dimostrato che questo Uno e Altero è l'unica realtà di bene percepito in modo naturale, allora dobbiamo esprimerlo così. Se dico: « fa il bene » è troppo generico per dirlo principio primo. Dicendo Uno-altero do una grande determinazione e non posso sbagliare. Appunto perché vado a escludere tutto ciò che è dualistico razionalmente e a crederlo com'è Uno e Trino positivamente.

I due modi di procedere per fede e per ragione nei riguardi dell'Uno-altero danno l'espressione integrale del soggetto della morale. Per noi indispensabili per arrivare, senza assurdo, a conoscere dualisticamente, alla maniera nostra, la verità con la ragione, e a conoscere l'Uno-altero con la fede.

L'oggetto della Morale è sempre l'Uno-altero, sia nella vita intrinseca di Dio, nel suo Uno e nel suo Trino, come nella vita estrinseca, impropriamente estrinseca, dato che Lui come Creatore non è dualistico, ma Uno-altero.

Allora la Morale non è altro che una esplicazione della metafisica teo-trinitaria che è il vero e unico relato bene. Infatti se dicessi che Dio è buono solo come assoluto, direi un'assurdità e quindi non un principio primo o morale. E se dicessi che questo è rivelato, quindi non è un principio primo, risponderei che non mi consta col mio dualismo che mi sia rivelato. E che di fatto non esiste un vero principio primo come l'intendiamo noi: dire « fai il bene » è troppo generico per dirlo principio primo; e poi che noi, dualisti, non possiamo fruire di assiomi che sono evidenze. Tanto vero che l'Uno-Trino, l'unica vera realtà, non è un vero assioma, tutt'altro. Insisto a dire che questa è l'unica verità e bene che noi possiamo percepire, « more humano », senza contraddizione. « Evita il male » è generica e non è giusta dato che un male metafisico non esiste: esiste solo nel nostro dualismo; ora il dualismo non può creare un principio primo, tanto poi se è negativo. Sarebbe come dire, ciò che è non può nello stesso tempo non essere. Non accetto il non essere come termine di paragone dell'essere nemmeno logicamente. Così non accetto un principio morale dove c'è una negatività, una specie di principio di contraddizione. Il principio, che non è un assioma, è: ama l'Uno-altero, Uno-trino. Ciò che è assoluto ed anche relativo. Un'unica realtà espressa in due modi. Se per esempio dico: fa il bene. E che cos'è il bene? Onorare Dio, e chi è Dio? E qui ci siamo. Bisogna dire Uno-altero. Che cos'è la verità Uno-altera? Ma è da qui che bisogna cominciare; tutto il resto è una perdita di tempo e non spiega niente, non conclude niente. Ama l'Uno-altero, ecco un principio che non è solo principio, perchè è anche altero. E con il mio dualismo logico e psicologico morale devo dividere, per una conclusione escludendo poi il dualismo. E' l'unica verità che mi toglie dall'assurdo metafisico e dall'assurdo morale. Dall'assurdo metafisico l'ho già dimostrato nel primo saggio e dall'assurdo morale lo dimostro adesso. Se Iddio fosse Uno solo non potrei mai raggiungerlo anche con una serie di indefiniti fini, dacché Lui, solo, assoluto non accetterà mai di essere il bersaglio delle contingenze e di permettere che le contingenze concludano in lui. Se fosse solo « altero » sarebbe peggio, dacché non sarebbe sufficiente a sé. I termini « ad » dove andrebbero a concludere? E se il termine « ad » avesse il suo termine « in » sarebbero allora tre sostanze come da noi padre, madre e figlio. E allora? Avremmo due insufficienze di Uno e di Tre che espresso come Uno-altero diventa la grande sufficienza. Nei riguardi del dualismo con l'Uno-altero ci sarebbe la sufficienza. Il dualismo infatti è insufficiente, e intrinsecamente e estrinsecamente; non può essere il dualismo fine a se stesso (intrinsecamente) e non può arrivare a una placazione nel tentare l'indefinito nella serie dei fini, giacché ogni nostra espressione e tentativo non può essere che dualistico anche moltiplicato all'indefinito.

Quindi placato l'Uno-altero, placato il dualismo non in sé ma nell'Uno-altero. Fuori di questi due mondi non posso capire, né lo stesso Iddio si capirebbe. E' da qui che bisogna cominciare. L'Uno-altero è un principio? Non è solo un principio, perché è anche altero. Giacché il principio come l'intendono i filosofi è Uno e espresso unicamente. Ed è qui che non accetto. O accetto che il principio è una realtà a due espressioni, oppure non c'è il principio. A questo modo anche Iddio non sarebbe un principio, perché metafisicamente oltre essere Uno è anche Altero. Una realtà a due espressioni, ecco il vero principio, l'unico alternato: noi dualisti non possiamo capire nell'alternato dell'Uno. E qui con la ragione, per non contraddirmi, procedo escludendo il dualismo e con la fede credendo l'Uno-altero.

La Morale tradizionale dice che c'è un buono estrinseco e intrinseco: estrinseco che ha per sé l'oggetto indifferente che diventa buono e quindi male, perché è comandato: « ex ratione oboedientiae »; l'altro intrinseco che sarebbe « ratione sui » viene sentito in due momenti. (Come è duplice l'ordine delle cose!). Uno è fondato nella natura delle cose, che Dio stesso non potrebbe mutare, l'altro invece cade sotto la divina potestà. Il primo: amare Dio è sempre giusto e Dio stesso non lo può cambiare, l'altro, quello di uccidere, questo Iddio lo potrebbe, perché è lui il padrone della vita e della morte.

Come si vede questa distinzione ha in sé molta buona volontà, ma non ha preso al cuore la questione. C'è un principio non di Dio solo, ma dell'Uno-altero che è mosso da necessità (assoluto) questo non solo non è possibile cambiare, sarebbe assurdo. Così dire del Creatore che è Uno-altero. Non può non essere Creatore, mentre può cambiare ciò che cade sotto il dualismo: uccidere ciò che è due non lo porto, facendolo, all'assurdo. Uccido per legittima difesa. Iddio può uccidere il dualismo (andiamo piano anche qui, dato che con Isacco il Signore non è arrivato all'uccisione) ma è comprensibile, perché il dualismo non essendo sufficiente in sé, può essere portato anche al nulla, se fosse possibile; ad ogni modo non è assurdo. Mentre nel primo caso con l'Uno-altero ad « intra » e con l'Uno-altero Creatore ad « extra » non mi è possibile cambiare, perché si va all'assurdo. Così mi pare più comprensivo, soprattutto vero. Come abbiamo enunziato, il principio che è primo metafisicamente, non è primo come enunziazione e soprattutto non è evidente. Ricordo ancora e ripeto che non esiste mai l'evidenza per un dualismo. Direi che non esiste nemmeno in Dio in quanto è Uno-altero, e sarebbe semmai un'evidenza in due momenti, ma non mai l'evidenza come pensiamo noi per le nostre evidenze e tanto più la sua di Uno-altero.

Non insisto su questo, dico semplicemente che se mi si dicesse cerca di amare Dio, direi: e quale Dio? E' troppo indeterminato. Se non è speci-

ficato io non accetto. Naturalmente mi potrebbe dire colui: noi sappiamo che è solo Uno. Non è vero, noi « naturalmente » sappiamo che è Uno-altero. Direi di togliere la parola Dio per non inceppare nella solita broda della legge naturale a un solo assoluto, perché allora sputerei su questo Dio perché è un'assurdità. Il Dio di Aristotile è un'assurdità e così l'Ente di Parmenide. L'ho già dimostrato nell'altro saggio e ho anche dimostrato e ripetuto fino a rompere le meningi che è anche naturale la nozione dell'Uno-altero, appunto perché l'ho ricevuta, l'ho sentita, l'ho scritta naturalmente. E ciò che è naturale in un punto, è tutto naturale. In quanto se lo dico dualistico in un punto, lo dico dappertutto, altrimenti avremo l'assurdo. Così se dico buono l'assoluto di Aristotile o di Parmenide dico l'assurdo. Come quello degli scolastici, i quali hanno fatto un Dio soprannaturale e un Dio naturale. Un Dio naturale solo Uno e un Dio soprannaturale Uno e Trino. Come si fa a giocare su due entità? Con un Dio Uno solo non spiego nessuna bontà in Lui e quindi nessuna fonte di moralità, perché farei un assoluto che si impegnerebbe con un relativo che siamo noi, che siamo tutt'altro che relativi, siamo dualisti che è ben differente dall'essere relativi. Quindi farei un'altra assurdità. Un Uno che si fa mettere in gabbia dalle nostre contingenze. Il « bonum » che si fa mettere sotto da un povero bonum dualistico che sarebbe tutto fuorché un bonum. E allora?

Concludendo. - Il principio Morale primo non è fare il bene, che non mi dice nessuna evidenza, soprattutto è troppo generico, e per Dio, e per noi. Invece ama l'Uno-altero, e in Lui il nostro dualismo concreato da Lui. Da questo noi possiamo fare tutte le deduzioni. Insistiamo nel non pensare mai a un'evidenza che è a parole. Noi dualisti non potremo avere mai una evidenza. E lo stesso Dio come Uno-altero non è un'evidenza né come intendiamo nei nostri cosiddetti principi, né in Lui. Se c'è, non è dell'Uno solo ma dell'Uno-altero.

CAPITOLO III.

LA COSCIENZA DEL DUALISMO E L'UNO-ALTERO

Se c'è la legge intrinseca naturale nel dualismo cosciente ci deve essere qualcosa di intrinseco che la percepisce e la esprime come assenso o dissenso praticamente. Questa è la coscienza, la quale è definita tradizionalmente un dettame della ragione o un giudizio della liceità o della illiceità di un atto. In una parola sarebbe il centro della responsabilità. Una antenna ricevente ed esprimente. Se fosse così sarebbe un modo semplicistico di intenderla; ma la ricevente è dualistica, ossia non dà uno, e quindi non esprime uno, ma riceve e esprime secondo la sua natura dualistica che è essenzialmente fallibile in sé. L'uomo, anche con la coscienza più perfetta, non arriverà mai alla perfezione; la sua è una perfezione imperfetta secondo la sua dualità in se stessa imperfetta. Come Iddio-altero non può fare una creatura una-altera, così non può fare la perfezione che risiede solo nell'Uno-altero. Per questo nasce il lecito e l'illecito, appunto da questa imperfezione. Nell'Uno-altero non c'è né il lecito né l'illecito; questi sono solo legati all'intrinsecità del dualismo. La coscienza è una antenna che percepisce il dualismo del lecito e dell'illecito. Se non ci fosse questa, saremmo Dio o saremmo bestie: Dio che è mosso dalla necessità di essere se stesso Uno-altero, o la bestia mossa invece dall'istinto che non la può far deviare da questo. E noi, né bestia, né Dio: dobbiamo esprimerci nel nostro dualismo cosciente.

S. Tommaso accanto alla coscienza mette la *sinderesi* chiamandola: « *Quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium quae sunt naturalia principia juris naturalis* ». Quindi la coscienza sarebbe la fonte, e la *sinderesi* la conclusione. Per poter concludere meglio, debbo avere un abito dei principi e delle operazioni, e per esser più vero devo essere legato intrinsecamente ai principi naturali. E' evidente che l'atto nel dualismo è più difficile e più facile, e quindi più impreciso. Una cosa che vogliamo sia buona, non la facciamo di colpo o di estro, come si dice,

ma la studiamo e ne facciamo copia . . . e questo è il significato dell'abito. Iddio è infallibile nell'Uno e nel Trino; direi che sono due modi di essere infallibile con un'infallibilità unica. L'uomo è fallibile e fa fatica per essere meno fallibile, e per sentire meno pesante l'atto, fa o ha l'abito. Guai se fosse solo atto! Dio è atto, ma è puro . . . Da parte delle Persone non può essere atto puro, ma è Relatività. Nell'uomo l'atto non puro dell'essenza viene soccorso dall'abito della sua relatività. E questo ci fa simili anche « naturalmente » a Dio. Come non esiste atto Puro senza la Relatività in Dio, così non esiste atto non puro senza la relatività creata il cui frutto è l'abito. E' importante notare questo. Chi mette, sopra la coscienza e le sue manifestazioni, un Dio solo non può capire, né la coscienza, né l'atto non puro della creatura, né la sua relatività dell'abito, né la sua responsabilità. Lo dice, ma non lo può dimostrare, anzi tentando di dimostrarlo, si deve contraddire. Infatti il dualismo della coscienza può nascere da un solo assoluto? Dall'assoluto solo non può nascere niente, perché si metterebbe in relazione a una sostanza dualistica e addio assoluto e creerebbe un dualismo contraddicendo al suo essere di atto Puro. Con l'alterità si spiega il dualismo e della coscienza, e il bisogno che l'atto sia soccorso dall'abito (una specie di alterità). L'atto puro di Dio viene soccorso dall'alterità del Trino; se non ci fosse l'alterità l'Uno solo sarebbe assurdo. E in certo senso, se accanto all'atto non ci fosse l'abito nel cosciente del creato dualista, noi cadremmo in una specie di assurdità umana. L'abito è davvero la « facilità » nella difficoltà enorme del dualismo. Quindi la coscienza è un dettame di ragione per discriminare la liceità o l'illiceità delle operazioni, e la sinderesi sarebbe l'abito a queste conclusioni. Una specie di intelletto agente la coscienza, e una specie di intelletto paziente la sinderesi. E questo per assomigliare nel nostro dualismo, di coscienza e sinderesi, all'Uno e Altero di Dio. Il Creatore non può che esprimere se stesso in quanto fuori di sé non esiste niente e in quanto la relatività è diffusiva di se stessa. Arriva fino al limitare dell'assurdo. Non fa se stesso, perché sarebbe assurdo, non fa niente, perché sarebbe un altro assurdo; allora esprime se stesso in modo da schivare i due assurdi.

La divisione poi della coscienza in « certa, probabile, dubbia, vera o erronea, retta, lassista o scrupolosa » è tutto effetto e del dualismo di fattura e di un dualismo mancato coscientemente. I moralisti quando studiano la coscienza, e il resto, mettono sempre in fondo, come conclusione delle debolezze e delle erroneità della coscienza, il peccato. E nessuno, almeno non l'ho trovato, comincia dal dualismo della creatura cosciente: è lì che nasce o può nascere l'erroneità della coscienza.

Nel paradiso terrestre, nella pienezza della nostra coscienza, diremmo intrinsecamente in quanto in Adamo c'era la pienezza dell'umanità, ed estrinsecamente, in quanto in lui c'erano tutti gli uomini, il genere uma-

no è caduto. La peccabilità è proprio nell'essenza del dualismo cosciente, e l'impeccabilità dell'Uno-altero. Come poi sia diventato peccato, è appunto per la coscienza del dualismo non accettato. Eva sente questa proposta: « Se mangerete, sarete simili a Dio », quindi non sarete più dualisti, ossia creature, ma Uno-altero e quindi Creatori. Nell'accettazione di questo, è nato il peccato. E se non fosse nato il peccato con le sue conseguenze, dall'atto di Adamo e di Eva, Iddio avrebbe dovuto contraddire se stesso; avrebbe dovuto accettare che la creatura avesse la coscienza erronea di essere Creatore: il dualismo considerato erroneamente Uno-altero. Il castigo è nella stessa essenza del peccato come l'ombra che è stampata dalla persona. Se un uomo non avesse la sua ombra, nel mondo fisico, non sarebbe uomo. Se il peccato non avesse la sua ombra che è il castigo, non sarebbe peccato. Noi crediamo che Dio abbia alzato la mano e abbia fatto il giudizio; il giudizio l'avevamo già in noi stessi con la sua relativa ombra. Se accettiamo nella Bibbia una comparsa reale di Dio nel giudicare, è in quanto l'uomo era concreato nel soprannaturale che non era a lui pertinente, e allora doveva uscire una sanzione su ciò che a lui per natura non doveva in alcun modo competere. Se fosse stato solo per la legge naturale, l'uomo era già condannato in se stesso, intrinsecamente nella sua natura. Approfondiamo ancora questo problema. L'uomo, per essere simile a Dio nel modo più perfetto, è stato reso partecipe della vita dell'Uno-altero stesso, ma qui non certamente in modo naturale, non nella sostanza, accidentalmente (impreciso), non nel dualismo, ma nell'Uno-altero della vita di Dio. E' qui il grande sforzo di Dio Trino di raggiungere il dualismo del creato. Per non lasciarlo nell'imperfezione necessitata del creato, ha cercato di raggiungerlo nel suo Uno-altero, per renderlo come lui. Certamente il mondo del creato è caduto qui. E infatti in teologia si dice che ha perso il soprannaturale e che nel naturale è stato solo ferito: come quando si toglie dal selvatico l'innesto, l'innesto muore, ma il selvatico, anche se ferito, in quanto è stato avulso il domestico, non muore. Se ci fosse stato solo il naturale, il problema sarebbe stato certamente molto diverso, anche se noi non neghiamo la caduta che è essenzialmente nel dualismo. Ma se cadevamo nella natura, Iddio non avrebbe potuto soccorrerci che creandoci un'altra volta, e quindi non più quelli, in quanto, colpita essenzialmente la natura, cessiamo di essere quel composto dualistico. Se la causa finale è colpita nell'essenza, cessa anche, e la causa materiale, e la causa formale ossia ciò che fa essere l'essere quello che è. Quindi col peccato è frustato lo sforzo di Dio di portare, attraverso la Seconda Persona, il creato, all'Uno-altero. Toccheremo più avanti questo problema. Quando si parla di coscienza certa o probabile o dubbia non possiamo prescindere dal dualismo della creazione; col peccato non possiamo prescindere dal mondo soprannaturale nel quale è stato concreato l'uomo.

Studiamo un momento il problema della coscienza la quale in ragione del suo assenso, può essere certa o incerta. Tra queste due posizioni ce n'è un'altra che è necessaria, direi la più necessaria: la probabile. Dio-altero è solo certo, è certo come Uno e come Trino, in diverso « modo » s'intende. Iddio non può avere, né l'incerto, né il probabile. L'incerto farebbe l'Uno-altero assurdo. E anche il probabile. Per noi il probabile è il vero, il certo non è che una posizione psicologica, che direi non giusta, perché la nostra cosiddetta certezza non è vera certezza. La certezza per noi è un pleonismo. Non esiste una certezza per il dualismo. Per non passare da scettici diciamo che è una certezza umana, ossia dualistica. La vera certezza nasce dalla fede. Se credo, voglio com'è: una cosa certa. Come ci si può fidare di una certezza umana definitiva che dovrebbe essere, come nella definizione, senza nessun timore di errore? E' possibile questo nel dualismo? Noi abbiamo un metro a Parigi di platino che si allarga e si stringe a seconda della temperatura. E allora dov'è la certezza? Uno mi può rispondere: « noi lo mettiamo là dove c'è il minimo di attrito », sarebbe a dire, noi lo mettiamo dove si sbaglia meno. Quindi la nostra certezza umana è un adattamento. E la certezza divina com'è, esiste? Sì, ma non sempre come si è pensato. Iddio è certo come Uno-assoluto e come Trino-relativo. Le due certezze (impreciso) sono comunicabili: nel Relativo, Iddio è certo come Assoluto, e nell'Assoluto come Relativo. Se dicessi che sono due certezze, metterei un dualismo tra l'Uno e l'Altero in Dio. E' una certezza a due espressioni. Tanto è vero che la certezza del Figlio, pur essendo la certezza del Padre, non è una certezza paterna. Quindi c'è un quid che per farlo certo deve essere in unità tra l'Uno-altero. In noi non c'è mai una vera unità e quindi non ci può essere la certezza. Se c'è, come abbiamo detto, non è che una posizione da credere. Per questo nella questione dei Sacramenti, la morale cattolica vuole il certo, il quale è da credere. Infatti se non ci fosse in discussione la presenza reale di Cristo con la grazia che è soprannaturale, non ci sarebbe da inquietarsi a sapere che quel pezzo di pane che vedo è veramente specie di pane e così del vino. Noi dobbiamo credere non nel pane in sé, e nel vino, ma come « materia sacramentale », che è una realtà da credere. Infatti la legge naturale non impegna in certo senso come la legge soprannaturale. Per esempio, se ho bisogno di pane perché ho fame, e quello che ho davanti è probabile pane, piuttosto di star senza, e morire, lo mangio, giacché alla certezza di morire sostituisco il probabile di non morire. Con la realtà soprannaturale dei Sacramenti non si può ragionare così. Quindi la certezza è nell'Uno-altero o per l'Uno-altero.

Riguardo alla certezza in questione di giustizia, la cosa è evidente. Punto su una questione aritmetica: ho ricevuto dieci sicuro, debbo restituire dieci sicuro. Una certezza però di altro genere di quello sopra-

turale, dacché se io sono sicuro di aver ricevuto più di cento, senza poter precisare la somma, debbo dare cento in attesa del sicuro, ciò che non è mai possibile in una questione soprannaturale come quella dei Sacramenti.

Il dubbio è un senso acquisito dalla natura colpita. Il probabile è l'espressione più vera, ed è il vero metro. Ho già accennato che noi non possiamo arrivare al cento e che il cento è di Dio. Il nostro mondo va dal sotto cento necessario, al sopra cinquanta. Se non spingiamo sopra al cinquanta, cadiamo sotto la gravitazione. D'altronde, ciò che perdiamo nel sotto cento, per necessità, l'acquistiamo nel sopra cinquanta. Ciò fa un lato giusto della nostra imperfezione. Qui c'è poi il peccato, e quindi uno sforzo maggiore dell'oltre cinquanta ci deve essere anche per questo. E bisogna richiamarlo. I numeri che stanno tra il cento meno e il cinquanta più sono tutti nostri. Per questo noi condanniamo metafisicamente il tutorismo che vuole il massimo delle creature, un dualismo di un numero solo, e anche il probabiliorismo in quanto questo sistema dovrebbe essere in una maniera unica, come nel tutorismo. Con questi due sistemi dove ci sarebbe la relatività (a suo modo) del dualismo? Ci sarebbe un uno, un punto solo per il dualismo. Col probabilismo sono salvati tutti i numeri che stanno tra cento meno e cinquanta più. Chi dicesse, noi dobbiamo tendere alla perfezione nel più o nel massimo, risponderemmo che non è una perfezione umana, e nello stesso tempo non è neanche divina, perché il divino non è nel più o nel massimo, ma nel giusto. Quindi, prima della condanna da parte della Chiesa, questi due sistemi l'hanno già ricevuta anche da parte della natura. L'abito che è quello che rende più facile il movimento, è frutto di più atti, i quali non possono essere uguali appunto perché espressi da un dualismo. E allora a che servirebbe l'abito? A farci sbagliare. Quindi il vero momento della coscienza umana è il probabile.

A riguardo della rettitudine, la morale divide la coscienza in retta, scrupolosa e lassista; in fondo non è che la conclusione di ciò che appena più su abbiamo detto. La nostra posizione che chiamiamo retta è la probabile; la scrupolosa, la lassista sono sbagliate; l'una vuole il certo, vuole arrivare a cento, quando il cento è solo di Dio; l'altra va sotto il cinquanta, quindi cade sotto l'enorme vortice della gravitazione. La coscienza retta quindi è quella che accetta la posizione probabile. Il probabile fa la coscienza certa, non il sicuro che non esiste per noi essendo dualisti. La certezza vera per noi non è che da credere.

La morale distingue ancora riguardo all'obbligazione, in coscienza imperante, proibente, consulente o permettente. Sono distinzioni piuttosto a carattere scolastico, perché si aggiunge al mondo della natura quello della soprannatura, e allora ci sono delle sfumature di imperante e proibente, le quali in fondo si identificano: si comanda e si proibisce ciò che viene

tolto da una scelta; se è un sì o un no, non importa. Così il consulente o il permittente sono modi di essere della nostra natura dualistica. Iddio-altero non si consiglia, dacché il Padre per sé esige il Figlio, così tutt'e due lo Spirito Santo. E così la permittente non può esistere.

Solo come Creatore, ossia nella frattura del dualismo, accetta come sue le posizioni del due nel creato, il quale atto non è come la nostra permissione che è solo e essenzialmente dualistico in noi. In noi l'elemento consulente ha radici pure nel nostro dualismo; il consulente di Dio-altero nei riguardi della creazione è differente. Ciò che è di fuori ha bisogno di consiglio. Iddio che ha creato di fuori, ha in certo senso un suo consiglio che naturalmente è nell'intimo dell'Uno-altero anche se è creatore di dualismo, quindi di creature umane che sono determinate nel loro dualismo dal « consiglio ».

Concludendo. La coscienza che è un dettame razionale per discriminare il lecito e l'illecito nasce dal dualismo della creatura cosciente. Se fosse l'uomo uno-altero come Iddio non avrebbe né il lecito, né l'illecito.

Secondo, accanto alla coscienza c'è la sinderesi; una è l'origine degli atti, l'altra è l'abito naturale dei principi; in certo senso sarebbe, la coscienza, l'intelletto agente, e la sinderesi l'intelletto paziente. E' necessario che ci sia l'abito accanto all'atto, l'abito rende più facile e più sicura la vita morale dell'uomo.

Terzo, la difficoltà di accordare i due mondi: quello di Dio Uno-altero, e quello dell'uomo non uno, né altero, ma solo dualistico. Dio nell'Uno è atto puro. L'uomo nella sostanza è a due, quindi non può essere atto puro, e nella relatività non può essere che di una relatività per modo di dire. L'abito quindi è una serie di atti che non possono essere mai uguali e quindi sono il frutto di una serie di pressapoco.

Quarto, la nostra giustizia vera è una serie di cose probabili; il nostro metro non può raggiungere il cento, ma non può nemmeno andar sotto al cinquanta +. E il probabilismo vive in mezzo a questi numeri, non può fissarsi a questi numeri, a un numero più sicuro, a un numero più probabile. Tra il cento meno e il cinquanta +, tutti i numeri sono validi per la liceità. Se imponessimo un principio, come nel sistema del tutiorismo o del probabiliorismo, andremmo contro la liceità umana.

Quinto, la nostra peccabilità era prima del peccato anche in Adamo: è proprio dell'essenza del dualismo la peccabilità, la quale per un concorso cosciente di illecito diventa peccato.

Sesto, il nostro peccato ha colpito molto di più la sopranatura che la natura. L'innesto sopranaturale è morto avulso dalla natura, mentre il selvatico, che è il naturale, è stato ferito ma è rimasto vivo. Se il peccato fosse stato compiuto solo dalla natura, la creatura cosciente non avreb-

be potuto sussistere: colpita mortalmente nella causa finale, veniva colpita anche nella causa materiale e formale, che fa che una sostanza sia quella o questa sostanza. La sopranatura attraverso alla seconda Persona del Verbo viene tolta dal suo dualismo ed entra per il Figlio nell'Uno-
altero. Ciò lo abbiamo dimostrato nel saggio precedente.

Settimo, il vero elemento umano della liceità è il probabile; la coscienza che vuole la cosa certa, è erronea, dacché questa è solo dell'Uno-
altero. La liceità quindi non è sinonimo di verità, anzi appunto perché è probabile non è vera in assoluto. Il cento non è per noi. Se fosse, non non ci sarebbe più il lecito; quindi quando si dice lecito è sufficiente dire probabile. Ma tratteremo questo argomento più esaurientemente nel prossimo capitolo.

CAPITOLO IV.

IL PROBABILISMO: L'IMPERFEZIONE DEL DUALISMO COSCIENTE E LA PERFEZIONE DELL'UNO-ALTERO

E' un argomento di grande importanza nel quale sta racchiuso un problema metafisico, uno di ascetica e l'altro di morale. Purtroppo il nostro dualismo ci porta a delle distinzioni moltiplicate. La distinzione nell'Uno-altero è chiara e necessaria, la nostra non è chiara e non necessaria. Solo nel mondo del creato l'Uno e Altero come Creatore, incontrandosi con il dualismo della creazione, deve distinguere in quanto è creatore di un probabilismo che è oggettivo. Il nostro, anche del più ferrato filosofo, è sempre soggettivo. Quindi le distinzioni nell'Uno-altero sono personali e contrarie, le distinzioni dell'Uno-altero nella creazione come Creatore ha un suo probabilismo, oggettivo in sé, nei riguardi del creato. Quindi una cosa che riguarda una legge, la naturale, per me è probabile moralmente, per Lui è probabile oggettivamente o metafisicamente. Ciò è importante per capire la liceità del Creatore nei riguardi della creatura e quella della creatura solo. Più sopra abbiamo accennato, prescindendo dal peccato, la necessità del probabilismo nelle azioni dell'uomo. La creazione (anche cosciente) essendo di necessità dualista deve essere considerata nel Creatore in altra maniera, dato che è espressa non da un dualismo, ma da Uno-altero. A questo punto ci facciamo una domanda: « c'è un probabilismo nel Creatore, come c'è nella creatura? ». Il probabile del creato in Dio è Uno-altero; nella creatura è dualistico. Allora, come Iddio può vedere nel probabile? Non è un'imperfezione? Il suo vedere è solo del lecito ed è nel suo essere Uno-altero come Creatore, il nostro è dualistico e cade sotto l'ombra dell'illecito. Ma anche nel concetto di sola liceità il centigrado di Uno-altero Creatore non è il nostro. La liceità in Lui è perfetta in quanto non è sostenuta da un dualismo che, per necessità, rende la stessa liceità imperfetta. Quindi il centigrado di Dio in sé come Uno e come Trino è perfetto necessariamente: e non c'è liceità, ma solo necessità. Il centigrado dell'Uno-alte-

ro come Creatore è non solo di necessità, ma anche di liceità in quanto Produttore della liceità e della probabilità del dualismo, che resta in Lui Uno-altero e non dualistico. Mi domando: il Creatore vede perfetto il suo creato? In Lui sì, ma non nello stesso modo di perfezione per cui Lui è Uno-altero; però resta perfetto in Lui, dacché in Lui è un prodotto dell'Uno-altero, e non lo vede perfetto di fuori, dacché il di fuori non può essere Se stesso: dovrebbe creare se stesso, ciò che sarebbe assurdo... Come Creatore invece è se stesso Uno-altero, Creatore della vera liceità e della vera probabilità. La nostra liceità e la nostra probabilità pur essendo dualistica in noi è stata creata dall'Uno-altero non dualistica, per questo ci deve essere in noi il bisogno di comprendere la liceità in Lui: in tutto il resto del creato è impossibile, perché già dualistico; anche nello stesso Cristo, in quanto dualistico, perché creatura... Come Persona divina, il Verbo, sì; ma non come Gesù, ossia « composto » di umano. L'Uno-altero Creatore, pur essendo per noi la liceità e il probabilismo veri, accetta la nostra probabilità e liceità anche se non risponde alla sua necessità; anche se è contraria, basta che sia nella nostra piena soggettività. Se credo che una cosa è buona ed invece è cattiva per Lui, viene giudicata buona da Lui. E questa è grandezza, e per il Creatore che si adatta, e per la creatura che diventa facitrice di morale. Siccome nel lecito c'è il dramma di pena e castigo, per forza dobbiamo essere raggiunti dove siamo noi, altrimenti saremmo castigati là dove non siamo. Però per essere nel vero probabile e nel vero lecito dobbiamo essere attaccati al Suo centigrado, il vero. Il peccato con la relativa pena sono frutto del nostro dualismo non accettato... e quindi fuori dalla vera liceità di Lui e anche dalla nostra: dalla sua oggettiva e dalla nostra soggettiva... quindi fuori dal Creatore e fuori da noi creatura. Cosa ci può essere? Un tutto mancato, e come essenza e come amore: questo è il vero castigo, in quanto è sentito. Come ci sono due probabilità, ci sono due liceità: una oggettiva che è da credere, per questo il moralista non è un giudice qualsiasi; e l'altra soggettiva che è dualistica ed è da studiare... Per questo il moralista che deve avere anche la liceità soggettiva, ha una vasta gamma di speculazioni e di dubbi: dove può arrivare il cinquanta +, necessario per il nostro lecito?... Mentre c'è una necessità impellente di agire. E' vero che il Creatore ha emesso la legge naturale in tutti gli uomini, ma non poteva mettergliela come era in Lui, altrimenti saremmo diventati Creatori, e quindi Dio. Nasce allora il tormento che è un pochino la vita di ogni uomo. Infatti il tormento del lecito e della responsabilità fa l'irrequietudine dell'uomo; da questo il bisogno e la necessità di star sopra il bersaglio come colui che tira lo schioppo... Più su nasce l'ascetica nel suo bisogno di più perfetto. Direi che è più sicura del lecito, in quanto tira più su del lecito. L'ascetica in sé non è necessaria, a meno che non la si metta nel rango del probabile con il lecito,

che allora non vale la distinzione specifica. L'ascetica è, come dice la parola, un bisogno di tendere in su. E' vero che ogni atto per arrivare al lecito ha bisogno di uno sforzo in su, altrimenti cadrebbe sotto il votice della gravitazione. Ma è un conto cercare di evitare il sotto « cinquanta più » ed un conto è il tendere a un « cento meno ». Questa distinzione è chiara ed è voluta dal nostro dualismo che anche nello sforzo di tensione, molto ci divide: siamo divisi sull'ascissa e siamo divisi sull'ordinata, sull'orizzontale e sul verticale. Resta lo stesso che il probabile vuole una certa ascesi, quella di sostenere, perché il cinquanta + non discenda sotto, nell'ascesa c'è compreso il cinquanta +, ma sentito più su, verso sessanta o settanta o novanta.

Un moralista può dirmi: « ma allora questo c'è nel probabiliorismo e tanto più nel tutorismo ». Peccato che questi due sistemi giochino la loro partita sul lecito, ed è qui l'errore, in particolare del tutorismo. Perché debbo dire che è solo lecito il novanta, quando per il problema della liceità basta cinquanta +? Il tutorista dice una bugia affermando che il lecito è necessariamente nel novanta. Il tutorista, per lo stesso significato del termine, porta necessariamente allo scrupolo che è appunto il bisogno impossibile, giacché lo scrupoloso vuol mettere al posto della certezza morale la certezza metafisica. Quindi cade nell'assurdo. E lo stesso « più probabile » non è giusto in quanto mette un lecito più su di ciò che è lecito, quindi dice una bugia. Lo si capisce solo in quanto non potendo distinguere ciò che è lecito fa bersaglio nel lecito senza pensare che è ascetico. Resta il probabile morale il padre vero e autentico del lecito. E ciò è ragionato per due motivi: primo, che è nell'intrinsecità del nostro dualismo; secondo, nel nostro stato di seconda debolezza dopo il peccato. Perché dobbiamo inferire sul di più, quando diciamo che il sufficiente, il probabile non è peccato? Ciò fa l'erroneità anche del probabiliorismo e lo rende disumano. L'ascetismo invece no, anzi arricchisce l'umanità in quanto la spinge oltre il lecito, ma questo lo dice chiaramente e per questo non è impegnato il lecito, ma l'ascetico. La cosa ha la sua grande importanza. Se dico lecito e sento lecito, anche Iddio dice e sente lecito nei miei riguardi, perché l'uomo, con il probabiliorismo e tutorismo, deve dire il contrario? Va contro Dio, pur ammettendo che il tutorismo rispondesse, ciò che non può essere, al lecito di Dio Creatore. Abbiamo già detto che c'è un abisso tra il lecito oggettivo di Dio e il nostro lecito morale. Il tutorismo non arriverà mai a iscriverlo sulla scala metrica del Creatore, mentre gli rimane la menzogna di dire illecito ciò che è lecito. E da qui si articolano i vari principi: « in dubio melius est conditio possidentis ». Il tutorista direbbe: « butta via la proprietà, fino a che non sei sicuro che è tua ». E a chi la butto? La faccio rubare, la consumo e domani quando vengo a sapere che è mia, chi me la restituisce?

Così un altro principio: « in dubio standum est pro eo pro quo stat praesumptio ». Il tutorista direbbe: « nel dubbio non puoi starci »; e non capisce che tra il dubbio e la « presunzione », la più forte è questa e quindi io sono nel lecito.

Ancora: « in dubio standum est pro valore actus ». Il tutorista direbbe: « devi ripetere », e non capisce che tra il dubbio che ho in testa sulla validità e l'atto che ho emesso prima, il più forte è l'atto che lo emesso prima, quindi faccio ingiustizia se dico il contrario. Perciò il tutorista cade lui nell'illecito. L'equiprobabilismo è una specie di imbroglio. Come è possibile? Anche in teoria non l'accetto. Vengo disturbato nella mia decisione perchè debbo, prima di agire, cercare l'atto ugualmente probabile. Bisogna che misuri il calibro dei moralisti ecc. Questi si scusano dicendo: « parum pro nihil reputatur ». Un imbroglio come ho detto. Se ne manca un po' più qui che di là, non posso più dire che è equiprobabile. Debbo cercare, scusate l'espressione, un parto gemellare che è il tre per cento in fisiologia, per concludere un atto morale. Resta la posizione del probabile che può essere accettata anche se è meno probabile di un'altra. L'importante è che porti in sé il timbro del probabile. Abbiamo già detto che deve essere nel lecito, perché se si tratta di giustizia non è più possibile. Per esempio, se ho fatto un debito certo, non posso accontentarmi di averlo probabilmente pagato, debbo accertarmi. Così nella questione dei Sacramenti: non posso consacrare con la probabilità che quello che ho in mano sia pane. E questo lo si capisce. Il problema di giustizia commutativa è matematico, non posso accontentarmi di un'acquiescenza con la probabilità. Se ti do cento sicuro, non posso ricevere un probabile cento come restituzione, ma un certo cento. Riguardo poi alla validità dei Sacramenti, sono impegnati con la Chiesa e indirettamente con Dio, i quali vogliono una certezza nell'amministrazione dei Sacramenti. Non posso fare la Comunione a un fedele con una probabile ostia consacrata, ma con una certa ostia consacrata, dacché a questo modo ci perde il fedele e ci perde la Chiesa, perchè attraverso il suo ministro è stata imbrogliata e ha imbrogliato; ancora, espongo il fedele all'idolatria, perchè potrebbe adorare un pezzo di pane invece della reale presenza di Cristo.

Quindi il probabile è un problema esclusivamente personale, e di coscienza, e di natura che è dualistica. Per esempio, in dubbio che ci sia la legge, stiamo per la libertà, giacché la libertà è certa e la legge incerta. Se invece sono in dubbio che la legge sia stata abrogata, debbo stare per la legge. Infatti tra il mio dubbio e la legge certa, vince la legge certa. Qui non si tratta di più o meno probabile, ma di certezza e di dubbio. La coscienza non può agire mai in dubbio, a meno che debba agire e non abbia la possibilità di togliere il dubbio. Il dubbio per sé non potrebbe dare il valore a un atto umano. Il dubbio in sé non fa né lecito né illecito

un atto, e siccome non può darsi un'azione sotto una passione (il dubbio è una passione) che sia indifferente, resta che, essendo senza fine, non è lecita.

La morale dà la norma per la formazione di un giudizio sulla probabilità. Dev'essere una probabilità intrinseca giudicata da coloro che sono versati in materia di morale, non quelli che sono mediocrementemente istruiti. Siccome il problema della « probabilità » è per tutte le coscienze, viene naturale la considerazione che deve essere in certo senso sociale questa « probabilità ». Nel caso della Chiesa che ha il dominio della vita soprannaturale, questo diventa necessario. La Chiesa è sociale e chi è suo membro fa parte della società che è lei, quindi deve adattarsi alle norme di moralità. E' un fatto che tra la legge naturale e quella divina vince la legge naturale, in quanto quest'ultima ci appartiene essenzialmente. E' vero che non esiste lo stato di natura pura, ma un pagano che non sa della vita soprannaturale, anche se partecipante di fatto anche lui, deve seguire ciò che naturalmente la sua natura dice probabile. Ciò che invece non può fare un cristiano. Infatti non può seguire una sentenza detta dalla Chiesa improbabile, anche se lui in coscienza la crede probabile. E' una cosa della massima importanza questa. In natura il probabile lo percepisce la coscienza, in quanto la coscienza è la sorgente della moralità del soggetto. E' insita intrinsecamente la legge naturale e vive nella coscienza. Quindi il giudizio è individuale. Con la Chiesa no, dato che è universale e vive di questa società, non posso esimermi dal seguirla anche nella legge naturale. La Chiesa è sociale e giudica e esprime la moralità socialmente. Dinanzi a un dettame che è sociale della Chiesa, non posso posporre l'interiorità della mia coscienza. Il pagano lo può fare erroneamente, anche se inconsciamente. Lui, come tutti gli uomini che vengono in questo mondo, è costituito e conreato nello stato soprannaturale. Non sapendolo, segue la sua coscienza soggettiva, dacché crede di non aver che quella. L'Uno-altero si impegna attraverso la Chiesa. Siccome il peccato è essenzialmente di relazione ed è stato determinato per tutti in Adamo, è necessario che venga espressa la reintegrazione attraverso a un'espressione sociale, che è la Chiesa. Mi spiego: il peccato è di sproporzione; ha spostato il valore, il rapporto tra noi e Dio-altero, così tra uomo e uomo, e l'uomo e le cose. Occorre una ricostruzione del problema di relazione. Il Trino è uguale e distinto; nella creazione doveva esserci per analogia lo stesso rapporto. Non c'è stato, allora deve venire un elemento a equilibrare; non poteva essere un individuo, ne' un Giuseppe o un Antonio, ma l'Uomo universale che desse a un'espressione sociale universale la capacità o la facoltà di mettere l'ordine. Di qui nasce il dovere e il diritto della Chiesa, istituita da Cristo per riedificare ciò che era stato manomesso nel problema dell'ordine.

Concludendo. Abbiamo studiato brevemente i sistemi della moralità dell'atto. Abbiamo detto che il lecito e l'illecito è solo della creatura cosciente, non di Dio-altro. Abbiamo dimostrato che il probabile è l'espressione più umana della moralità, in quanto verte sul lecito e l'illecito; in quanto verte sulla giustizia e il valore di un Sacramento, non vale più il probabile. Abbiamo detto che il lecito va dal cento « meno » al cinquanta +. Su questi numeri noi possiamo e dobbiamo camminare e siamo sempre nel lecito: non posso dire per esempio che sul novanta sono più nel lecito che sul sessanta. I numeri o i centigradi che si iscrivono tra il sotto cento e il cinquanta + sono tutti egualmente nel lecito. Se invece parlo di asceca, allora debbo spingere in su lo sguardo e lo sforzo, dacché è proprio dell'atto dell'ascesi tendere in alto, quindi tendere al cento meno.

Abbiamo escluso gli altri sistemi come antimorali. Non il tutiorismo, perché è falso dire lecito il massimo; non il più probabile, perché soffre in parte del tutiorismo; non l'equiprobabile, perché è quasi impossibile esercitarlo. Resta il probabile come l'espressione più genuina della moralità. Abbiamo detto che il probabile non può essere solo della natura; solo il pagano, che è costituito nel soprannaturale inconsciamente, quindi non lo sa, può appellarsi all'interno della coscienza.¹ Noi no, in quanto anche tutto il naturale è stato assunto da Cristo, seconda Persona Incarnata, e quindi dalla Chiesa sua erede. Il nostro probabile è diventato sociale, e non posso, mentre lo può fare il pagano, seguire la coscienza che dice probabile, mentre la Chiesa dice la stessa cosa improbabile. La ragione è che il peccato è stato un disordine di relazione sociale. E può essere cancellato attraverso all'equilibrio universale con l'ausilio di Uno che ha tutta la natura e la soprannatura, e la Chiesa, che è la società perfetta costituita da Lui.

(1) Per sé il pagano è inserito in una società o tribù, quindi non è più solo singolo in quanto deve adempiere ai suoi doveri sociali.

CAPITOLO V.

L'UNO-ALTERO E LA MORALITÀ DELLA CREATURA COSCIENTE

Per moralità i filosofi intendono l'abitudine di atti umani secondo onestà: « *habitus actuum humanorum ad normam honestatis* ».

La moralità in Dio non esiste, e in quanto Uno e in quanto Trino. E' a sè nella parte dell'Uno, ed è a sè nei rapporti con le Persone. C'è il problema dell'Uno-altero Creatore, ossia come causa del dualismo. L'Uno-altero è impegnato con la sua creazione, tutta, e in particolare quella cosciente; l'impegno è di fuori di sé, ed in sé. Il Creatore creando il dualismo non diventa dualista, resta Uno-altero. Come è necessario che sia Creatore, ma la necessità non è da parte del dualismo che dal termine stesso non è necessario, perché appunto dualista, ma da parte sua come Uno-altero che è onnipotente. Quindi una moralità non c'è nemmeno ad extra come Creatore. Se lo fosse sarebbe dualista. Cadrebbe nella contingenza e cadrebbe anche Lui sotto il lecito e non lecito, ciò che ripugna a Dio anche nella sua azione ad extra. Ora non può esserci una moralità nel Creatore. C'è invece nel dualismo, ed è necessaria questa moralità. Siccome il due è soggetto alla gravitazione, allora la moralità è per sé, ed è in quanto è soggetto alla gravitazione. I moralisti dicono che la moralità ha il suo genere che è intrinsecamente ex ratione virtutis, ossia riguardo il bene, però con due specie, la bontà e la malizia. Non mi persuade questa distinzione. La moralità è nel genere e nella specie ex ratione virtutis et boni, solo accidentalmente è ex ratione peccati. Siccome ci può essere un uomo (Cristo per esempio, la Madonna) che non è caduto nel peccato, in lui c'è la vera moralità. Altrimenti dovremmo escludere la moralità per il peccato, come se il peccato fosse una realtà, come nel manicheismo il principio del male. Cristo aveva la pienezza della moralità, così la Madonna come Madre di Gesù. Purtroppo la morale interessandosi degli atti umani deve studiarli anche nelle deficienze, ma allora non è più morale: l'atto umano, quindi, non è più nel suo orizzonte. Il genere e la specie della moralità devono vertere sempre nel raggio

del bene, altrimenti la morale contraddirebbe se stessa. L'immoralità non è meno del genere che della specie della moralità. Se dico animale dico il genere, se dico ragionevole dico la specie: sono due elementi veri ed essenziali dell'uomo. Se dico morale come genere, non posso più dire come specie, morale e immorale. Per questo dissento. Per me il genere e la specie della moralità è sempre il bene, sempre *ex ratione boni et virtutis*, non *mali et peccati*. Uno può dirmi: « ma il dualismo è per se stesso buono o malo »; dirò semmai il dualismo dopo il peccato, ma anche qui io non posso accettare in alcun modo il peccato *ex ratione moralitatis*. Dovremo parlare del bene: ciò che non è bene è considerato peccato, ma è già fuori dalla moralità. Per facilitarne scolasticamente la comprensione, si può arrischiare una distinzione come abbiamo accennato sopra, con un solo genere e due specie. Considerare poi il dualismo come una realtà di bene uno, e di male l'altro, è davvero puerile. Ciononostante è d'uopo tentare su una falsa riga, escludendo volta per volta, ciò che non è giusto.

Per esempio, che occorre alla bontà morale (*legge-atto*) non è l'impossibilità del bene come voleva Lutero richiamandosi poi alla fede per sanarlo, o in un'estrema difficoltà come la maggior parte dei Montanisti, Giansenisti, ma è sufficiente un modesto concorso. Infatti nel cinquanta avrebbe un equilibrio pendolare (non è esatto per la gravitazione), con un più cinquanta noi ci mettiamo nella posizione della moralità. Abbiamo visto già quando abbiamo studiato nel capitolo precedente il probabilismo. C'è una fonte della moralità? Certamente la prima fonte è l'Uno-alterò, il quale si è espresso nel dualismo del creato. Ed è lì che lo dobbiamo trovare. Se dinanzi a un quadro mi dicono di cercare l'autore, debbo far la disamina di ogni centimetro della tela per poter concludere. Il mondo creato in tutte le sue manifestazioni è questo quadro. Se è stato fatto da Dio-alterò, debbo cercare la voce che me lo richiama, e naturalmente penso di esaminare l'opera, la quale è un oggetto che ha i suoi contorni e conclude in un suo fine. Se non avessi l'oggetto e l'opera, non potrei nemmeno discutere. L'oggetto della moralità ha un elemento intrinseco ed uno estrinseco. Il quadro è fatto per il gusto dell'arte (intrinseco) e poi per vendere (estrinseco). Se manca l'intrinseco, ossia il gusto dell'arte non c'è il vero oggetto dell'arte, così se manca l'oggetto intrinseco manca la vera moralità. Ci sono poi gli elementi che circondano l'opera d'arte, ciò che in morale si chiamano le circostanze che cambiano la specie morale e teologica (soprannaturale) diminuendo e aumentando il valore intrinseco. Una virtù come un quadro acquista se è in una luce giusta e perde tutto come visione se è al buio, e diminuisce se è all'alba o al crepuscolo. Ciò è importante. Tutto ciò che fa parte del dualismo del creato, ha un suo valore intrinseco; anche l'accidente pur

non essendo la sostanza, pur non potendo stare a sé, è intrinseco, e può cambiare il valore a una sostanza. Se c'è il principio che « *bonum ex integra causa* » e « *malum ex quocumque defectu* » c'è veramente da dire che la moralità è nella pienezza del suo numero anche nel probabilismo come nella pienezza del suo cinquanta più. Quindi qualsiasi mancanza di bene non è integrità. Naturalmente non possiamo noi prescindere da un dualismo di origine e dopo il peccato da una posizione di reintegrazione la quale lascia per lo meno la natura ferita.

Ma ciò che specifica la moralità è il fine che i moralisti definiscono ciò per il quale si fa una cosa (*id propter quod aliquid fit*). Direi che è la conclusione della moralità: e la fonte capitale; senza il fine, in morale non vale, né l'oggetto, né le circostanze. L'atto morale è sempre *ex ratione finis*, essenzialmente. Tutto il creato, anche un atomo che ha una causa materiale e formale, ha pure una causa finale. Ma mentre in fisica ci preoccupiamo dei « quanta », in metafisica della causa materiale e formale, in morale della causa finale. Naturalmente con ciò che non è intrinseco (e la causa finale non è intrinseca) c'è l'enorme possibilità di variazioni e di distinzioni e anche di confusioni. Tanto che noi, poveri dualisti, lo stesso fine lo possiamo portare sulla causa materiale e quella formale per poterla studiare dicendo *id* è la causa materiale, *propter quod aliquid fit*, è la causa formale. Il fine ha la sua serie di distinzioni: è *finis operis* l'intrinseco del fine: dare l'elemosina per sollevare l'indigenza, è *finis operantis*, io studio per avere un ufficio. Lo studio non è per sé, ma per altri, per questo è estrinseco. Ancora può essere *finis ultimus simpliciter*, fare conseguentemente l'atto buono oppure *secundum quid*, ossia un fine non proprio: facciamo una buona azione per liberare un fratello dalla prigione. Primario o secondario. Solo il primario è sufficiente a conseguire il fine, il secondario no. Tutto questo può essere riassunto in un'espressione: ciò che è nel cuore del fine è valido, più si allontana e meno diventa valido fino ad essere insufficiente a conseguire il fine. Ora ci domandiamo, come è possibile che l'uomo studi, invece che per imparare, per arrivare a conseguire un posto? Perché deve fare l'elemosina per essere visto, quando facendola per sollevare un povero è un'azione molto più ricca e meritoria? La volontà nostra ha una sua scadenza. Abbiamo già detto nell'altro saggio che il male è un meno: è il meno venti tra cento e ottanta, però noi non possiamo mettere una negatività. I soldi che io dò nell'elemosina sollevano il povero anche se intendo solo di essere visto. Svuoto la mia azione della parte centrale: è un'illusione (ciò che è il meno dell'azione), l'azione umana non è nella sua integrità. Iddio ha messo il suo bel fine alle cose. La pistola se spara bene, è una buona pistola, anche se io ci metto un'intenzione occisiva.

Al Creatore le cose ritornano nella loro integrità anche se noi le manomettiamo: non riusciremo mai a scomporre il dualismo del creato, come quel tale fisico che si ostina a dividere la molecola, l'atomo e poi l'atomo: non riuscirà mai ad annientare il dualismo dell'infinitamente piccolo. Ogni dualismo ha il suo dualismo preceduto fino all'infinito: noi diciamo all'indefinito. Se non ci fosse in fondo la relatività dell'Altero, la serie dei fini andrebbe all'indefinito senza avere una sufficienza. Peggio del tormento di Tantalo. Il nostro dualismo, che è una specie di relatività, deve incontrarsi in una relatività vera, la relatività vera dell'Altero che raggiunge, perché ne è il Creatore, il dualismo, ed è tutto raccolto in ogni momento che è due perché non abbia in sé il rovello della disperazione. Il dualismo soccorso mentre era fatto, mentre vive e mentre si conclude nell'Uno-altero. Se è cosciente e partecipa del soprannaturale, arriva poi la seconda Persona all'Uno-altero che è il vero e completo ultimo fine, che ne è anche il principio.

La moralità nata nella creazione dall'Uno-altero (concreato nel soprannaturale) ritorna all'Uno-altero dopo una travagliosa esperienza di dualismo. E l'Infinito dell'Uno-altero ha espresso ad extra l'indefinito dei fini, per portarli ancora all'Uno-altero per il Verbo Incarnato. Tutti questi fini debbono fluire nella seconda Persona che li ha concretizzati tutti in sé, e il dualismo assunto dalla Persona rientra nella perfetta relatività; e di lì all'assoluto dell'Uno.

Concludendo. Abbiamo definito che cosa si intende per moralità. E come questa non ci sia, né nell'Uno-altero nella vita intima, né nella vita ad extra, come Creatore. Il dualismo del creato non è dualismo nel Creatore. Infatti come Creatore è necessario, mentre non lo è il creato in quanto è dualista. Quindi non ha Lui la moralità che è nel dualismo del mondo creato.

Abbiamo insistito che la moralità è positiva ed è essenzialmente « sub specie boni, non peccati », dato che il peccato è un'illusione e non una realtà. Per noi, in definitiva, resta sempre una relazione in meno dove la relazione è ancora sub specie boni, e il « meno » è sub specie peccati. E abbiamo escluso che al genus bonum ci siano due specie: una sub specie virtutis, e l'altra sub specie peccati.

Abbiamo toccato quali e come siano le fonti della moralità. Al concetto di buono nel morale noi abbiamo escluso, e l'impossibilità e l'enorme difficoltà. Essendo il probabilismo il nido del lecito, è sufficiente passare il cinquanta più, che è il moto pendolare, per arrivare alla bontà dell'atto. Ma la fonte più vera della moralità è il fine, il quale arriva per il Verbo Incarnato, dal dualismo, all'Uno-altero.

CAPITOLO VI.

IL VOLONTARIO DEL DUALISMO COSCIENTE E L'UNO-ALTERO

Il problema della volontà è anche il problema della responsabilità. Non posso imputare nessuno di una cosa, se non ha impegnato la volontà. L'involontario o il non volontario non sono mai atti responsabili. Il non volontario è ciò che non è voluto anche se la volontà non è avversa, l'involontario non è voluto e ha anche la volontà contraria. Tutti e due i momenti rendono non responsabile l'atto. Ci domandiamo: è possibile la volontà in un dualismo di sostanza e di fine? E' possibile il volontario, che è ciò che parte da un principio intrinseco, con la conoscenza intellettuale del fine? Quindi c'è un'intelligenza, una volontà, un fine e l'oggetto della volontà. Ed è libera, ossia può precipitare nel male, ossia in un elemento che è fuori dall'Uno-altero... e che è fuori di Dio. Una cosa che spaventa. Posso fare ciò che Iddio-altero non può fare; ma questa è un'espressione non esatta. Il nostro non fare non è un vero nulla, ma una relatività in meno. Lo sforzo che fa l'Uno per raggiungere la Relatività di Dio, è fatto da noi sul dualismo che però parte dall'Uno-altero del Creatore. Se tende, il nostro dualismo, all'Uno-altero del Creatore sfuggiamo la relatività del meno. Il fare ottanta invece di cento è nostro. Il meno venti non è fare, ma un non-fare: il dualismo cosciente qui è maestro. Mi si può obiettare: ma il dualismo l'ha fatto Dio; io rispondo: per essere Creatore doveva creare, e creando non poteva fare se stesso. Tra i due assurdi ha scelto la creazione che è una possibilità. Se dicessi che è mala, sarei menzognero. Nel primo caso la chiamerei possibilità; mettere davanti a una scelta non è male: il dualismo è una possibilità di scelta. A dire che il dualismo in sé è giusto, sbaglio in quanto non può avere in sé la giustizia. Iddio Uno-altero, come Creatore, dopo che ha creato il bivio, ci si è messo davanti. Se avesse coartato per la strada, giunto al raccordo, non avrebbe rispettato la pos-

sibilità che sta nel due. Per Lui è necessario essere nella giustizia, perché Lui è la giustizia stessa. Per noi no: ed è proprio dell'essenza della nostra fattura; se fosse differente, o saremmo Dio o bestie. Iddio ha la necessità della giustizia ed è senza scelta. Noi dualisti coscienti siamo nella necessità della scelta. Se non fosse, non saremmo dualisti coscienti. E ciò andrebbe contro a due verità: quella della creazione e quella della creazione cosciente. Molti filosofi hanno negato la volontà nell'uomo, volontà naturale; altri hanno negato la volontà nell'uomo costituito nel soprannaturale. I deterministi e i materialisti e tutta la gente che identifica in un solo elemento l'uomo: o tutta materia o tutto spirito. In fondo anche gli idealisti sono deterministi, perché hanno detto che è tutto idea, e quindi non può essere che necessitata. Così Lutero dando il valore solo alla fede e non alla natura o alla soprannatura, in pratica ha negato inconsciamente la volontà. C'è poi il determinismo nel campo soprannaturale come in quello naturale. Se non si esprime in due momenti il dualismo della creatura elevata al soprannaturale, si cade in un determinismo come in quello naturale. Ecco quindi chiarita la posizione: dove non è affermato il due, non c'è volontario dualistico, non c'è il lecito o l'illecito. E in Dio Uno-altero com'è? Noi distinguiamo come sempre le due posizioni: quella ad intra, e quella ad extra. Ad intra è tutto necessitato in quanto Dio non può scendere dal cento. Se c'è un gioco di libertà è appunto nell'Uno-altero e nell'altero. L'Uno che va al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, direi che è il primo procedere. Non c'è un « in », ma c'è un « ad ». La sostanza non è un in, ma è assoluto Uno. Il mistero sta proprio qui, che c'è l'ad senza un in. E noi le relazioni, povere relazioni, non le conosciamo che con un « in » che va all'« ad ». L'Uno ha un movimento, un grande movimento all'ad, che è l'inizio delle relazioni senza essere relazione; è l'ad delle Persone che è vera relazione. Il movimento è l'inizio della libertà. Se fosse solo Uno-assoluto non potrebbe essere libero. Occorre movimento per la libertà. Intendiamoci, una libertà necessitata. Quindi l'essenza della libertà è in un movimento voluto. Nel volere meno del relativo, nella deficienza, non c'è l'essenza della libertà, ossia il volontario. Su questo abbiamo spesse volte insistito. E' più libero nella sua necessità Dio o noi? Vuole più Iddio o noi? Se voglio dove non c'è niente, che volontario è? Se dico voglio il circolo quadrato, il quadrato del circolo è niente. Il niente che cos'è: proprio un elemento che rende efficiente la mia volontà? Se il più è di necessità, quando dico niente, non mi contraddico nel mio bisogno? Se dico la volontà necessitata in Dio, dico una cosa giustissima; se la dico in noi sbaglio in quanto siamo dualisti, insufficienti e abbiamo anche la volontà del non fare quando è necessario. Se Iddio fosse solo ed esclusivamente assoluto non sarebbe

libero, perché sarebbe privo di movimento metafisico. Ma l'Uno ha l'« ad » e gli « ad » tra di loro esprimono la libertà, ma necessitata. Altro mistero per il nostro dualismo, e se non fosse vorrebbe dire che noi siamo Dio. Se il dualismo contenesse l'Uno-altero avremmo l'assurdo. Piuttosto com'è la libertà del Creatore, è ad extra necessitata, o è differente? Certo è che ad extra le cose cambiano, dato che l'Uno-altero è Creatore di dualismo. Il movimento nell'Uno-altero è solo così ed è necessitato. Quello del creare il dualismo è un altro conto. E d'altronde se uno si trova dinanzi a differenti casi, deve usare differenti posizioni. Le posizioni sono differenti, ma l'Uno-altero rimane quello anche se è Creatore... ma Creatore non di un altero, ma di un dualismo. E allora la libertà com'è? Di necessità o libera come intendiamo noi? Non è libera come intendiamo noi. In Dio tutto è necessitato per se stesso, non per la creatura dualistica, ma in sé Creatore. Lui è necessitato come Creatore, senza essere necessitato dal dualismo nostro. Direi è una necessità libera, in quanto noi come dualisti possiamo essere e non essere. Da ciò ecco la differenza. E' solo per noi, in quanto noi non siamo Lui-altero, ma due.

Messi sul piano e chiariti i due grandi problemi, cerchiamo di risolvere il problema del nostro volontario, vuoi in natura, vuoi in soprannatura. Siccome siamo stati concreatei nel soprannaturale, tutto ciò che noi facciamo con gli organi naturali diventa soprannaturale. Come noi che siamo ragionevoli, tutto ciò che noi facciamo nella nostra animalità è ragionevole, anche gli atti che appartengono alla bestia, ma in noi sono fatti dall'uomo... che è anche ragionevole. Così è nella vita soprannaturale. La soprannatura è innestata nella natura, e ciò che facciamo naturalmente è anche fatto soprannaturalmente, o pro o contro. Non esiste più l'uomo che sia solo naturale. L'abbiamo trattato lungamente nel primo saggio. E ciò è avvenuto perché non mancasse l'intrinsicità dell'azione soprannaturale. Noi, al proposito, abbiamo detto una nostra idea. Siccome tutta la nostra umanità è nella seconda Persona Incarnata, noi riceviamo da Lui come da una corrente elettrica il dono della vita soprannaturale. Fisicamente. Altrimenti dove inerebbe l'accidente della Grazia? L'accidente non è in sé; nella natura umana non è sufficiente a ricevere permanente un accidens se non è sostenuto, almeno continuamente alimentato dalla sostanza e dalla persona divina che è il Verbo Incarnato. Gesù ha due volontà: la divina e l'umana e una sola Persona. Ha una volontà a due come la nostra: quella umana. Ed è la sintesi del dualismo di tutte le volontà. La voluntas plena, come è l'« Homo » plenus. C'è tutta la drammatica del dualismo nostro universale. C'è tutto il dramma della tentazione, di tutte le tentazioni; essendo sotto la « giurisdizione » della Persona che è divina, non può deviare. Qualcuno mi dice: è della volontà divina; io dico meglio,

è della Persona, è la Persona che esprime la volontà divina. Ha una volontà la natura divina? La natura non vive per le Persone? E' grande e nello stesso tempo terribile l'unione di un dualismo in Uno-altero staccato dal suo alveo naturale, che è la Trinità nella sua vita ad intra. Il mistero delle due nature in una Persona del Trino, ossia nell'Altero, è qualcosa di potentemente drammatico. La tentazione di cadere senza mai cadere. Un dualismo che è imperfezione sostenuto dall'Uno-altero della Perfezione. Questo è l'atto umano di Cristo nella Persona del Verbo. Ed è il vero e grande soccorso a questo creato cosciente che ha ceduto in massa in Adamo e in noi. La seconda Persona sarebbe venuta ugualmente, l'abbiamo difeso nell'altro saggio, per portare il dualismo di tutto il creato, specialmente quello cosciente, all'Uno-altero, e allora tutta la creazione condannata a un due che continuamente si fraziona, veniva aganciata per la Persona, che assume tutta la coscienza del dualismo e lo porta all'Uno-altero. Se non avesse fatto questo, il creato cosciente in particolare, avrebbe dovuto essere sostenuto da sostegni estrinseci che avrebbero impegnato l'onnipotenza di Dio, dando alla natura una preternatura, ossia un continuo sostenere l'imperfezione del creato dalla gravitazione, senza mai completamente riuscirci, giacché il cento che è la vittoria della gravitazione, non sarebbe mai stato raggiunto nella creazione. Impegnandosi la seconda Persona, ha compiuto la grande opera portando per la Persona tutta la coscienza umana all'Uno-altero. Quando si tratta dell'ottimismo di certi filosofi, mi metto a ridere. Qui non c'è l'ottimismo: « Iddio ha creato la cosa più perfetta ». E qual'è? Nessun numero anche il più grande, non è soggetto a diminuire o a crescere, e così parliamo della qualità. Il dire che non poteva creare meglio di ciò che ha creato, è ridicolo. L'ottimismo di questi filosofi, ripeto, è ridicolo. Se giocano sul dualismo, si trovano in qualsiasi momento in mano delle briciole. Noi lo vogliamo questo ottimismo dalla volontà nell'Uno-altero. Per noi è immensamente più grande ciò che abbiamo detto. Un'infinità di dualismi non concluderanno mai nell'Uno-altero. Ma la Persona che assume, nel grande Mistero della Redenzione, si conclude così. La nostra volontà dualistica, nell'immenso dualismo della volontà umana di Cristo, trova nella Persona la via per l'Uno-altero. Ciò che la nostra volontà ha di debolezza e di imperfezione trova la forza e la perfezione per la seconda Persona nell'altero-Uno. Adamo per Eva ha peccato nel bisogno dell'Uno-altero, e Cristo, nella sua volontà, ci ha portato in Lui all'altero-Uno. E' il perfetto modo per concludere la creazione dualistica.

Il problema dell'illecito nel volontario come sarà risolta nell'impeccabilità della volontà umana di Cristo? Lui ha noi con l'imperfezione del dualismo e del peccato. Lui è solo dualistico in quanto creatura. Il nostro

dualismo peccabile, che ha peccato, è in Lui non peccabile e non peccato. Come può essere allora dualistico? C'è un momento in cui il mistero si perde nella Persona. E' più forte il dualismo in Cristo o la Persona? Una domanda un po' bambina, ma molto espressiva. La risposta è che è più forte la Persona. Tra il dualismo e l'Uno-altero, il più forte è l'Uno-altero. Qui c'è il punto conclusivo. Il nostro peccato fa la sua Passione diciamo con una celebre espressione di Pascal. Il dualismo nostro imperfetto e peccatore è stato drammatizzato nella sua Passione.

Ritornando al nostro volontario, i moralisti ne accettano quattro; ma di autentici solo due: attuale e virtuale, ossia un atto che compio mentre voglio è attuale, oppure un atto che ho emesso volontario e che poi viene distratto per una disattenzione è virtuale. Gli altri due: l'abituale e l'interpretativo direbbero che non sono proprio volontari. Per me saranno più o meno imperfetti, ma hanno un loro mondo nella volontà. L'abituale sarebbe ciò che una volta abbiamo voluto e che non abbiamo mai ritrattato. E perché non deve essere volontario? L'abito crea una realtà che è un dono. Del resto è come nel voto, lo emetto per una volta, ma è sempre quello e ne ho il merito anche se non ci penso più e basta che non ponga una volontà negativa. L'interpretativo sarebbe una specie di futuribile del volontario. Un uomo saggio l'avrebbe espressa la sua volontà così se l'avesse avvertito. Il futuribile è una realtà in Dio ed anche in noi. Guai se avessi solo il merito di ciò che penso e ho voluto. La Grazia fa tutto merito, eccetto il peccato. Il quale considerato come abito fa sì che la colpa attuale sia meno grave date le tendenze peccaminose. Ed è questo il grande mistero del bene: che si merita anche non pensandoci o involontariamente, ed invece per peccare bisogna pensarci e volere. Sul volontario nel fine, nei riguardi del dualismo, i moralisti danno queste regole.

La prima: fine gravemente cattivo rende cattiva tutta l'azione; ecco, come uno che aiuta il prossimo per renderlo apostata. La seconda: se il fine è leggermente malo, se si intende di conseguire la parte mala, s'inficia tutta l'azione. Terza: se invece è leggermente cattivo, ma non pongo l'atto solo per la parte cattiva, allora è male solo in quella parte che ho inteso male. Quarta: non è cattivo un atto con un oggetto buono anche se è sostenuto da un fine indifferente.

La seconda e terza regola non le sentiamo in una posizione dogmaticamente giusta. Ciò che è leggermente cattivo e non ha inficiato lo stato di grazia, resta un atto di grazia. Se io faccio l'elemosina per ambizione, come nella seconda regola, ne ho il merito lo stesso, in quanto questo non arriva a peccato grave, quindi tutto ciò che non toglie la

grazia, è buono. E così a fortiori della terza regola. Il peccato veniale determinato da un fine leggermente malo non toglie la grazia e se non la toglie, resta un merito anche se imperfetto. E' soltanto l'azione con un fine o con un'intenzione, o con tutt'e due gravemente cattivi che inficia l'azione e la rende intrinsecamente mala. Un fine leggermente cattivo, lo posso rendere grave qualora aggiunga un altro fine, per esempio: io faccio l'elemosina per ambizione e me ne frego altamente del consiglio di Cristo. Allora sì, ma deve intervenire un altro fine che qui diventa altamente malo, ma allora è spostata la questione. E questo può avvenire anche con la materia leggera. L'importante è questo, e nel nostro concetto del dualismo, e nella bontà dell'Uno-altero. Siccome l'uomo è anche caduto nel peccato, quindi è debole per natura e più debole ancora per la sua responsabilità peccaminosa, allora la grazia aiuta la natura e aiuta la vita soprannaturale, in maniera che ciò che può essere male lievemente, non è male, ma come abbiamo detto, diventa buono. E' di fede che ciò che non toglie la grazia è buono, e l'aumenta. Anche l'imperfezione l'aumenta. Dirò anche il peccato veniale. Pagheremo poi nelle azioni non perfette ciò che ha di imperfetto. Se dò l'elemosina per far bella figura, lo capiranno tutti e ne riceverò una conclusione poco commendevole, una reputazione di vanitoso, e la perdita di soldi senza averne un perfetto soddisfacimento. Ancora, per la parte direi essenzialmente soprannaturale, pagheremo nel purgatorio di là. Ma resta fisso che in dogmatica ciò che non toglie la grazia, resta in grazia e aumenta la grazia, anche l'imperfezione. Resta da pagare lo scotto di ciò che non è perfetto in due purgatori, nel cosiddetto purgatorio di qui, e nel vero purgatorio di là.

Riguardo poi al volontario nell'« ex toto genere suo » e nell'« ex genere suo » abbiamo creduto di inserire una nostra osservazione di carattere psicologico.

Per il volontario « ex toto genere suo » la teologia tradizionale intende quei peccati i quali non hanno parvità di materia, come sarebbe la bestemmia, l'idolatria e il peccato del de sexto. Per il volontario « ex toto genere » abbiamo parvità di materia come nella bugia, maldicenza ecc. A noi interessa qui fare una chiarificazione che risponde al concetto dualistico; per questo abbiamo immesso nel concetto di volontario le distinzioni tradizionali, dell'« ex toto » e dell'« ex genere suo ». Restando la posizione oggettiva tradizionale, psicologicamente è davvero così? I peccati « ex toto genere suo » oggettivamente più gravi sono soggettivamente più difficili da farsi. Chi è colui che bestemmia nella piena avvertenza e deliberato consenso? Bisogna prima di bestemmia capire una dissolvenza autentica in Dio. E come si fa a dimostrare che Dio è

cattivo? Se non l'immaginiamo come Lui è, come posso avere una responsabilità oggettiva? Così pure nel *de sexto*. Chi ha pratica di psicologia sperimentale sa che è un peccato difficilmente in perfetta coscienza. Per esempio, molti peccano di notte quando il cervello è in uno stato anemico. Quindi nell'« *ex toto genere suo* », più materia grave, ma meno volontario.

Concludendo.

Primo. Abbiamo visto il dualismo del volontario in noi che è peccabile e purtroppo è anche peccato. Nell'Uno e Trino è perfezione necessitata. Lui non può cadere sotto il lecito o l'illecito come il nostro dualismo.

Secondo. Il Creatore non è dualista anche se crea il dualismo. La sua azione anche se è *ad extra*, è sostenuta dall'Uno-altero.

Terzo. In Gesù Cristo ci sono le due volontà: quella divina è dell'Uno-altero, e quella umana è dualistica, ma è impeccabile e perfetta in quanto è sostenuta dalla Persona. Il terribile dramma dell'Uno-altero perfetto che deve sostenere l'imperfetto e il peccato del dualismo. Quindi Cristo ha la libertà necessitata dell'Uno-altero come Persona divina. Ha la libertà « libera necessitata » in quanto Creatore. Non ha la libertà nostra dualistica di fare e non fare, ciò che è di necessità (dire che il circolo è circolo e quadrato), in quanto ripugnerebbe alla Persona e all'Uno-altero, che è in Cristo, benché Cristo come natura umana, quindi come creatura sia dualistico. Ed è questa concezione che conta per dirla umana. D'altronde, in ogni punto del mondo metafisico nostro c'è un punto morto: tra l'Uno-altero, tra il Creatore Uno-altero e il dualismo della creazione. Qui tra la volontà divina e la volontà umana nell'incontro della Persona, per un inserimento del meno al più, c'è una specie di diminuzione del meno che in definitiva è poi un più, com'è il libero di Cristo che è di una libertà impeccabile. Infatti il bene del Creatore nel creato è volontario di necessità, mentre il nostro no; però tutto ciò che facciamo senza volontà contraria, cade in quello di Dio, quindi è volontario nel bene, sempre... ed è il vero volontario, quello che ci fisserà sempre nell'eterno con Dio.

Quarto. Il volontario l'abbiamo inteso più vasto di ciò che vogliono i moralisti. Per noi è volontario anche l'abituale e l'interpretativo, in quanto nel bene tutto ciò che non escludiamo è voluto bene. Per il peccato deve essere il contrario, deve essere attuale, il peccato che è nell'abito, è sempre meno « peccaminoso », appunto perché c'è meno responsabilità.

Quinto. Abbiamo cercato di correggere due regole nella questione dei fini. Ciò che è leggermente malo nella questione dei fini, non inficia l'azione e non la rende mala. Un filosofo che fa della filosofia metafisica mi potrà dire: « ma se io voglio questo, perché non debbo conseguire questo? ». Ma noi sappiamo per la posizione del nostro dualismo e per la debolezza di noi peccatori che veniamo soccorsi dall'Uno-altero, il quale fa in modo di non accettare il lieve come peccaminoso, ossia di non ascriverlo a colpa che possa togliere la grazia. E ciò dichiara la grandezza del Creatore e più ancora dell'Elevatore in grazia e del Redentore.

CAPITOLO VII.

IL DUALISMO COSCIENTE NEL MERITO E L'UNO-ALTERO

E' un problema di estrema importanza. Si sa che il merito è un diritto a conseguire un premio per ciò che si è fatto, o per un ossequio dato. Storicamente abbiamo la posizione essenzialmente naturale e monistica. Il più importante fautore è Kant, il quale dice che non esiste il merito. L'azione è fine a se stessa. Se ci fosse il merito, l'azione sarebbe ingiusta, in quanto ci sarebbe un altro fine. E' l'io che conclude in se stesso. E allora c'è anche il perfetto disinteresse.

I materialisti pure monisti non accettano il fine, la moralità dell'atto, e non accettano il merito che è la conclusione di un conseguimento del fine... Così gli idealisti tipo Hegel che hanno portato al monismo dell'idea tutto l'universo, compresa la nozione di Dio.

I deterministi escludono il merito in quanto l'azione è necessitata.

Gli ottimisti non accettano la gradualità del merito, appunto perché l'azione non può essere che ottima, quindi ottimo il merito, ma è un merito determinato.

Nel campo sopranaturale Lutero è un monista. Il merito è della fede, l'atto umano conclude nel peccato; solo la fede ci dà una estrinseca giustizia. Il merito non esiste, se non è della fede che è virtù solo data da Dio.

I razionalisti dicono che il merito è da attribuire alla natura.

I Giansenisti, che la natura non può fare niente di buono; purtroppo siamo già predestinati alla pena e al castigo.

I doceti che escludono la natura umana di Cristo non accettano il dualismo che è l'elemento fondamentale per il merito.

In certo senso anche gli ontologisti, in quanto le nozioni che abbiamo sono infuse da Dio stesso. Quindi non si può sbagliare e per questa ragione non si può meritare o demeritare.

Noi diciamo che il merito è di uno che ha bisogno, è essenzialmente del dualismo cosciente. Nella vita dell'Uno-altero non esiste il merito, come non dovrebbe esistere nel Creatore in quanto il rapporto tra Creatore e creatura non è della stessa natura. E' solo nel dualismo e dirò intrinsecamente ed estrinsecamente. Intrinsecamente in quanto ogni creatura non ha in sé la sufficienza e quindi è bisognosa; estrinsecamente, in quanto c'è qualcosa di fuori che viene ad aumentare il dualismo intrinseco. Per l'Uno-altero non ci può essere, come abbiamo detto. Eppure al termine « ad » la paternità non riceve dalla figliazione, e la figliazione dalla paternità; ma qui non si aggiunge niente, è Uno, ed è tanto Padre, in quanto l'Altro è tanto Figlio. L'essenza della cosa è nella relazione. Non esiste un oggetto, un soggetto, è un qualcosa di fuori: ma solo relazione. Nella creazione cosciente il dualismo di fattura, non risponde al produttore del dualismo che è il Creatore. Non merita il Creatore, in quanto è l'Uno-altero al di fuori. E allora come si dà il merito di Cristo? Ma Lui è una creatura. E in quanto creatura può ricevere il merito. Il Creatore, in sé, non è una creatura pur essendo, nel mondo della natura solo, meno impegnato di Cristo, che Lui è impegnato nella sopranatura.

Per meritare bisogna essere creature, ma per arrivare al decondigno, nel mondo sopranaturale, ossia per meritare in maniera che il valore del merito sia uguale a quello dell'opera, è necessario essere Dio, ma non solo Dio Uno che allora si cadrebbe nella contraddizione. Lui merita in rapporto con l'opera. Negando un rapporto tra l'assoluto e il relativo nel caso anche del merito, diciamo poi che ripugna all'Uno di ricevere un premio da se stesso. Non è così se « entra » la relatività nell'Uno. Allora mi si perdonino le parole, entra in gioco tutto il complesso delle Relazioni eterne con le relazioni create. E la cosa può essere possibile senza arrivare all'assurdo. Anzi direi che nel dualismo c'è una necessità al merito. Io sono esauribile in quanto due, sono soggetto alla gravitazione e se non ho un elemento che mi sostenga, precipito continuamente. Il merito è la restituzione della mia dispersione. Il mio uscire al di fuori, il catabolismo metafisico, viene soccorso dal metabolismo metafisico. Guai, se non ci fosse questo scambio. Ma qui il problema ha la sua complicazione. Se io ottengo la stessa risposta alla stessa domanda non ho ancora risolto il problema della mia gravitazione dualistica. E poi ciò che ricevo non è mai della stessa vitalità in quanto il di fuori non è intrinseco come il di dentro. Sono condannato a mangiare ciò

che è meno vivo, per buttar fuori ciò che è più vivo. E' come, del resto, nell'alimentazione: il pane è molto meno vivo della mia urina, o sudore. E allora? Col mondo naturale siamo continuamente in discesa: il merito che diciamo pari, di fatto non è della stessa portata dell'opera per conseguirlo. Il mondo naturale non ha una risposta esatta tra opera e merito. E' qui entra la necessità di compenso. Uno mi dice: e il preternaturale? Anche, ma è della stessa natura, anche se non dello stesso modo. Lo sforzo di Dio nel preternaturale è più complesso di quello naturale. Egli deve spingere il naturale più in là di ciò che ordinariamente può dare. Perché non deve impegnare la parte più vera di se stesso? Iddio Creatore non è così determinato come Iddio « partecipante ». Aver Lui per la creazione è una somiglianza molto molto lontana, e aver Lui com'è nella sua vita partecipata è un'altra realtà. E' necessaria questa? Come è possibile?

Ci sono stati dei filosofi che si sono appellati a una necessità nei riguardi di Dio per darci il soprannaturale, una necessità nei riguardi della creatura cosciente. Altri hanno detto che la necessità è solo per noi. Altri che è solo per Iddio. Se si trattasse di un Dio solo uno, ciò che abbiamo detto, sarebbe assurdo. Un Uno-altero è ammissibile dire; è pieno di suggestione e di verità. Ma c'è una necessità per il dualismo? La solita domanda... e quindi la solita risposta. Se non è necessario alla creazione che compete alle creature per natura, come lo può essere per partecipazione del soprannaturale? Anche qui c'è un dualismo, ma è molto meno spietato. Un dualismo in natura non potrà essere mai scavalcato, né avrà mai un punto per sé in cui possa essere innestato alla natura di Dio, finirebbe nel panteismo; con la partecipazione invece no. Se resta il dualismo da parte delle creature, per questo c'è anche in Cristo. La creatura ossia l'umano, in Cristo ha un attacco per la Persona che viene portata per necessità all'Altero e all'Uno. La natura umana in sé non potrebbe mai essere agganciata intrinsecamente alla natura divina, se non cadendo nel panteismo che è assurdo. Occorre una creatura che è ricevente del merito e nello stesso tempo non la Natura, ma con la Persona: una Persona della Trinità che possa meritare con un valore del merito che sia uguale all'opera.

Ritorno al problema della Relazione e della Persona. C'è l'« accidens » della Persona che lega (impreciso) le due nature: l'umana e la divina senza contraddirsi. Il guaio è questo, che se non si legasse, si contraddirebbe. Abbiamo visto Aristotile nel suo dualismo di Assoluto intransigente e di contingenza inattingibile. Per un vero merito occorre la Persona divina. Tengo sempre distinte le due necessità: quella della crea-

tura che non ha il diritto alla sopranatura, come del resto non ha il diritto alla natura appunto perché dualista; però se l'Uno e il Trino vuole una creazione nella pienezza, deve non solo creare, ma anche partecipare, altrimenti ci resta un grande abisso tra il metabolismo e il catabolismo, specialmente in natura sola. Sarebbe una costruzione di un ingegnere non molto valido... e mi riferisco a Lui. Se giocasse sul preternaturale, che consumo di forze! E non userebbe ciò che è più valido in Lui, la sua vita intima come Uno e Altero.

Noi avremo il vero merito « de condigno » che è il solo e il valido metafisicamente. Come potremo poi parlare di una vita intima con il « de congruo » solo, che è quando manca un rapporto di uguaglianza tra il merito e l'opera. Sarebbe possibile un solo de congruo? Per il dualismo in sé non potrei negarlo in quanto come dualista non gli compete il de condigno. Però potrei sempre dire che il de congruo solo non risponde a un bisogno metafisico nell'esasperato dualismo. Sarei sempre in debito, male scontato in quanto nella disuguaglianza non faccio altro che accrescere il debito. Una soluzione davvero umiliante per il dualismo e direi crudele e quindi in altra maniera umiliante per l'Uno-altero.

E poi come si salva l'intrinsicità? Una cosa importante per arrivare alla Partecipazione! Con la Persona la cosa diventa non assurda e direi piena di meravigliose possibilità. Cristo come uomo è soggetto al merito, come Dio-Persona lo può concedere, ma come Dio solo ha il guaio di non poter partecipare e mettersi in relazione. Nel « composto » Cristo si può esaurire il significato del merito « de condigno » senza cadere nell'assurdo, anzi riuscendo in una nuova realtà increabile. Il de condigno sta proprio in questa espressione: creata increabile. La Persona del Verbo increabile, Incarnata creabile. Il de condigno non può essere che per la Persona nella creatura Cristo.

Un passo più avanti. Tutte e tre le Persone potrebbero meritare? Sì, ma non risponde alla vita intima di Dio, in quanto il Padre è un mandante e il Figlio un mandato. Uno mi potrebbe dire: « noi diciamo così in quanto il fatto storico ha concluso così »... Siccome le Missioni sono un fatto storico, ossia qualcosa che l'Uno-altero compie di soprannaturale ad extra; ma risponde ad una psicologia ad intra. Il Padre non potrebbe essere un mandato, non risponde alla sua natura di Padre... e lo stesso Spirito Santo essendo frutto di Padre e Figlio, per sé, non potrebbe essere un mandato. Ciò l'abbiamo visto nel primo saggio. Non resta che il Figlio il vero mandato. Per questo è dell'opera ad extra del Figlio di compiere la Missione di Mandato. Egli si incarna, mandato dal Padre per opera di Spirito Santo. La Trinità nelle Missioni rispetta così

la natura delle Persone. Il Figlio porterà il dualismo all'Alterità e all'Uno. Potrà meritare, perché Persona e in quanto legherà la natura umana col suo dualismo, e il dualismo di relatività alla natura divina attraverso l'Alterità. Così possiamo avere l'autentico merito « de condigno ». Riguardo al merito « de congruo », ossia di non rapporto tra valore del merito e opera, diciamo che è essenzialmente del dualismo della creazione. Per sé sarebbe anche di Cristo come creatura, se a soccorrerlo non ci fosse la Persona; ma allora anche noi che siamo nel suo dualismo, « riassunti in Lui », meritiamo de condigno. E' qui il punto meraviglioso di questa economia. Se restasse solo « de congruo » come potrebbe la nostra vita divina essere una partecipazione intrinseca? L'intrinseco è tra due espressioni della stessa natura o della stessa partecipazione. Lutero avrebbe ragione di dire: « il merito ci sarebbe imputato ab extrinseco ». La nostra partecipazione con l'opera non avrebbe significato o sarebbe una sproporzione immisurabile e dove c'è la sproporzione non c'è vita o intrinseco. Se non vogliamo errare, e da parte della fede, e da parte della natura accettando l'intrinseco, dobbiamo per forza entrare nel cielo del « de condigno ». Ed è per Lui, il Verbo, la Persona che ci partecipa « fisice » il suo « de condigno »: il nostro è un « de condigno partecipato ». E' quel fluido che incessantemente è vivificato nella sua Persona con noi in Lui, e per Lui in noi. Se non fosse così, oltre a non capire l'intrinseco e quindi sbandare nell'« imputazione » luterana, non si capirebbe un accidens (la vita sopranaturale) la quale non è a sé, ed è fuori di sé. Un accidens in una natura umana è una cosa peggiore che una testa di uomo su un corpo di asino. Il calore c'è perché c'è il fuoco: il Verbo Incarnato, con noi in Lui, e per Lui in noi.

Concludendo. Il merito, che è un diritto a un premio per una prestazione, non può essere che portato sul campo di uguaglianza per non essere una perpetua sproporzione. Nel campo naturale il dualismo della creazione non riuscirebbe a placare la nostra sete di premio. Iddio, anche col preternaturale, si dovrebbe impegnare continuamente sforzando la natura con la violenza, senza ottenere il completo ottenimento. . . . Allora si impegna con la sua vita intima di Uno-altero e cerca di saldare attraverso la Persona l'abisso che c'è tra l'Uno-altero e il dualismo del creato. Dacché l'Uno-altero solo non merita e il dualismo solo non può meritare, è necessario che l'Uno-altero e il dualismo siano uniti nella « novità » della Persona. Il merito nella natura non dovrebbe esistere, dacché ciò che è di natura trova la sua soddisfazione nella natura. E questo l'ottiene il merito che non è de congruo ossia nella sproporzione tra valore

del merito e l'opera, ma nella proporzione. E questo è ottenuto per la Persona, la quale ha in sé la natura umana per ricevere, e la natura divina per dare, ma attraverso la Persona, la Seconda, che è la più adatta per questa Missione. Abbiamo detto come il merito deve essere de condigno per rispettare, e il valore e l'intrinsicità; ed è così in Cristo, ed è così per noi; ed anche nel nostro mondo individuale è così per Lui. Tutto questo per salvare l'intrinsicità della vita soprannaturale in noi.

Quindi de condigno in Lui, e di noi in Lui, e un de condigno partecipato di noi per Lui. Come il dualismo della sua natura umana viene placato nella Persona, così il nostro dualismo per la Persona Sua viene placato in noi.

CAPITOLO VIII.

LA CONQUISTA STORICA DEL LECITO E DELL'ASCETICO

Il cristianesimo è partito come un granello in cui c'era già tutto l'elemento essenziale dell'umano-divino, come in un embrione c'è ciò che verrà dopo nel cammino per la conquista della maturità. Nel Vangelo, negli Atti degli Apostoli, e spesso anche nelle lettere degli Apostoli è difficile distinguere un margine netto tra il lecito e l'ascetico. Direi che sono espressioni spesso fuse. Il Signore però in un passo del Vangelo dice al giovane: « Se vuoi essere perfetto vendi ciò che hai ». Gli chiedeva che cosa occorreva per arrivare alla vita eterna. « Osserva i comandamenti » (è il lecito), e poi gli segna la meta per l'ascesi. E' vero che poi il Signore si fa triste, in quanto il giovane aveva sentito, ma non aveva acconsentito alla voce del Maestro. Però Cristo ha segnato i confini del lecito e dell'ascetico. Qualcuno può obiettare: « Perché la Chiesa non si è sempre sollecitata a chiarire questa posizione? » E' semplice, perché è anche umana. E l'umano ha bisogno di evoluzione. Se fosse solo divina, avremmo tutto davanti, ma ci mancherebbe una nota che la fa essere quello che è. Per esempio, la visione di Pietro con tutti gli animali e bestie insieme dichiara l'universalità della Chiesa... e riceve, dopo la visione, Cornelio che è gentile... ma poi nel Concilio di Gerusalemme c'è un ripiegamento, si parla di ricevere solo i circoncisi. Qui non c'è ancora chiara la posizione del lecito e fin dove arriva. Ancora, ecco Pietro che atterra attraverso lo Spirito Santo due creature, Anania e Zeffira, perché si sono tenuti un po' del loro, con una modestissima bugia non versando tutto nella borsa comune! S. Giovanni evangelista è rimasto, nonostante il suo continuo richiamarsi alla carità, nel suo modo di esprimersi, un rigorista. Quante frasi concitate dove il lecito viene sovrapposto dall'ascetico. Del resto è un po' la parabola di tutti gli inizi: guai se l'embrione gioca sul margine di ciò che è sufficiente, addio vita!

E allora la stessa morale insiste sull'ascetica. I romani, i greci e i gentili, come i bambini, se non sono premuti oltre a ciò che è lecito, non riescono a entrare nel lecito. La canna del fucile deve alzarsi di più per colpire il bersaglio, perché il braccio è soggetto più alla gravitazione. Ancora, ed è un po' un corollario di ciò che ho detto, si comincia un nuovo sistema di vita, ed ogni nuovo deve pagare lo scotto. E per ultimo c'è il problema di vincere l'attrito come quando si passa dalla statica alla dinamica. Una macchina quando inizia ad andare deve subire un enorme attrito. Molto di più di quando si è avviata. Il sostenere il moto è molto meno difficile che iniziarlo. Direi che questo è il primo momento.

Il secondo è quello contro gli abusi. In certo senso diventa ancora più duro, almeno in ciò che si è mancato. E in questo caso l'attrito è ancora più forte, dacché si deve iniziare un moto con una macchina che è stata usurata o aggiustata dopo che si è rotta. L'attrito infatti è maggiore, perché il moto ha da sopportare l'attrito della saldatura.

Nel terzo momento abbiamo l'enunziazione dei dogmi, dato che c'è una reazione dopo la caduta. Si adatta la verità alla debolezza, allora la Chiesa arriva alla dichiarazione della verità cattolica. Chi vuol stare membro della Chiesa deve credere ciò che è definito, pena la scissione dalla Chiesa stessa.

Quarto, quando la Chiesa è diventata « universale » nel numero e negli anni, ossia matura anche umanamente, allora si comincia a ragionare di più e si arriva al giusto mezzo. Per esempio, la conquista del problema del probabilismo, che è il vero segno della maturità, è avvenuta in un periodo più avanzato. Un probabilismo al tempo dei Montanisti non sarebbe stato umanamente possibile. Come al tempo dei Giansenisti. Sarà questo rigorismo che farà meditare, e i santi Padri, e i Moralisti che arriveranno adagio adagio all'affermazione chiara del lecito e di conseguenza dell'ascetico. Il tutorismo di Montano, di Giansenio con i loro seguaci ha fatto una gran confusione tra ciò che è lecito e ciò che è ascetico. Così il probabilitismo nel suo più, e così l'equiprobabilismo nell'imporre di fare una cosa perché l'atto è pari nella probabilità, ma non se è meno. E' la varia gradazione tra la confusione di lecito e ascetico. L'umanità cristiana con il probabilismo ha raggiunto in pieno il lecito. Se io posso arrivare con la libertà fino a cinquanta più, perché devo obbligarmi sopra? E' come una macchina che ha la possibilità di reggersi in un'andatura modesta, perché non la devo sfruttare anche in questa? Abbiamo detto che è la conclusione del nostro dualismo che ha bisogno per la sua debolezza di riposare fin dove può. L'Uno e l'Altero hanno una loro posizione di riposo. Essendo l'Uno e l'Altero perfezione, non

hanno bisogno del lecito. La relatività « irrequieta » del Trino, riposa nell'immensità dell'Uno. Nella conquista dell'universo c'è una fase di conquista dal naturale al sopranaturale. C'è una conquista storica anche come Creatore. Ha cominciato col naturale: dal minerale al vegetale, dall'animale all'intelligente... e poi al sopranaturale. Il dualismo appunto perché dualismo ha i suoi gradi anche per il Creatore. C'è un'evoluzione non in Lui preso a sé, ma nella creazione che era in Lui e che concepita e nata dualistica (non poteva essere che così) ha dovuto soggiacere alla legge dello sviluppo. E anche se l'avesse creata di colpo sarebbero rimaste lo stesso le anfratture del due nell'uno. Insisto su ciò che al primo momento potrebbe apparire cervellotico. Tra il minerale e il vegetale c'è un abisso e ci deve essere per forza una forma di incessabile discesa e ascesa; nella creazione lo sforzo deve essere stato immane: il vegetale che deve raggiungere il minerale, e così l'animale che deve raggiungere il vegetale, e così l'intelligente che deve raggiungere l'animale. Siccome non si è raggiunto l'equilibrio, c'è uno sforzo imponderabile di discesa e ascesa. Quando l'Uno-altero arriva alla partecipazione di se stesse, c'è l'ultimo e più titanico sforzo di discesa e ascesa. La Persona, l'Incarnata, ha congiunto l'universo cosciente e incosciente all'Alterità e all'Uno di Dio. Raggiunto questo, possiamo studiare un problema di equilibrio. Come quando è raggiunto dall'Uno i Tre termini « ad » delle relazioni, si può studiare il gioco meraviglioso della distinzione e dell'uguaglianza. Così, nel momento irenico, il dualismo unito all'Altero e all'Uno per la Persona.

Ma c'è anche qui un periodo storico, un periodo di conquista per il raggiungimento. Non ha cominciato il sopranaturale, ma il naturale in tutte le sue manifestazioni di minerale, vegetale, animale, intelligente con partecipazione dell'Uno-altero per la Seconda Persona. Il Creatore ha lavorato in un'ascesa continua nel dualismo della creazione. Non ha potuto essere soggetto al lecito, perché l'Uno-altero anche ad extra non subisce il lecito, lo crea in quanto crea il dualismo. Per Cristo c'è l'ascesi; per noi in Lui c'è l'ascesi e abbiamo il dualismo da subirci con il dramma del lecito o illecito. E' il punto più vulnerabile; ed è da qui che l'Uno-altero solleva, per assorbire e levitarlo nella Persona, e il lecito e l'illecito. Se il lecito ci sarà, sarà per godere in quanto l'abbiamo sofferto in vita. Con l'Uno-altero nella Persona del Verbo, e in continuazione continua della Persona, diventerà impeccabile.

Concludendo. Abbiamo visto il problema per la conquista del lecito e dell'ascetico. In principio queste due mete sono spesso confuse o per lo meno non ben delineate. Il lecito è arrivato alla sua conclusione nel probabilismo. Ma questa è una conquista di lunga durata. Non poteva esserci chiaro negli inizi, come non è chiaro nel granello tutta l'evoluzione

fino alla spiga, e nell'embrione animale fino alla maturità dell'adulto. Ci sono vari momenti. Gli inizi apostolici sono pieni di fervore con uno sforzo di ascesa. Poi c'è il periodo dopo, i lapsi, e qui per combattere gli abusi si va al rigorismo; ancora il lecito e l'ascetico si confondono peggiorando. Purtroppo, quando la partenza è eccitata, ci si stanca, e si cade. La caduta invece di essere soccorsa viene frustata, sicché si altera il bisogno di chiarezza. Quando si arriva alla proclamazione del dogma è in quanto si è prima maltrattato e ripudiato quella verità. Infatti si arriva al probabilismo del lecito: la più grande e vera conquista della morale. L'ascetica ha la sua strada ben tracciata, come le conquiste morali.

Nell'Uno-altero non c'è, né il lecito, né l'ascesi. Nell'Uno-altero e la creazione, c'è la posizione di Creatore il quale è nel dualismo in ascesi: dal minerale al vegetale, all'animale, all'intelligente, alla partecipazione dell'Uno e Trino per la Persona. C'è l'ascesi senza nessun impegno del lecito nel Creatore.

Il dualismo non tocca il Creatore, anche se parte da Lui. L'Uno-altero che crea il dualismo non può avere un bivio del lecito e non lecito mentre abbiamo visto ha una ascesi che dall'ultimo e più piccolo atomo arriva con una serie di conquiste all'Uno-altero, per la Persona Incarnata. In maniera che si arriverà all'impeccabilità perché avremo concluso tutto il nostro dualismo nell'Uno-altero dell'eternità.

CAPITOLO IX.

LA FEDE DELL'UNO-ALTERO NEL DUALISMO COSCIENTE

La fede è una virtù naturale e soprannaturale che è « essenziale » al dualismo cosciente. L'Uno-altero non ha bisogno di fede. Eppure se il Padre non è il Figlio, e tutt'e due non sono lo Spirito Santo, in questo « non è », c'è un quid che può richiamare nella Persona qualcosa da credere. Il Padre in quanto non è Figlio deve credere al Figlio e viceversa? Quindi se diciamo dualismo, dal termine stesso dobbiamo dire necessita la fede, se diciamo altero, necessita la fede?

Entriamo nell'argomento. Intanto i negatori della fede sono tutti monisti, quindi materialisti, idealisti, e in parte anche gli ontologisti, in quanto hanno visto nell'ente la verità. I razionalisti la negano come virtù soprannaturale, quindi sono dei monisti nel campo soprannaturale. E' vero solo per loro ciò che è della ragione e quindi bisogna credere semmai ciò che cade sotto la ragione.

La fede come virtù naturale è di necessità assoluta. Se non credessi non sarei io, creatura dualistica. In me non ho la sufficienza metafisica in quanto il mio essere non è il mio esistere, in quanto sono potenza e atto, in quanto sono sostanza e accidente... potrei anche dire, in quanto ho un prima e un poi. In quanto prima non esisteva e adesso esisto, in quanto quand'ero nell'incoscienza io non vedevo, quando ero nel seno di mia madre io non potevo documentarmi. Chi mi dà la sicurezza del padre e della madre? Insomma la fede è una necessità per vivere. Se non credessi, non sarei io un grumo cosciente dualista. E' una virtù addirittura, e naturale, e soprannaturale; vedremo la necessità anche di questo, ma in altro modo. I Moralisti distinguono giustamente quella naturale da quella soprannaturale. Di fatto nel soggetto non si può distinguere, dato che l'atto di credere è in certo senso come quello di mangiare nell'uomo che è animale e ragionevole. L'uomo è concreato nel soprannaturale, ma anche se fosse costituito nel soprannaturale, resta sempre che, come il frutto che nasce dal selvatico

e dal domestico, è uno solo. Quindi l'atto di fede dell'uomo, di tutti gli uomini, anche quelli che non sono aggregati a una religione, soprattutto alla religione cristiana, sono come quel frutto che è cavato dal selvatico innestato. E chi dicesse che un uomo può fare un atto di fede naturale e soprannaturale, sbaglierebbe perchè ogni uomo è innestato nella vita soprannaturale in un dualismo che va all'Altero e all'Uno. Più avanti approfondirò questa realtà. I teologi dicono che la fede soprannaturale è « de necessitate medii », ossia non è possibile far senza, ma direi è molto di più quella naturale; quella del soprannaturale è la fede che si muove in un accidens: il soprannaturale in noi non è sostanza; la fede naturale è inserita nella mia sostanza di essere uomo. Se per assurdo dicessi di non credere in niente, non sarei uomo... se non credessi al soprannaturale non parteciperei alla vita intima di Dio, ma sarei uomo. Ciò è la conclusione di un mondo tradizionale. Io affermo che con la fede solo naturale è difficile essere uomini... Bisogna sviscerare l'argomento. E partiamo dall'Uno-altero, per poi scendere al dualismo cosciente.

Più sopra ho accennato al Padre che non è il Figlio, prospettando la possibilità di una fede del Padre verso il Figlio e viceversa. Ho fatto una domanda direi speciosa: se uno non è un altro, per forza deve credere. Un dualismo deve credere in sé; quando sente o pensa a un altro dualismo deve credere doppiamente, partendo dal suo dualismo deve arrivare all'altro dualismo. Nell'Uno-altero c'è luogo alla fede? Soprattutto nell'alterità: nei tre termini ad? Lo nego. Noi abbiamo un modo dualistico di vedere l'alterità e quando dico che l'uno non è l'altro esprimo sempre una realtà dualistica. Se il Padre è primo, per forza continua nel suo primo il secondo; nel primo saggio ho detto che anche lo Spirito Santo è una realtà che nasce ex necessitate dal primo e secondo. Rimando a quel capitolo. La destra per forza deve continuare la sinistra, o meglio la destrità deve contenere in sé la nozione della sinistrità, e tanto è destrità in quanto è sinistrità. In sé possiede tutto, quindi non ha luogo a un processo di fede. L'ad poi, quando raggiunge l'Uno, ha tutta la conoscenza dell'altero. Il non essere che la paternità, figliolanza, non crea un dualismo, ma un'alterità e come abbiamo visto non lascia nessun luogo alla fede. E' nel dualismo che è veramente necessaria di necessità intrinseca di mezzo. Se uno dice che non crede, non è un uomo, non è una creatura cosciente. Ma se crede al due se stesso, com'è possibile avere la sicurezza? Kant ha escluso la fede, e così tutti gli idealisti che sono dei monisti; Hegel ha fatto della alterità ma a suo modo, che non è il modo giusto, tra l'idea in tesi antitesi e sintesi. C'è un ibridismo. Non c'è, né una vera alterità, né un vero dualismo. Ora dichiaro la realtà di tutt'e due: dell'alterità e del dualismo. Dell'alterità, perché altrimenti l'assoluto solo sarebbe assurdo; e il dualismo, non in sé, ma in quanto

prodotto dal Creatore... perché è di necessità dell'Uno-altero essere Creatore, quindi essere la fonte del dualismo. Da questo si deduce: Dio Uno-altero, Creatore del dualismo è di necessità. Senza questo non sarebbe Dio. Un meno uno non lo fa essere cento, come meno novantanove. Così è dell'Uno-altero che necessita dell'uno per essere cento. Ora se è di necessità per Iddio di essere la fonte del dualismo, perchè non deve essere di necessità del dualismo di raggiungere la fonte della « creabilità »? Non posso dire che le creature nel dualismo sono necessarie come il Creatore. Ho già detto che Lui parte come Uno-altero e rimane Uno-altero anche quando crea il dualismo. Noi invece creati non siamo che dualisti, condannati a un dualismo esasperato in eterno. Lui Uno-altero è nell'eternità, e noi dualisti senza rimedio, e per l'eternità. Come si può dire che tutto sia giusto? Che tutto sia limpido? Se una donna facesse un asino, se avesse la possibilità di mutarlo, di fargli vivere una vita da uomo, non lo farebbe? Iddio, creando il dualismo, ha creato un abisso molto più profondo che da un uomo a un asino; benché in Lui sia di necessità, dacché se stesso è assurdo crearlo, e se non creasse non avrebbe la potenza di Creatore, ciò che è un altro assurdo. Di qui nasce il problema per il Creatore come per quella tal madre. Se Dio avesse lasciato il dualismo e solo il dualismo sarebbe stato bene? Pressapoco come quella madre che si è trovata di fronte a un figlio che invece di essere uomo è asino. L'asino non può fare che l'asino, ma se è nato da una donna, perché la donna deve lasciarlo asino? Il problema bisogna porlo così per evitare errori che qui sarebbero assurdi. Purtroppo i teologi non hanno mai giocato sulla relazione in Dio e sul dualismo che per la Persona arriva all'Uno-altero. Per facilità scolastica hanno fatto le loro distinzioni dualistiche dappertutto, rapportando tutto a un Uno, separando in psicologia ciò che è un atto unico, almeno storicamente e psicologicamente; dividendo là dove c'è unione e unendo ciò che è da dividere. Perché non si affronta il problema dell'Uno-altero nel dualismo? Perché si crea un abisso tra la natura e soprannatura, quando Dio ha fatto in modo che ciò che è naturale è già soprannaturale psicologicamente, come, in altra maniera, l'idea che Iddio è necessitato a creare, anche se la creazione non è necessaria? E allora nascono tutti gli ibridismi; come parlare della fede naturale e soprannaturale in psicologia non capendo che fanno uno scisma dell'azione. Vogliono insinuare che Iddio creando lo stato soprannaturale ha fatto di più, in che senso? Per Lui o per noi? Per Lui no, non può aver più ragione e a questo modo si elimina una grande verità necessaria in Dio, « il Creatore », puntando esclusivamente sul nostro povero dualismo. In psicologia l'atto di fede è uno solo, anche se ha due momenti. Anche se dico: non credo nella soprannatura faccio un atto negativo del soprannaturale, quindi è soprannaturale negativo (impreciso). Non ci è più possibile

far solo un atto naturale. La natura e la sopranatura sono in noi un atto unico. Se dico, credo in quel bastone che non vedo, non lo dico solo naturalmente, ma anche soprannaturalmente. Ma dicendo, credo a quel bastone che non vedo, posso essere nella possibilità di vederlo, sì ma per modo di dire perché lo vedo molto malamente (lo vedo nella scorza, in un punto di scorza) con un brutto dualismo; invece se dico credo all'Uno-altero rimane perfetto, e io con l'atto di fede concludo nell'Uno-altero. E per la Persona del Verbo potrò vederlo meglio quel bastone che resta dualistico e non può avere che il Creatore a comprenderlo. Nell'Uno-altero ho l'immenso e l'eterno e l'infinito, ma lo credo come realtà unica e vera; nel vedere il bastone non immenso, né eterno, lo vedo poi dualisticamente che è un vedere mai giusto. Per questo dico che la fede naturale è più dura, anche se non sembra, che la fede soprannaturale. Credere a ciò che dovrebbe essere mio, la natura, è più umiliante che credere a ciò che non è mio, alla sopranatura. Nel credo naturale non sono mai a fuoco nella verità, perché non l'ho in sé; nel credere all'Uno-altero credo alla verità, perché è in sé. In una parola, è meglio credere come dualisti a Uno-altero che a un altro dualismo. L'Uno-altero per non farci tormentare, e per non farsi torto (non dico far torto a noi) ha agito come doveva agire. E non stiamo lì a fare dell'umiltà borsa o stupida e dell'ammirazione che è un'offesa a Dio. Sarebbe come se mi meravigliassi che l'uomo ragiona, così gli vado a dare della bestia. Potrebbe dire dinanzi alla mia meraviglia: « Ma credi tu che io sia una bestia?! ». Il meravigliarsi che uno sia uomo, è non sentirlo naturalmente uomo. Così quando parliamo di Dio Uno-altero come elevatore « Concreatore » del soprannaturale, meravigliandoci di Lui facciamo torto a Lui, anche se potremmo meravigliarci solo per noi. Io non lo faccio; neanche per noi, dopo che ho visto che fuori della sopranatura il mondo della cosiddetta natura sola con il suo dualismo è una cosa tanto povera e tanto tormentata.

Giunti a questo punto ci facciamo una domanda ben più vasta. Se il minerale non ha nessuna esigenza al vegetale, come mai il vegetale è così avido di immedesimarselo? Così l'animale è avido del vegetale, e così il razionale dell'animale, e così Dio-altero è avido del razionale e dell'Universo. Da parte sua è così avido da crearlo. E ciò è per Lui, per essere Creatore: un vero appetito dell'Uno-altero necessitato, anche se l'Universo non ha esigenze nei riguardi di Lui. Che importa se il pane non abbia esigenza all'uomo, quando la fame dell'uomo fa che per lui sia necessario? Ma continuiamo: se l'esigenza è solo nei riguardi del superiore che a sua volta non è superiore... fino a che arriva a Dio, perché chiamarlo natura? Una insufficienza può essere natura... E lo è solo per la vera natura che è nell'Uno attraverso le Persone. Parmenide a questo punto non ha ragione

più di Aristotile? Le apparenze? Chi sa come le intendeva le apparenze Parmenide. Non si potrebbe chiamarle fluidità, una accidens fluido solo in ragione della natura divina raggiunta per la Persona? Nella filosofia tradizionale chiamano, l'universo, essenza creata. E' possibile? Giacché la natura dell'Uno-altero Creatore è una, come può essere due per noi? La possibilità di chiamare circolo un quadrato, non fa una realtà, come del resto la non esigenza del minerale nei riguardi del vegetale. In noi razionalmente, per poi capire l'errore, è necessario partire dal circolo che è reale, se è circolo naturalmente, per contrapporlo al quadrato. Certamente che il quadrato anche circolo non può essere una natura.

Ripeto la domanda: perché tanta avidità del vegetale per il minerale, dell'animale per il vegetale? Perché l'avidità dell'intelligente per il minerale, vegetale, animale? E perché l'avidità di Dio per portare tutto all'Uno per la Persona? Se non ci fossero nell'Uno le Persone, ossia l'alterità, sarebbe impossibile tutto questo bisogno del superiore all'inferiore. Qui il problema del dolore riceve una grande luce; se il minerale volesse restare solo minerale, sarebbe finito... così il vegetale, animale ecc.; attraverso a questo bisogno del superiore all'inferiore si crea il bisogno di immedesimazione, ed ecco che l'erba viene mangiata dalla bestia, ed ecco che la piccola bestia viene mangiata dalla grossa e questa dall'uomo che trasforma l'animalità in raziocinio. Non è più vera l'impostazione del creato nell'ascesa a questa maniera? Perché dare la colpa di tutto ciò che vediamo al peccato originale? Semmai io avrò colpa in quanto ho chiamato il circolo quadrato... Ma non in quanto io sono due. Il pensare a un Dio solo Uno, purtroppo ci ha portato a delle grandi deviazioni di cui bellamente abbiamo incolpato il peccato originale, come se il dualismo nostro fosse colpa nostra. D'altronde sappiamo che fuori di Dio non può esserci che la insufficienza, questo è di ragione ed è di fede. Se ci fosse solo l'Uno come potrebbe essere soccorsa l'insufficienza della cosiddetta natura? Iddio ha creato delle insufficienze che non sono a sé, e sono in condizione come se potessero vivere a sé con la libertà. Iddio soccorre queste insufficienze attraverso alla sua vita intima di Uno-altero; a ciò che è stato fatto solo con la causalità si è aggiunta la partecipazione di sé stesso come Uno-altero attraverso l'alterità delle Persone. L'atto di fede unico psicologicamente è per superare il dualismo del creato. Abbiamo detto spesso nell'altro saggio: ragiono come sono io, e non può essere che dualisticamente, e credo come è Lui, e non può essere che Uno-altero. Così siamo placati e nella natura con il raziocinio e nella soprannatura con la fede, la quale è diventata un solo atto ed è sempre o « per » o « contro » il soprannaturale, e quindi anche contro in altra maniera al naturale, ferito questo, ucciso quello.

Ci sarebbe da toccare la cosiddetta buona fede. Ossia la parola più soggettiva della fede, dove l'oggetto è molto sfumato. Sappiamo che noi verremo giudicati dalla nostra fede soggettiva anche se è sbagliata. In certo senso, con la buona fede, facciamo che ciò che non è vero diventi vero per la nostra psicologia e abbiamo il merito come se fosse vero anche oggettivamente. E questo è un grande soccorso per il dualismo. Siccome non possiamo essere Uno-altero e quindi infallibili, lo diventiamo attraverso il nostro dualismo fallibile. Tutto ciò che noi possiamo e possiamo in buona fede, anche se è sbagliato, è a merito: è come se fosse infallibile. Erro, purché creda: basta che l'errore non sia voluto, ed è fede per la vita eterna.

Concludendo. La fede è una necessità del dualismo cosciente o elevato o concreto allo stato sopranaturale. Per Dio Uno-altero non esiste la fede, anche se il Padre non è il Figlio e i due lo Spirito Santo; il non Padre, nel Figlio non crea un atto di fede per conoscerlo, giacché sta tutto il problema della Persona nella relatività. La destra ha in sé tutta la forza della sinistra, così il primo nei riguardi del secondo. La sinistrità è in perfetto rapporto con la destrità. E non ci può essere più destra che sinistra.

Ancora, il termine « ad » delle Persone è « assorbito » dall'Uno, dove tutte e tre le Persone sono Uno. Quindi non c'è nessun campo per la fede. C'è invece nel dualismo, ed è essenziale. Se non ci fosse la fede non sarebbe dualista. Siccome il dualismo di natura è spaventosamente povero, Iddio l'ha soccorso con la concreazione nell'ordine sopranaturale, il quale se non compete al dualismo della creazione, compete, ed è di necessità per Dio Creatore. Come c'è un « liberrimo consilio ». nella creazione dell'ordine naturale, c'è un « liberrimo consilio » proporzionato all'accidens del sopranaturale in noi. Ma non in Lui. Lui lavora dappertutto per necessità. Infatti se non potesse creare, non sarebbe Creatore e quindi Dio, e se creasse solo il mondo dualistico cosciente, lascierebbe il mondo in un dualismo spaventoso.

A un certo momento ci siamo chiesti, se ciò che è dualistico è una vera natura. Non ci è parso. Se Dio ha una sola natura anche come Creatore, come può essere per noi? In rapporto al nostro dualismo, se io non potessi dire il quadrato è il circolo, non sarei dualista. E allora c'è una seconda natura per poter dire queste sciocchezze? E' possibile una vera natura per questo? Abbiamo tentato un'ipotesi nuova: concetto nuovo: l'universo che evolve, senza una prestigiosa evoluzione, ma molto più intensa e che va dal minerale al vegetale, dal vegetale all'animale, dall'animale all'intelligente e dall'intelligente, per la Persona Verbo, all'Uno-altero; questa avidità dice un mondo più fluido e meno « natura » di ciò che è stato pensato dalla tradizionale filosofia e teologia. Non è tutto un tormento della Persona? L'universo è stato « trapassato » per la Persona; se fossero altre

nature come potrebbero essere raggiunte? Cosa si potrebbe dire se fossero, secondo il metodo tradizionale, « nature »? Che mostro! . . . Però, come è possibile il peccato se la « fluidità » è trapassata dalla Persona? Perché c'è una razionalità che non potendo essere per sé altera, è dualistica, ossia si stacca dal Creatore per quel famoso « circolo quadrato » che è solo e spaventosa illusione psicologica. C'è parso strano il sentire: « se Dio-altero non volesse... » quando è tutto di necessità, eccetto ciò che in noi non « è ».

Abbiamo detto poi: se è parsa psicologicamente impossibile ad Adamo ed Eva la prova del dualismo con il sopranaturale, come immaginarsi se avessero avuto solo la « cosiddetta natura ».

Ancora, se per caso avesse sbagliato la natura « sola », sarebbe stato possibile riprenderla? Ci voleva una specie di altra creazione.

Iddio Uno-altero facendo esprimere un solo atto di fede alla razionalità (creature intelligenti) elevata allo stato sopranaturale, ha portato attraverso la Persona Cristo il dualismo esasperato all'Uno-altero, ciò che è di necessità del Creatore, anche se non lo è nei riguardi della creatura.

Con la buona fede la creatura fa sì che ciò che è anche errore diventi psicologicamente vero con il relativo merito, come se fosse oggettivamente vero. E' questa una grande risorsa, la più grande risorsa del dualismo fallibile. L'Uno-altero è infallibile in sé, e noi, con la buona fede elevata da Dio, possiamo arrivare all'infallibilità soggettiva. Per l'oggettiva, c'è la Persona che dall'alterità va all'Uno.

CAPITOLO X.

LA SPERANZA DELL'UNO-ALTERO NEL DUALISMO COSCIENTE

La speranza, come la fede, è essenzialmente del dualismo cosciente in rapporto all'Uno e Trino. Non può essere dell'Uno-altero. Spera colui che non ha. E Dio non può non avere. E' solo il dualismo che non ha e che può non avere. Il suo avere è sempre impastato dalla speranza. Nella vita semplicemente naturale il dualismo dovrebbe vivere sempre sperando. Il due dovrebbe sperare il tre, il tre il quattro, fino all'indefinito. Siccome l'indefinito non esiste, dovremmo impegnarci con l'infinito. Come nella fede, così nella speranza non abbiamo mai la speranza naturale solo; siamo stati concreati nel sopranaturale. Ogni azione è nel sopranaturale... e quindi tende all'Uno-altero attraverso alla Seconda Persona (Verbo); in Lui arrivano le nostre speranze all'Uno-altero... naturalmente in fondo non sono più speranze. La speranza è una virtù che giustamente con la fede chiamano virtù teologali, io le chiamerei teotrinitarie. E' più vera e completa l'espressione. E' di necessità di mezzo come la fede. Chi è che non spera? La bestia, e Dio. La bestia ha una sua forma di speranza embrionale nell'istinto che viene ogni volta seguito al richiamo degli stimoli.

Si fa una grande discussione se la speranza cada sotto il dominio della volontà o della ragione. C'è sempre la ragione con la volontà. Infatti, se siamo dualisti per natura dobbiamo marcare anche il dualismo nella speranza: « operatio sequitur esse ». Potremmo dire: nella fede è più impegnata la ragione che la volontà; nella speranza più la volontà che la ragione, ma non si può prescindere da un dualismo di « operazione ». E' una virtù sia naturalmente come sopranaturalmente, è quindi un abito che fa camminare l'uomo a bene sperare. Se fosse per il male non sarebbe speranza nella parte mala, mentre lo sarebbe nella parte buona. Nell'atto morale, se non arrivasse al cinquanta +, sarebbe peccato. Pur essendo teotrinitaria deve essere posta per necessità sul termometro dell'ascesi. La speranza con la fede deve arrivare, attraverso alla Persona, all'Uno-altero. Per questo non è solo sul piano del lecito o non lecito. L'Uno-altero come Creatore, può sperare o no? Solo il prodotto del Creatore può credere o sperare,

anzi, deve credere e sperare. Cristo sperava? Credeva? Cristo, pur sentendo lo sforzo di credere e di sperare, non poteva aver in sé la fede e la speranza in quanto le azioni sono della Persona e lì, il Verbo Incarnato essendo Dio, non poteva credere o sperare. Quindi non aveva bisogno anche come uomo dell'abito della fede e della speranza. A che cosa sarebbe servito?

Chi sono i negatori della fede e della speranza? I pessimisti e i deterministi: ossia tutti coloro che non credono alla libertà. Tutti coloro che negano il libero arbitrio e ammettono una necessità, vuoi di dannazione solo, vuoi di dannazione o di elezione. La libertà è una facoltà necessaria per la speranza. Se non sono libero, essendo dualista, che cosa posso sperare? Il difetto poi contro la speranza individuale è la presunzione, ossia speranza su cose futili, o molta speranza su cose non proporzionate. C'è in una parola una sproporzione su ciò che si spera e la materia sperata; c'è poca materia e molta speranza. L'opposto è la disperazione, la sproporzione tra la strada e lo sforzo per conseguire. Non potrò mai arrivare fin lì, perché sono un nulla. Intendiamoci: quando l'arrivare è di necessità di mezzo e di precetto gravi, e lui esclude una capacità per arrivare. Noi a costoro diciamo: primo, che è proprio del dualismo la speranza; secondo, per non esasperarci solo nel dualismo raggiunto che lascia un altro dualismo da raggiungere; ma l'Uno-altero attraverso la Persona, il Verbo Incarnato, ha fatto che il dualismo sperato o da sperare fosse portato all'Uno-altero dove tutte le speranze sono concluse nella Realtà. Se la speranza fosse solo una virtù naturale sarebbe una ben povera cosa, come abbiamo detto per la fede solo naturale. Saremmo rimasti nel binario di un dualismo esasperato. Ed ecco che ci soccorre il Creatore che, attraverso alla Persona, non solo fa, produce, ma partecipa... e ci porta a una conclusione senza tormentarci in eterno con una prima e poi continuamente da conseguire con un atto non conseguito, perché altrimenti non sarebbe più una speranza senza che ci sia la placazione.

L'odio è pure contro la speranza. Se odio, non spero. Come se non credo non posso sperare. Sono legate, queste virtù, che noi chiamiamo teotrinitarie, come un pò la Trinità di Dio. Ma nel tempo, si capisce: di là la fede e la speranza cesseranno. Saranno esaurite nella carità, ossia nel compimento in Cristo, che per la Persona raggiunge l'Altero e l'Uno. E noi saremo in Lui, e Lui sarà in noi con il suo impegno di Uno-altero.

Concludendo. La speranza è una virtù teotrinitaria del dualismo ed è in funzione del bisogno di raggiungere la meta che non può essere che l'Uno-altero. Non può esserci fede senza speranza. Come non può esserci speranza senza fede. Sono un pò come la destra che non può essere senza la sinistra. E si concludono nella carità, che è la placazione dell'una e dell'altra, ma superate.

CAPITOLO XI.

LA CARITA' DELL'UNO-ALTERO NEL DUALISMO COSCIENTE

La carità è l'ultima virtù teotrinitaria. E' la più completa, ma è anche l'espressione più completa umana, l'amore. Ormai sono due in un atto solo. Non possiamo amare fuori o senza la virtù infusa. Il nostro amore che diciamo umano è già segnato da un'impronta contro o per l'Uno e Altero. L'amore che non esprime e conclude nell'Uno e Trino non è più amore. Qualcuno può dirmi: ma l'amore naturale cos'è? E' un dualismo anche quello, e se è un dualismo verso un altro dualismo, come possiamo dirlo vero amore? (1)

(1) - Nota importante

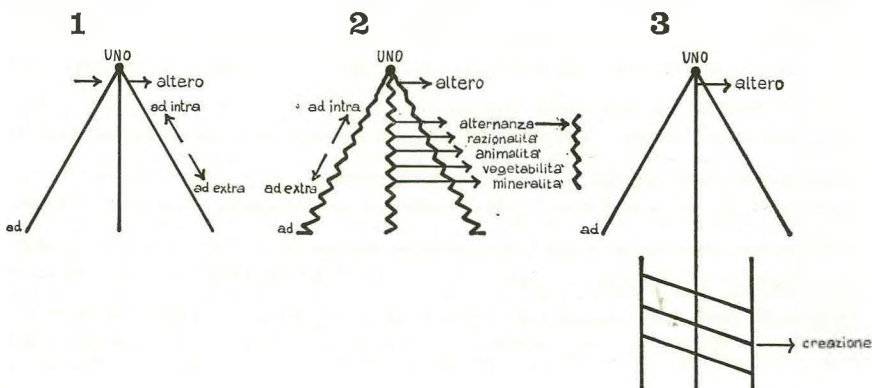
Amore non è dare quello che si ha, ma se stesso. Noi spesso diciamo che Dio ha dato se stesso, in una forma accidentale e solo in una maniera che noi diciamo « soprannaturale ». Facciamo un di fuori di Lui, facciamo una natura creata dal nulla fuori di Lui. Crediamo che questo sia amore? Uno può dirmi: l'amore non può fare l'impossibile. Fare, per esempio, che il di dentro sia il di fuori. Ci chiediamo: cos'è il di fuori? Il di dentro lo sappiamo bene: è l'Uno-altero. E il di fuori? Fin adesso abbiamo detto dualismo, ma non nell'Uno-altero Creatore. Allora, perché Creatore se è sufficiente l'Uno-altero? Se è Uno-altero, perché essere il « cosiddetto » Creatore? Se l'alterità continuasse in una sua forma personale di fluidità fino a raggiungere l'infinitamente piccolo? E' l'infinitamente grande nella sostanza divina ed è « infinitamente piccolo » nell'ultimo atomo? La Persona ha tutte le sfumature dell'alterità. Sfugge solo il dualismo che è possibilità di dire cerchio al quadrato. . . e sfugge la gravitazione che è frutto di una fluidità espressa dalla persona. La tradizionale teologia per schivare il manicheismo con i due principi, quello del bene e quello del male, ha cercato un di dentro e un di fuori. Un increato e un creato, un'alterità e un dualismo; ma anche questo non è una certa forma di manicheismo? Dicendo un dualismo che è natura, un dualismo che è persona, un dualismo che « esistito » può procedere all'infinito? E' per non cadere nel panteismo. Ma io non ci cadrei, se impegnassi la Persona, la quale come persona non è sostanza . . . è la alterità; « una fluidità » che nella sostanza è Dio e nel procedere fuori dalla sostanza è Persona, fluidità che è relazione alternante nel suo indefinito bisogno di « fluidificare »: umanità, animalità, vegetabilità, mineralità . . . Naturalmente secondo un loro modo nozionale di fluidificazione: di Padre, di Figlio, di Spirito Santo. E allora l'essenza dell'amore è rispettata; farsi simile a se stessi: io dirò essere se stesso. Il fatto mi dà ragione. Giacché nella seconda Persona Incarnata vediamo questa meraviglia. In Lui c'è la fluidità della Persona, dell'umanità, dell'animalità, della vegetabilità, e della mineralità. Quando sento nella cosiddetta Nuova Teologia delle espressioni come queste: « Dio è propriamente la sostanza di tutto e la creazione non deriva dal nulla, bensì dalla sostanza di Dio » (F. Dunquesne), oppure « la creatura è identica con Dio ma partecipativamente (Freeman) », « ogni cosa aspira alla pienezza dell'essere in forza del dinamismo dell'essere

(De Finance) », « l'uomo è infinito nello stato di divenire », « noi abbiamo tutto da Dio e siamo Dei creati » (Barendse). In tutte queste espressioni non compare mai il concetto di « Persona », il panteismo, nonostante lo sforzo di evadere riesce a trapelare. La dinamica dell'Essere non è la Persona? (E qui si dica le Persone). Non dirò mai che il vegetale, l'animale ecc. è della stessa essenza dell'essere. Noi pur ammettendo una sola natura, una sola sostanza di Dio, accettiamo la novità delle tre Persone, le quali allontanandosi dall'essenza (e debbono allontanarsi dall'essenza per essere Persone) riescono a concludere secondo il loro modo nozionale, la grande novità del mondo così espressa, illuminata e amata; ma è tutto un impegno di Persona: ciò che è fluido. Con questo eviterei il panteismo, toglierei il rischio di un manicheismo vero e di un manicheismo larvato, creando delle nuove sostanze le quali, o sono come quelle di Dio e allora si identificano, o sono dipendenti o partecipate, e allora c'è la responsabilità della sostanza di Dio « con un di fuori di Dio »; oppure sono, come abbiamo detto, impegnate le Persone le quali in quanto si impegnano si allontanano dall'essenza di Dio e quindi è « un allontanamento non impegnato ». La vita « ad intra » è la Persona che incontra l'Essenza, la vita « ad extra » quella che si allontana dall'Essenza.

E il peccato? E la gravitazione? Sta proprio nella stessa parabola dell'allontanamento (la peccabilità), il quale resta « il più grande rischio ». Però capirei l'essenzialità dell'Incarnazione e della Redenzione. Il figlio dell'uomo è responsabile solo nel suo allontanamento gravitato; in questo senso sarebbe creato, il dualismo, come un « extra », concetto sul quale si sono battuti i « creazionisti ». Potrei concludere in tre ipotesi: la prima (vedi schema 1). In virtù della Persona nasce proprio l'allontanamento dall'essenza divina e in quanto è allontanamento genera poi la razionalità, l'animalità ecc., concludendo così l'allontanamento della Persona dall'essenza. Quindi se la considero verso l'Essenza è vita ad intra, se la considero nella vita « ad extra » è allontanamento dalla Essenza.

Seconda, come la Persona, per essere Persona, ha uno scatto fuori dall'Essenza, quindi dal suo stesso modo di origine vi ha lo scatto nella sua azione (vedi secondo schema).

Terza, la Persona crea il dualismo dell'universo, ed è per virtù della Persona questo dualismo. E' il nostro mondo che abbiamo difeso (vedi terzo schema). Però quello che esprime meglio l'amore è la prima: l'ipotesi la più difficile da difendere, in quanto non vediamo come possano staccarsi le Persone dalla natura divina. Le Persone sembrano nel grafico la continuazione della natura, quindi non è chiara la distinzione dell'Altero dall'Uno e non è spiegato nemmeno la gravitazione delle Persone nel procedere verso il termine ad. E poi si esclude la distinzione tra l'amante e l'amato: c'è un'identificazione. Nel terzo grafico l'amante e l'amato sono troppo lontani. Nel secondo si salva l'uno e l'altro; in particolare modo c'è una discontinuità tra l'Uno e l'Alterità (le Persone) per mezzo di un moto a zig zag che noi chiamiamo alternanza, siccome uscendo dalla natura divina le Persone non possono farlo in un modo lineare (la linea non è che la continuazione del punto), uscendo dall'Essenza a zig zag, oltre l'alterità tra Padre e Figlio (tanto padre quanto figlio) avremo l'alternanza, moto necessario per staccarsi dalla natura e per prolungare all'infinito fino alla razionalità, animalità, vegetabilità, mineralità. L'alternanza denuncerebbe una certa gravitazione delle Persone nei riguardi dell'Essenza (l'Uno non è pluralità, la quale in quanto pluralità è soggetta a gravitazione).



E' impossibile che due dualismi possano compenetrarsi: due sostanze si respingono; se fossero due sostanze Dio si contraddirebbero. Due sostanze in prestito o dualistiche tendono a respingersi. L'attrazione non può essere perfetta. Due sostanze che concludono in un'altra sostanza si allontanano: infatti i figli, frutto del mutuo abbraccio di padre e madre, si allontanano da loro, sono gli unici che non potranno mai più sentirsi uniti fisiologicamente. Viene condannata come contro natura qualsiasi forma di incesto. Non è così dello Spirito Santo che viene continuamente spirato, e Lui, spirazione passiva, gode continuamente della spirazione attiva che è il mutuo abbraccio del Padre e del Figlio. Quindi l'amore umano crea un dualismo ancora più profondo, vuoi verso Dio che non potrebbe essere sentito solo che come Uno, vuoi verso il prossimo e verso altre sostanze che sono in contrasto con la nostra. Non arrivano ad essere contrario. Il contrario, è del Trino, dà l'alterità che è vero amore, la vera Carità. La nostra ha un profondissimo solco. La vera Carità non è nell'Uno solo, ma nell'Uno-altero. In noi è virtù, in Dio è necessità unica. La carità in noi è virtù, ossia un abito che ascende, e se è virtù soprannaturale, è infusa e per questa amiamo Dio per Lui e il prossimo per Lui; così la tradizione. Noi diciamo amore l'altero nell'Uno e il dualismo delle creature nell'Uno-altero. E' una sola virtù e l'oggetto è sempre riferito all'Uno-altero. Dio per l'Uno-altero, e il prossimo « dualistico » per l'Uno-altero. Se non c'è l'Uno-altero, che può continuare il nostro dualismo, l'amore è un'illusione. L'amore è diffusivo, fa per sua natura simile. Se Dio è Uno-altero e l'uomo dualista, dov'è la somiglianza? Oppure c'è in quanto le espressioni conclusive dell'amore, vuoi di Dio, vuoi del prossimo, sono per arrivare all'Uno-altero. Se non c'è questo, come si può chiamare amore? Il problema della fede è dualistico nella stessa enunziazione, così quello della speranza. Quello della carità è unitivo nel significato della parola. Si può dire che ci sono due amori? Ho già chiesto se il nostro dualismo può essere amore. L'Uno e il Trino amano se stessi e amano il dualismo perchè diventi Uno-altero. Altrimenti il « diffusivo » non ha poi la strada del ritorno. La speranza non è dell'Uno-altero e non è nemmeno di Cristo, dacché le azioni umane sono fatte attraverso la Persona divina la quale non può credere né sperare. Ha sentito però il travaglio alla fede e alla speranza. Come ne ha sentito la tentazione, gli effetti della tentazione, e questo per scontare le nostre disperazioni e le nostre presunzioni. L'umanità di Cristo è nel sentire e soffrire in sé gli effetti delle disperazioni senza disperarsi e delle presunzioni senza presumere. « Dio, Dio perché mi hai tu abbandonato? » « Gettati giù che gli Angeli ti sosterranno e non permetteranno che inciampi contro il sasso ». Il Creatore non può né credere né sperare, mentre la sua opera dualistica deve credere e sperare. Per arrivare all'Uno-altero

non deve però né credere né sperare. Il dualismo sì, ma quando arriva alla Persona ha superato i due bisogni, quello di credere e di sperare, ma non quello di amare, anzi il vero amore comincia allora.

Non voglio escludere il dualismo nel cosiddetto amore umano, però è il mondo che più ne sarebbe esasperato. L'amore tende all'uno. E che uno c'è se sono tra due sostanze e ne genera una terza? Tre sostanze lontanissime. Noi vogliamo in un'espressione che l'amore sia eterno. Non diciamo mai che la fede sia eterna, o ancora che la speranza sia eterna. Dell'amore sì, come l'apostolo Paolo dice della Carità. « Le due prime, fede e speranza, cesseranno; la carità no ». L'amore no. Ma il vero amore non è dualimo, è nell'Altero. Senza relazione, Dio non può amare. Fino a che il dualismo resta fuori dall'alterità non può essere veramente amore. La fede, è proprio di lei credere ed è proprio del dualismo; la speranza, è proprio di lei lo sperare, e son tutte e due del dualismo. Ma amare no; per essere vero amore deve essere dell'Alterità, ossia delle relazioni del Trino. L'amore non può essere tra due sostanze, ma tra due relazioni; se queste relazioni si chiamano Persone non importa. Purtroppo le nostre persone sono sostanze, e quindi non vere relazioni; e quindi non vero amore. Il nostro tre crea un abisso e non relazioni. Nel Trino sono Uno. Nel nostro cosiddetto trino siamo tre. Quindi la necessità per Dio, se vuol amare nel dualismo, di concludere attraverso la Persona nell'Uno. E qui in particolare si sente maggiormente l'importanza della Spirazione passiva che è lo Spirito Santo, frutto delle due Spirazioni attive del Padre e del Figlio. Se non ci fosse la Spirazione passiva, avremmo il Padre e il Figlio con un'attrazione senza una repulsione. Un'attrazione sola, supposto che ci fosse, concluderebbe in un'identità. Perché non ci sia, occorre che dalla parte opposta dell'attrazione ci sia la repulsione o opposizione. Questa opposizione non sarebbe mai placata. Sarebbe necessaria per evitare che il Padre e il Figlio si fondano, ma è anche un atto negativo, incompleto. Ed ecco, l'inizio della Spirazione passiva parte proprio dall'opposizione, non dalla attrazione, giacché questa è piena di paternità e di figliolanza. Il Padre e il Figlio dalla parte dell'opposizione (impreciso) spirano lo Spirito Santo: che è la conclusione dell'amore, appunto perché gioca sugli opposti. Se entrasse nell'attrazione, ciò che fa sì che il Padre generi il Figlio, disturberebbe e sarebbe inopportuno se non fosse prima sbagliato. Ma l'amore parte da posizioni antagoniste: io e tu. Non io solo, né tu solo, non ciò che fa il tu: resta una funzione allora... Ma l'io e il tu nei suoi opposti, come il Padre e il Figlio nei suoi opposti. Allora nasce l'amore ad allora nasce il terzo, il Piccolino di Padre e Figlio, come da noi il piccolo tra padre e madre. Quindi non mi pare giusto quando in teologia si dice che il Padre e il Figlio sono relazioni « ex ratione sui »: in quanto se dico Padre, intendo anche il Figlio,

mentre dicono che lo Spirito Santo non è « ex ratione sui ». Naturalmente il rapporto che c'è tra il primo e il secondo non può essere tra i due primi e il terzo. Non posso fare un « ex ratione sui » di parole, come la nozione di padre che include quella di figlio; ma resta, rispettando il rapporto più complesso, resta dico che anche lo Spirito Santo è « ex ratione sui », di necessità. E l'ho voluta richiamare qui la cosa. Ciò che ho dimostrato più largamente nel primo saggio. Infatti il Padre e il Figlio non esisterebbero come relazione valida, se non avessero l'opposizione all'opposto polo dell'attrazione... e se l'opposizione rimanesse a sé avrebbero un terribile scompenso. Una zona direi senza una placazione, ma solo con un puntello per non far crollare il dualismo di Padre e Figlio. Invece, con gli Spiratori e lo Spirito Santo, tutto viene placato e arriviamo alla vera essenza dell'amore che è opposizione in partenza e che poi è tutto una magnifica attrazione; e tra gli Spiratori e lo Spirato entra la spirazione attiva e quella passiva; viene fuori la vera nozione dell' « ex ratione sui », ed è dogmatica come quella della relazione tra Padre e Figlio ed è « ex ratione sui » come quella tra Padre e Figlio; è più complicata, perché il rapporto è tra due o tre. L'alterità, con la Spirazione passiva, conclude nella pienezza. Ed è amore... e la carità che il dualismo riceve come grazia infusa è essenzialmente teotrititaria. La fede non conclude, la speranza non conclude. La carità deve concludere, ed è per l'Alterità. Il dualismo del creato cosciente, deve per la necessità della parola amore, convergere attraverso alle Persone, la Seconda, nella pienezza dell'Alterità. L'amore altrimenti non avrebbe significato, se non concludesse nell'alterità. Non è il dualismo che esige l'alterità, anzi il dualismo non sarebbe capace nemmeno di arrivarci. Sarebbe però terribilmente tormentato nel suo dualismo. Iddio crea per portare la creazione cosciente a conoscere e amare Lui come Uno-altero. Nell'amore la povertà del dualismo e il bisogno di DioUno-altero di essere amato com'è, fa in modo di placare il dualismo. Altrimenti che bontà sarebbe? Come sarebbe davvero diffusivo di se stesso? Il dualismo è così lontano dall'Altero da dirlo quasi contraddittorio, e non è contraddittorio in quanto c'è l'Uno e l'Altero che lo sostiene. Insistiamo sempre a dire che il dualismo, non necessitato, non ha l'esigenza in sé, in quanto non necessitato. Per Dio Creatore « è necessità alla creazione » se vuol essere Creatore, dato che se non fosse Creatore non sarebbe Dio. Le cose stanno così. Un necessario e uno no. Uno necessità alla creazione, e la creazione non è necessitata. Questo è il frutto della creazione del dualismo. Questa infelicità perché c'è dualismo, è la vera infelicità se non è soccorsa. Perché non deve essere soccorsa e nella maniera di Uno-altero che è la vera perfezione di Dio? Ed allora il dualismo cosciente del creato viene soccorso nella maniera perfetta da Dio. Lui, necessitato a creare per essere Creatore, deve lasciare questa

povera cenerentola di creazione nel dualismo, non necessitato come creazione e necessitato come dualismo? Qui c'è la sapienza e la bontà dell'Uno-altro a soccorrere. E se c'è il peccato? C'è in radice il peccato, perché il dualismo è peccabile. L'Uno-altro è necessitato a non peccare, noi siamo necessitati alla peccabilità, anche se non al peccato. La creazione, per il Creatore, va molto più in là della madre per la sua creatura. La madre in fondo è un'altra sostanza, altra dualità; qui c'è la vera Sostanza e l'Alterità che è quella che può capire e concludere felicemente il dualismo. Il peccato è contro l'Uno-altro, non contro in sé, ma per gelosia di non esserlo. E noi da soli abbiamo tentato di raggiungerlo creando un dualismo spaventoso, molto di più di quello che era prima. Ed ecco allora il problema dell'amore redentivo! Al creativo si aggiunge il redentivo. E qui abbiamo il mistero della Passione. Quando i predicatori cianciano che la Seconda Persona poteva..., avrebbe potuto far differente da ciò che ha fatto e subito, non riflettono parecchie cose: primo, che nella natura umana di Cristo c'era tutta l'umanità, quindi tutte le pene e i travagli dell'universo erano in Lui; secondo, che togliere un dualismo creato ma peggiorato dal peccato, diventava una fatica paurosa. Se è fatica per un dualismo in istato originale, immaginarsi per un dualismo in istato di peccato! C'erano tutte le volontà dell'universo refrattarie e libere che spingevano in basso e rendevano la gravitazione qualcosa di spaventoso, qualcosa di disperato, se ha sentito i diavoli che sono nella ostinazione disperata e negativa della volontà dell'Uno-altro, e così degli uomini che avrebbero accettato la separazione sempiterna dell'amore dell'Uno-altro, allora si capisce che la Passione non poteva essere una parola di perdono « Siete perdonati ed è tutto come prima ». E se era adeguato per Iddio, non era adeguato per il dualismo in peccato.

Il secondo dramma, quello redentivo, è il più imponente e ha il vero lato della misericordia. Ma fin dove arriva non lo sappiamo... se è stato l'amore dell'Alterità che l'ha voluto. Quando Pascal dice che il peccato nostro fa il mistero della Sua Passione, raccoglie in un'espressione sublime ciò che è vero. Cristo ha subito nella Persona la decomposizione, lo sbriciolamento della natura umana nel suo Corpo... Come se dovesse arrivare a una doppia creazione, stavolta dolorosa. Se non fosse stato così la nostra espiazione sarebbe stata una bazzecola; non avremmo capito il vero segno fatto dal peccato, e che del nostro dualismo insufficiente non avremmo potuto fidarci. Del resto, nel paradiso, Iddio l'aveva detto a Adamo: « Se mangerete, morrete ». Se vi impegnerete e giocherete solo sul vostro dualismo, cadrete voi nella vostra enorme insufficienza, Bisognava raggiungere la creatura nel limo e tirarla fuori, ma nella maniera più consona. Un padre quando vede il bambino che è caduto nel pozzo lo tira su con sforzo, ma

poi deve dargli per sempre la paura del pozzo, e come fa se non lo fa con metodo esemplare? Arrischia ancora di stare vicino al pozzo, tanto più che è uscito dal pozzo con una parola sola secondo il tono dei predicatori. Il problema diventa molto più vasto, soprattutto non bisogna attaccare la nostra psicologia facilona alla sapienza dell'Uno-altero.

Concludendo. La carità, che è amore, è l'espressione conclusiva delle virtù teotrinitarie. L'amore del dualismo non è vero amore: se è solo, diventa odio. Ecco Satana nell'inferno. Il dualismo nel suo cosiddetto amore crea degli abissi in quanto ha contro due o tre sostanze. L'alterità è solo nelle relazioni. Se è tra due o tre sostanze non è vero amore, però per essere l'amore bisogna che ci sia chiara la distinzione, e la miglior distinzione è l'opposizione non di sostanze, ma di relazioni. Dopo che il Padre, attraverso l'attrazione, ha generato il Figlio, ha, dalla parte che non lo fa essere Figlio, e dalla parte del Figlio che non può essere Padre, un'opposizione: lo Spirito Santo. Se non ci fosse si identificherebbero.

Il concetto del dualismo cosciente che ha peccato, ha aggravato maggiormente la nostra situazione. Occorreva assumere tutto l'umano sbagliato col peccato e portarlo all'Uno-altero attraverso a un dramma molto complesso e doloroso. In una parola sola, supposto che avesse placato l'Uno-altero, non avrebbe portato un rimedio esemplare al dualismo in peccato.

E allora ecco la Passione nel suo immenso apporto di vittoria sullo strazio e su ciò che ha causato il nostro dualismo peccaminoso. In Cristo, seconda Persona e due nature, c'erano tutti gli elementi per arrivare a una conclusione piena e redentiva e di raggiungimento dell'Uno-altero. Se fabbricassi con dell'aria una costruzione che dev'essere in cemento armato, non concluderei. L'onnipotenza dell'Uno-altero, se si fosse ridotta a una parola, come avrebbe concluso? Questa parola avrebbe dovuto adattarsi al dualismo peccaminoso, una cosa che esula dall'Uno-altero, giacché non ha esperienza del peccato. Cristo, pur non peccando, ha fatto l'esperienza del peccato. Per questo ha concluso con la Passione, che ha macerato nella natura umana, sentita dalla Persona divina, tutta l'esperienza del dualismo peccaminoso. Se non avesse provato, non avrebbe sentito questa esperienza. Ci sarebbe stato qualcosa fuori di Dio... il non nel dualismo. Allora la Redenzione è l'espressione più vera e più genuina di ciò che occorreva per arrivare alla pienezza redentiva. Con ragione Pascal dice che il peccato fa il mistero della Passione. Io direi ancora più fortemente, il dualismo peccaminoso fa il mistero della Passione.

CAPITOLO XII.

IL PRIVILEGIO PER IL DUALISMO NELL'UNO-ALTERO

Il privilegio, *lex privata*, è per ottenere un favore che va contro o fuori dalla legge. Un privilegio è in sè sempre contro la legge: la legge ha carattere universale, il privilegio ha carattere privato; anche se è fuori dalla legge, è sempre contro. Sappiamo che il dualismo è nella legge. Non potrebbe non essere nella legge prescindendo da ogni distinzione. Se fosse fuori dalla legge, sarebbe a sè. Infatti Iddio appena creata e plasmata la donna, dà subito la legge. La legge come abbiamo visto è universale. Quindi, quando tolgo l'universale da un legame, tolgo il valore di legge. Il privilegio come solo privilegio, anche quando apparentemente non è contro la legge, ci va dal momento che è solo privato. Differisce dall'abuso in quanto l'abuso oltre ad essere privato è spoglio di un fattore giuridico. E quindi il privilegio non è più un'evasione da una legge direttamente naturale. Quella è sempre universale e non può accettare di essere solo privata. Richiamiamo alcuni concetti: l'uomo è essenzialmente individuale e sociale se lo studio in sé. Infatti è individuo; persona, del genere animale e della specie ragionevole. Quindi è prima il concetto di individuo e di persona. E' prima persona e poi il resto. Se lo studio come elemento sociale: è prima società e poi è individuo. Per questo la legge che è espressione della sociabilità è essenzialmente universale. Se diventa particolare non è più sociale, se la legge diventa privata non è più legge. Eppure il privilegio è una realtà accettata dalle istituzioni umane e da quelle divine. Ed è accettato anche giuridicamente, se è *contra legem*. Perché? Prima di tutto perché non è direttamente naturale... dove il naturale viene smorzato, entra la possibilità del privilegio. Infatti questo è nel campo esclusivamente umano o ecclesiastico che hanno radici nel naturale e nel soprannaturale... ma non sono di necessità. Sarebbe come: non posso fare il male... questo non può avere una eccezione. E' una legge naturale dalla quale non si può deviare. Invece uccidere sì, in quanto è legittima difesa;

e se sono insidiato, posso avere il privilegio di portare un'arma per difesa a differenza di altri che non l'hanno, appunto meno insidiati. Il legislatore può darlo il port'armi anche se non sono insidiato, e qui andrebbe contro la legge, non è propriamente naturale, ma una conclusione di quella naturale . . . non far male e non uccidere: quindi il legislatore, togliendo l'arma a tutti, mette in condizione tutti di non far male uccidendo. Chiarito questo, vediamo perché è valido il privilegio anche se esclude la legittima difesa. Intanto, tra parentesi, il legislatore non escluderà mai la parte positiva che lo determina al privilegio. Non dirà mai: ti do il port'armi perché voglio andare contro la legge senza alcuna ragione in quanto non hai bisogno di legittima difesa. Accetterà tutte le ragioni positive che gli possono favorire la possibilità del privilegio. Il legislatore, che ha fatto la legge, non vorrà mai contraddirla per ragioni stupide o futili. Questo è nella mente del legislatore. Altrimenti perché ha fatto la legge? Se, per esempio, facesse una legge per cento e poi facesse un privilegio per cento si contraddirebbe . . . E allora, anche per l'un per cento cercherà di trovare o di aver ragione per giustificare un « *contra legem* » di una legge che ha espresso lui. Lo stesso concetto del « *praeter legem* » ha già in sé il *contra legem*. Un favore nella legge è sempre una ferita alla legge. Una legge universale può essere derogata per un caso particolare? Ciò entra nel mistero del nostro dualismo. Come la legge si accontenta del lecito che arriva a cinquanta + appunto perché il dualismo ha bisogno di una gamma più vasta per stare in piedi, così il particolare nel generale, è un aiuto al nostro dualismo individuale. Se il sociale dovesse restare solo sociale, se la legge nei riguardi del dualismo dovesse rimanere solo universale, non avremmo il vero significato del dualismo. Qualsiasi monismo è sempre negatore del dualismo. Chi dicesse che non è possibile il privilegio nel caso di una legge « indirettamente » naturale, escluderebbe la debolezza di un particolare individuo, escluderebbe la capacità nel legislatore di capire questo particolare bisogno, e farebbe che ciò che ha fatto il più con la legge, non sarebbe capace di fare il meno. Mi spiego. Un legislatore non potrebbe fare una legge che ordina sì e nello stesso tempo una legge che ordina no. Invece potrebbe ordinare con una legge il sì e nello stesso tempo fare un privilegio che dice no, dato che non sono della stessa intensità e dato che non è universale uno, mentre l'altra sì.

Il privilegio, come legge privata, può essere concesso . . . Si dice concesso non ordinato. La legge ordina, il privilegio sospende e devia ma solo privatamente. Ci possono essere molte concessioni private . . . ma non arriverebbero mai ad essere legge. Una serie di privilegi che contenessero il numero di gente soggetta alla legge non farebbe mai una legge. Ed è questo il guaio del privilegio: parte solo privato, e una indefinita serie di private concessioni non arriverebbe mai al rango di legge. Ed è

questa l'umiliazione in radice del privilegio. Si potrebbe ripetere qui in altra maniera ciò che c'è nella Bibbia: « Vaeh, soli ». Il solo, il privato, dato che ha voluto essere privato, cioè ha voluto un'eccezione nella legge, non arriverà mai ad essere legge . . . come uno schiavo della decadenza romana che aveva il privilegio dal padrone di ragnanellare il peculio, né per questo cessava il suo stato di schiavo. E' una cosa (non per la schiavitù, l'esempio qui non è valido) sempre di giustizia che ciò che ha voluto essere esclusivamente individuale non arrivi al rango di sociale. La legge ha sempre in sé l'individuale e il sociale. Se è naturale, è prima individuale e poi sociale. Se manca un elemento dei due non può essere mai legge . . . ma sarà un'eccezione, una « dispensa » dall'integrità dell'atto naturale o giuridico-cosciente. Per questo non dovremmo mai chiedere privilegi e non dovremmo mai essere soggetti di privilegio . . . come il legislatore non dovrebbe mai essere l'origine del privilegio in quanto toglie, dall'universalità della legge, un fatto giuridico. Resta che il privilegio può esserci e può essere concesso . . . come del resto resta che, nell'economia attuale, una gruccia ci dev'essere, ma è solo per una gamba rotta o anchilosata: ciò dice la miseria di una situazione.

L'Uno e Trino non avendo la legge non hanno nemmeno il privilegio. Il privilegio sarebbe ancora più grave per l'alterità delle Persone. Le Missioni stesse, che sono in Dio un'espressione al di fuori della vita di Dio, non sono un privilegio, ma una necessità di quella relazione (lo Spirito Santo sotto forma di colomba, di lingua di fuoco), e rispondono a un'universalità di relazioni. Quindi la legge è solo del dualismo universale. Come il privilegio del dualismo individuale decaduto. Penso che prima del peccato non ci sarebbe stato il privilegio.

Concludendo. Il privilegio non è mai legge, è solo per pleonasma che si dice *lex privata*. Abbiamo detto che per essere legge deve contenere l'individuale e il sociale, ossia l'universale. Se manca l'universale, non è più legge. La legge naturale è individuale e universale. La positiva è universale e individuale. Se alla legge manca l'uno o l'altro, non è più legge . . . potrà essere privilegio o abuso. In fondo il privilegio, almeno nel *contra legem*, è un « abuso giuridico »; si salva perché è giuridico. Ossia derogato da chi ha fatto la legge. Una serie indefinita di privilegi non fa mai la legge ed è questa la condanna del privilegio. Una legge fatta anche per due è una legge. Un privilegio fatto anche per mille resta sempre un privilegio. Il privilegio è un'eccezione del nostro dualismo che è anche decaduto.

Iddio Uno e Altero non è, né oggetto, né soggetto di privilegio. Non avremmo più l'uguale e distinto nelle Persone. Il privilegio ci toglie da un'eguaglianza. Le Missioni, che sono un modo di essere della vita divina ad extra, non è ne' un privilegio ne' una singolarità. E' soltanto un effetto determinato da quelle relazioni. Lo Spirito Santo come Spirazione passiva

ha una sua realtà nella vita ad intra, ma è frutto dei due Spiratori attivi. Padre e Figlio. Uscendo al di fuori, vuoi con lingue di fuoco o sotto forma di colomba, manifesta la sua realtà di relazione, ma sostenuto sempre dai due Spiratori. Quindi non è un privilegio o una cosa singola.

Il privilegio è solo del dualismo, e del dualismo peccaminoso. Non credo che senza il peccato ci sarebbe stato il privilegio. Non ripugna il privilegio nel dualismo, però non risponde a nessuna legge. Col peccato si capisce l'eccezione. Come c'è l'eccezione del peccato attuale individuale, così ci può essere l'eccezione del privato, che in fondo è un modo privato di deviare da quel tal peccato. Il privilegio si chiede, o perchè si è sbagliato o perchè si teme di sbagliare; chiedendolo ci si toglie dal pericolo o dal peccato.

CAPITOLO XIII.

LA PROPRIETA' NEL DUALISMO COSCIENTE RAPPORTATA ALL'UNO-ALTERO

La proprietà è il diritto privato di possedere una cosa mobile o immobile. E' un diritto naturale contro i comunisti che la negano e contro i liberali che l'ammettono in assoluto. Al concetto di proprietà è legato quello di dominio, che è il diritto di disporre di una cosa come propria. Della proprietà ci sono dei canoni chiari, non è in assoluto. Infatti della proprietà non si può fare quello che si vuole, per esempio bruciare del frumento per la concorrenza; la proprietà obbliga, sotto forma grave di colpa, in estrema necessità. La proprietà, qualora ci sia fuori l'estrema necessità, diventa comune. Quando c'è un'estrema necessità, tutta la proprietà dell'universo è in allarme. Ogni atomo « proprio » dell'universo può concorrere a sollevare l'estrema necessità. Come del resto in fisica, quando si muove un atomo, tutti gli atomi dell'universo si muovono, così quando c'è l'estrema necessità tutti gli atomi delle proprietà si muovono per soccorrerla. E il proprio è un problema che deve risolversi nel comune. Non esiste una proprietà che sia solo propria, come vuole il liberalismo che dice che la proprietà è esclusivamente del proprietario. Questo era nel diritto romano: la proprietà era sacra in quanto era personale. Infatti facevano degli atti religiosi che consacravano il diritto privato. E la proprietà come un sigillo sacro rimaneva sempre con il sigillo del proprietario. Si poteva vendere, farla usare da altri. Potevano fare tutti gli atti come se fosse propria, ma il diritto di proprietà in radice rimaneva sempre del proprietario e il suo sigillo che era stato consacrato da un atto religioso non poteva in alcun modo essere cancellato, pena un sacrilegio. Anche questo non risponde pienamente al concetto che ha la natura e la soprannatura della proprietà. Primo, la proprietà non è in assoluto, può cambiare anche in radice il possessore. Secondo, non può rimanere solo privata, ma è anche essenzialmente sociale. Il proprio è sociale. Come abbiamo visto fin adesso la proprietà è dualistica. In Dio

non c'è proprietà: è l'Uno-altero. La potrebbe avere come Creatore. Infatti Lui è il naturale padrone e dominatore del dualismo dell'universo. Ma non è solo dell'Uno, è anche del Trino. Quindi per Lui la proprietà è Uno e Altero, individua e sociale. Infatti se l'Uno dice è mia, il Padre deve dire è nostra, e così il Figlio e così lo Spirito Santo. La proprietà in Lui è universale: non cambia, perché ne è il padrone assoluto. Non è così di noi che siamo dualisti. Per noi c'è una proprietà per modo di dire. Come abbiamo una sostanza dualistica, un agire dualistico, una conquista dualistica, così il nostro proprio dualistico ha un sociale dualistico. La differenza è enorme tra noi e l'Uno-altero. Anche qui per Lui è una-altera la proprietà, in Lui si intende, mentre nella creazione, come creata è dualistica. Cristo aveva tutto in sé: nella natura umana comprendeva tutto il dualismo proprio dell'universo; così, come Persona aveva in sé, altero-Uno, il possesso in assoluto e universale. La Persona nella sua alterità concludeva tutto nell'Uno. In Cristo « Homo plenus », « proprietate plenus », ci siamo anche noi dualisti, e con la natura umana arriviamo all'Uno-altero per la Persona.

Nella vita del mondo e delle cose se dico che è tutto in comune sbaglio. Dire che in Dio c'è tutto in comune, non è vero. Perché l'Uno è proprio, ma poi c'è un proprio Personale. Il Padre è padre in quanto è la paternità, il Figlio è figlio e così lo Spirito Santo. Se dicessi che ciò non è vero, escluderei in Lui l'Uno e anche l'Altero. Giacché nello stesso tempo (impreciso) che è Uno, è anche altero, benché abbia una distinzione chiara e nell'Uno e nell'Altero. Guardiamo, per esempio, l'Uno: è proprio anche di tutte le Persone. Guardiamo le Persone: sono plurali, sociali, ma Una ha il suo proprio, come tutte e tre, e col nome e con una realtà di relazioni e con la opposizione. Quindi si scambiano i due modi di un'unica realtà. In noi, nel concetto del proprio, c'è un consimile processo ammettendo in pieno il dualismo con tutti i suoi effetti e risultati. Ogni atomo di proprietà in noi è dualistico, e nel proprio, e nel sociale. Ogni realtà ad extra, in Dio, è la proprietà di Uno-altero. Nella vita intima di Dio, l'Uno-altero non è un campo di possesso dato che essere Persone e Uno non è un possesso.

Dopo il concetto del proprio che è sociale, nel nostro dualismo c'è l'altro che, in estrema necessità, un'obbligazione del proprio deve diventare sociale e, qualora io lo proibisca, non solo commetto peccato, ma anche rubo. Ciò mi farebbe concludere quello che dice Prudhon, che « la proprietà è un furto », è un furto qualora la trattenga quando deve diventare sociale. La cosa è ben differente da Prudhon. Per i comunisti essendo il mondo solo di materia, quindi monista, anche nel proprio non ha che una soluzione: comunarda e solo comunarda. La proprietà per i loro principi monistici non è un furto, ma non esiste; esiste solo come abuso,

ma non come realtà. Per i liberali la proprietà è solo proprietà. Anch'essi vedono monisticamente il *jus privatum*. Vanno più in là, in certo senso, dei Romani, in quanto il romano non poteva distruggere il bene privato perché sacro. Il liberale invece può distruggerlo.

C'è una tendenza, nella teologia moderna, forse per adattarsi ai tempi, di spostare il concetto di proprietà « verso una proprietà di gruppo » credendo che sia una posizione irenica, una mistura di privato e di sociale. E non si capisce che in questo modo la proprietà perde le sue caratteristiche di essenzialmente private e di essenzialmente sociale. Il dualismo rimane chiaro anche qui. Pur restando al principio che nel dualismo della proprietà c'è un « tutto in tutto » in estrema necessità: come un atomo di pane ha in sé tutto il pane, così un atomo di indigenza fa sì che tutta la proprietà sia per quell'indigenza. Altrimenti avremmo un momento che la proprietà sarebbe monistica. Si muove tutta perché è tutta impegnata. Per questo il vero cristiano è il più intelligente: cerca di vedere la estrema necessità con quello che occorre, così egli ritorna padrone di quello che sorpassa questa indigenza. D'altronde, facendo così, ottiene due scopi: primo che non diventa ladro, secondo che resta proprietario. Ciò è di estrema importanza. Ecco in fondo tutto il problema statico e dinamico della proprietà. Iddio Uno-altero come Creatore è proprietario universale e in assoluto, però dato che ha creato, deve soccorrere il dualismo di fuori. Per questo ha preparato i cieli che piovono e danno il sole, la terra che riceve l'acqua, e le stagioni che danno riposo e forza all'universo.

Concludendo. La proprietà è un diritto naturale con due aspetti, del privato e del comune. Il proprietario resta proprietario fin a che c'è un bisogno sociale, non importa se è di un altro singolo, che urga. E' l'estrema necessità. Se non c'è questo il proprio resta proprio, dacché di fatto non può essere sociale e proprio, o è proprio o è sociale. In sé ha intrinsecamente questi due momenti. Di fatto in partenza non c'è che un momento solo o di proprio o di sociale. L'estrema necessità non è quando uno è in fin di vita. Allora il proprio lo fa morire prima, ma quando è nella fame di un giorno. Quante ingiustizie ossia latrocini in questo campo da parte del proprietario che inchioda la proprietà a sé e non permette di concludersi in sociale là dove deve concludere. Quindi il ladro è il padrone, e non l'affamato. Il proprietario vero e universale è Dio Creatore, ma Lui non ne ha bisogno a men che sia in Gesù Cristo come Uomo.

CAPITOLO XIV.

LA LESIONE DEL DIRITTO DI PROPRIETA' E LA RESTITUTIO AD INTEGRUM PER L'UNO-ALTERO

Se c'è una legge naturale alla proprietà, la lesione di questa conduce al peccato contro la proprietà . . . e vuole la restitutio ad integrum. E' fondamentale questa ultima parte. Se non c'è la restituzione, manca la condizione fondamentale. Il problema nasce dalla lesione della giustizia commutativa, la quale è una giustizia aritmetica. Bisogna chiarire un momento il concetto e l'ampiezza di giustizia. Ci sono tre giustizie, la commutativa che è la giustizia aritmetica come abbiamo detto, *do ut des* ha un carattere privato. La ragione è che un oggetto, una cosa, con il carattere di compera o vendita, non può essere mai universale. La legale e la distributiva, queste hanno carattere universale e pubblico quindi non possono essere giustizie aritmetiche, di quantità, ma proporzionali. Mi spiego: la giustizia legale è una giustizia generale che ordina l'uomo alla comunità, a dare quello che deve, per procurare il bene comune. E la giustizia distributiva ordina la comunità per il privato, a distribuire gli oneri e le comodità dividendole proporzionalmente. Direi: una va dal comune al particolare, e l'altra dal particolare al comune. Si potrebbe dire che è una giustizia sola: una passiva e l'altra attiva, tutte e due sono proporzionali. Non possono essere aritmetiche; l'aritmetica ha una sola voce, è lineare, mentre le altre due sono proporzionali, sono algebriche: al quadrato diremmo in matematica. Per questo la distributiva obbliga sempre alla restituzione. Perché siamo sullo stesso piano: io ti do e tu mi dai. La legale che impegna l'individuo alla comunità, e la distributiva la comunità all'individuo, sono su due piani: una dal particolare al generale, l'altra dal generale al particolare: essendo tutt'e due su due piani differenti, non possono obbligare aritmeticamente come quella commutativa. S. Tommaso dice assai bene della giustizia distributiva che non ha un medio secondo l'uguaglianza di una cosa all'altra

cosa: « Non accipitur medium secundum aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas; ut sicut una persona excedit aliam, ita etiam res, quae datur uni personae, excedat rem quae datur alii. Et ideo dicit philosophus, quod tale medium est secundum geometricam proportionalitatem, in qua attenditur aequale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem ». Della giustizia legale dice: « in principe principaliter et quasi architectonice, in subditis autem secundario et quasi administrative » (S. Th. 2, 29 58 a 6). Anche in questa giustizia, l'impegno dell'obbligazione è architettonico, come nell'altra è algebrico. Appunto perché siamo in due mondi non sullo stesso piano. Non obbligano queste due giustizie? Sì. E allora fin dove obbligano? Per dieci mi risponde con dieci, questo è chiaro, è sullo stesso piano. Do un pezzo di pane al corpo, come deve restituire il corpo? Il corpo prende un pezzo di pane, come deve restituire al pane? Ci sono troppi problemi di interferenze: nel corpo ha il pane troppi problemi fisiologici. Io ho dato il pane al corpo, il quale si muove più del necessario . . . e il corpo ha ricevuto il pane, il quale è arrivato per esempio nell'abbondanza quando il pane, per la circostanza speciale, non ha più questo valore . . . oppure è arrivato nella carestia e allora acquista uno speciale valore. Sicché come si può dare un obbligo aritmetico in un campo proporzionale? Per questo, se obbligano e la giustizia legale e la distributiva, nessun moralista può dire fu dove, e allora come si può imporre una obbligazione precisa? Se io do una obbligazione tot a una giustizia ed invece non l'ha, sono obbligato io che consiglio; e debbo poi correggere quel tot che non ha. Per questo di veramente chiaro, appunto perché aritmetico, c'è la giustizia commutativa: do ut des. Sullo stesso piano sarebbe la compra vendita. Qui è chiaro. Il codice romano fino a tardi considerava la vendita e anche la compera non una vera vendita e una vera compera, giacché la cosa rimaneva in radice del possessore. L'abbiamo accennato nell'altro capitolo: non si poteva vendere la proprietà, perché era sacra, ed era fare una specie di simonia, se si vendeva o comprava. Invece si dava il diritto e si vendeva e si comprava l'uso, l'usufrutto, ma il sigillo della proprietà restava in perpetuo al proprietario naturale. Col mondo cristiano passa la proprietà di mano. La Chiesa sa che il vero proprietario di tutto è il Creatore che ha messo un suo sigillo invisibile; il proprio è per delega (è una mia riflessione). Il delegato riceve in proporzione della delega . . . e non può andare più in là. Noi abbiamo già detto fin dove arriva il diritto alla proprietà del singolo. L'abbiamo accennato quando nell'altro capitolo abbiamo parlato della proprietà. Se si va oltre la proprietà, rubo. Per esempio se un proprietario non ha dato a uno che è in estrema necessità, è obbligato a una specie di restituzione? Secondo me sì: se colui che era prima in estrema necessità non lo è più, lo deve dare a opere che vivono per soccorrere la gente che è in estrema necessità. E questo per salvare i

limiti della proprietà. Se in estrema necessità ha preso una cosa per togliersi dall'estrema necessità non è obbligato a restituire poi . . . ma è obbligato a sua volta ad aiutare, se fosse nel benessere, gli altri che sono in estrema necessità. E' più giusto che ritorni la proprietà a chi è stata tolta, perché lui ne ha il diritto nativo. Qui si entra un po' nel mondo che si può dire di giustizia distributiva? Non credo, perché rimane sempre nella sostanza della proprietà, la quale ha in sé tutte e tre le giustizie; in questo io mi appello a ciò che c'è di più urgente nel concetto di giustizia nella proprietà.

Ma veniamo alla restituzione propriamente detta. Siccome è migliore la condizione del possidente, un ladro potrebbe dire, io, ora possiedo la cosa . . . Ma ciò che ha preso il ladro, non è un possesso nei suoi riguardi, ma un furto . . . E ciò che è furto resta sempre furto a meno che in questo frattempo che ha la refurtiva, cadesse in estrema necessità di quella roba: allora entra in possesso fino a che si è tolto dall'estrema necessità; la roba resta sua da consumare non da tenere. La cosa che ha rubato non è più rubata se placa la fame e ciò che l'ha messo in estrema necessità. Quindi, se al do non risponde un des, bisogna restituire. Non c'è il corrispondente dall'altro piatto della bilancia, quindi bisogna togliere l'altro peso per lasciare non nell'ingiusto la bilancia. Infatti perché la bilancia rimanga a folle sia col peso, sia senza peso, ci deve essere tra i due piatti una corrispondenza.

Ma la vendita, ossia vendo una mucca per del denaro, è una giustizia commutativa? Per sé dovrebbe essere mucca con mucca, pecora con pecora. Ma allora si cadrebbe in una specie di mutuo, benché questo non è che per la cosa da consumarsi, con l'obbligo della restituzione della stessa cosa e nella stessa misura. La vendita va più in là: è più larga negli oggetti: una mucca per due pecore, per tre capre, per esempio. Ed è più radicale nel contratto. Per la vendita si è ricorso a degli espedienti. La moneta o pecunia era il corrispondente di una mucca o pecora. Noi adesso porteremmo la fotografia di una mucca per far vedere com'è. Allora portavano la mucca o la pecora sul metallo: era la fotografia di allora . . . e poi più avanti fecero che il metallo valesse e fosse il corrispondente della mucca o della pecora in vendita. E poi la pecunia non è stata più attaccata alla res, ma è diventata un valore in sé. Sono i vari passaggi per arrivare al danaro. E' questione di intenderci: allora il do ut des non perde il suo nativo significato, tanto che, se ho rubato una mucca ed io non l'ho più, perché l'ho ammazzata, devo restituire con il corrispondente denaro. « Moneta » era una dea che soprassedeva e consacrava quel metallo, perché fosse giusto e sacro. I Romani pastori e contadini avevano preso la pecunia (da pecus) cosa sacra direi doppiamente: sacra perché era proprietà, e sacra perché l'esercizio del contadino per loro era sacro, ed avevano la dea Cerere e altri dei che presiedevano all'agricoltura e alla pastorizia. C'è un principio: « res clamat ad

dominum ». La proprietà grida al padrone. E' un'espressione di grande efficacia, è come un cane che ha perso il padrone e continua ad abbaiare perché lo senta e lo chiami. Così è della proprietà avulsa dal suo naturale possessore; se uno l'ha rubata, viene scoperto da quell'abbaiare. I Romani col sigillo arrivavano allo scoperto, e anche se non arrivavano, quel sigillo continuava a gridare la vera proprietà. Noi quando distruggiamo, consumiamo inutilmente una sostanza, una cosa, siamo obbligati a restituire a Dio Creatore? Sì, e no. Sì, in quanto se rubiamo al prossimo, rubiamo prima a Lui e ci addossiamo una colpa di sperperare e di insolvenza; no, in quanto il Creatore è su un altro piano. In altro senso noi cadremmo sotto un'altra giustizia, che è la nostra e non è la nostra. Lui anche come Creatore è Uno e Altero e non dualista. La cosa va più in là di una giustizia commutativa, aritmetica o architettonica come nella giustizia legale, o geometrica come nella giustizia distributiva. Qui c'è un abisso metafisico e di ordine. Per questo la colpa e la cosiddetta « restituzione » va computata con un altro metro. Noi l'abbiamo accennato nei principi della proprietà nell'altro capitolo. Ora lo richiamiamo per la parte lesiva della proprietà.

Concludendo. C'è l'obbligo della restituzione per qualsiasi cosa rubata. La vera obbligazione aritmetica della restituzione è solo e proprio della giustizia commutativa. Le altre due: il dovere del principe verso i singoli e dei singoli verso la comunità, appunto perché non aritmetica, ha un'obbligazione di un genere speciale. Un pane mangiato dal corpo come deve essere restituito psicologicamente al pane? E così si dica del corpo al pane. Il problema non è più aritmetico, ma proporzionale; e allora la cosa, essendo di due valori differenti, non può obbligare come se fossero uguali.

Abbiamo accennato alla sociabilità della proprietà. Per la Chiesa non è sacra, ma è naturale. Il Creatore è il naturale e universale padrone dell'universo. Ma Lui è Uno-altero, quindi non si sa come restituirgli, noi che siamo dualistici per essenza. Però ne sentiamo la responsabilità e restiamo debitori verso di Lui come nella natura. Se prendo e non do, rubo nella legge naturale, e verso il Creatore.

CAPITOLO XV.

IL CONTRATTO ESPRESSIONE DEL DUALISMO COSCIENTE NELL'UNO-ALTERO

Il concetto di proprietà e del proprio porta alla possibilità e realtà del contratto, che è una convenzione per la quale uno si obbliga a dare, a fare, o non dare o non fare una data cosa. L'obbligazione deve nascere non da fedeltà o religione, ma solo da giustizia, e da giustizia commutativa; le altre giustizie come abbiamo visto, proporzionali, non obbligano così in assoluto e con lo stesso genere di obbligazione. C'è poi il quasi contratto che nasce da un ufficio, quello del tutore che è obbligato per giustizia a procurare il bene del tutelato. Il contratto è un'azione su una cosa posseduta da uno legittimamente, e che può essere comprata da un altro che ha questa capacità, in generale e in particolare, su quella cosa. E' chiaro ciò che occorre per un contratto: i contraenti e la cosa oggetto del contratto. Per essere contraenti bisogna essere liberi, ed essere in condizione di contrarre, ossia bisogna aver l'età e la capacità di comprendere quello che si fa non in generale, ma per quella cosa. La cosa, ossia l'oggetto del contratto, deve essere capace di essere contrattata. Non può essere contrattata da privata una cosa pubblica, perchè supera le forze e poi è un impegno di altra natura; non una cosa sacra, perchè il sacro è così superiore da non poter esser messo né sul piano privato, né di cosa posseduta. Tanto è vero che il cosiddetto contratto di cosa sacra si chiama simonia. Il contratto ha in sé elementi essenziali ed elementi accidentali. Gli essenziali sono necessari per il contratto; se mancano è nullo il contratto. Gli accidentali non invalidano il contratto, a meno che il contraente si impegni come se fossero essenziali: la compera di un cavallo che deve essere baio, se è leggermente biondo rescinde il contratto. Il contratto è possibile solo in un mondo dualista cosciente. L'Uno-altero non è soggetto di contratto, e non può impegnarsi con un contratto. E con chi? E per che cosa? Non ha chi sta alla sua altezza. Lui, Uno-altero e gli altri dualistici. La cosa è sua, tutte le cose sono sue e sono sue non dualisticamente. Come Creatore e Uno-

altero non è possibile esprimere un contratto, perché il possesso del Creatore è di altra natura. E poi essendo il padrone di tutte le cose come Creatore non può accettare un rapporto da degli utenti. Quindi il contratto è solo del dualismo cosciente ed è su materia dualistica non cosciente. La compra e vendita degli schiavi non era per sé un vero contratto, anche se dalla antichità e povertà di coscienza e di sociabilità si è potuto crederlo contratto. Chi dicesse che è possibile questo contratto si sbaglierebbe, perché non si compera o si vende la libertà di uno. E uno che mi dicesse che lui o loro si impegnano sul corpo, rispondiamo che non si può rescindere un tutt'uno. Nei braccianti la cosa cambia aspetto. Come è nella parola, essi impegnano le braccia, e accettano loro personalmente: io ti do le braccia e tu mi dai il denaro da che sostentarmi.

Nel contratto ci dev'essere la persona libera, ossia capace del sì, e del no. Non di questo o di quello, ossia la libertà dei contrari. Io ti obbligo a scegliere bianco o nero. Questa non può essere libertà di contratto, ma tu sei libero di scegliere tra bianco e nero, qualora vogliamo impegnarci sul bianco o nero. Oppure noi siamo liberi di scegliere quello che vogliamo per imporci l'obbligazione di contratto. Siamo liberi di legarci. Non legati per legare di più. Bisogna che siamo liberi e restiamo liberi dopo il contratto, eccetto che in quella cosa che abbiamo contrattato. Non posso impegnare per sempre me stesso, quindi farmi schiavo per una cosa. L'impegnare se stesso per sempre non può essere che a titolo di religione. Ma allora sappiamo che non è più un contratto, ma un voto, oppure un'obbligazione per un ordine sacro. Il contratto è su una cosa libera posseduta da uno, fatto con persone libere. Il dualismo deve essere dello stesso genere e della stessa specie, vuoi nelle persone, vuoi nelle cose. Se io facessi un contratto con un principe, in quanto principe, non sarebbe valido: deve scendere lui sul piano del privato. Così non posso contrattare una pisside sacra, perché è sacra, con del denaro che è solo ordinario. Quindi un dualismo, e della stessa specie. Potrei fare un contratto con Dio? No, perché Lui è Uno-altero (molto più di principe) ed io sono dualistico. Quindi per il contratto ho impegnato la giustizia commutativa e solo quella, perché è l'unica che ha un'uguaglianza aritmetica. Il principe con la giustizia distributiva non può impegnarsi sotto forma di contratto. Né la giustizia legale né quella distributiva sono materia di contratto.

La stessa età può rescindere un contratto. Se io ho quarant'anni e tu ne hai dieci non siamo in parità. Fino a un certo punto. Se uno a dieci anni avesse la capacità sufficiente di essere libero, il contratto sarebbe valido. Per l'età entra la legge civile, ecclesiastica, a determinare in generale qual'è quella sufficiente. E anche qui è per mettere i contraenti nell'uguaglianza in tutto. Il Trino potrebbe fare un contratto, per esempio sulla creazione, dato che sono stati tutti e Tre Creatori? No, perché sono neces-

sitati e sono padroni in solido. Il Padre non può dire, questo pezzetto è mio, il Figlio non può dire quest'altro pezzetto è mio; né potrebbe dire io rinuncio il mio pezzetto, quando uno è Padre in solido. Non è un solido che può dividersi in parti, questo è del dualismo, non dell'Essenza Altera. Loro sono uguali, sono le Relazioni più uguali, ma sono troppo uguali per un contratto. Il contratto dev'essere un uguale da dualismo che non è mai veramente uguale, e per i contraenti, e per la cosa da contrattare. E anche nei riguardi della distinzione importantissima nel contratto, sono troppo distinte le Persone da noi; noi poi non siamo distinti, ma siamo diversi, perciò l'Altero non può fare contratto nel termine ad, tra Padre, Figlio, e Spirito Santo. E non possono fare il contratto per le cose create, perché tra le cose create e Loro, c'è un abisso. Loro sono Altero e le cose dualistiche.

Non mi preoccupo del modo, del tempo, delle circostanze del contratto: non è mio compito. Io mi preoccupo di esprimere la metafisica del contratto.

Negano il contratto tutti i monisti, i materialisti, gli idealisti e i comunisti. Il monista non può o non potrebbe far contratti che sono essenzialmente dualistici: così i comunisti in quanto hanno detto che la proprietà non esiste, ma è comunarda. La cosa comune non può essere venduta a un singolo, e da singoli. Nemmeno dal principe che rappresenta la comunità. E a chi deve venderla se è comune? Non ha in sé la possibilità di essere venduta. E quindi anche nel principe cessa la capacità di farlo.

Concludendo. Il contratto è possibile, perché esiste la proprietà. E per questo è privato. E' tra due parti, ed è su base aritmetica, quindi è solo quella che impegna la giustizia commutativa. Ciò che impegna la legale e la distributiva non è mai materia di contratto... e quindi se non c'è la materia, non sono possibili i contraenti. Deve essere tra due materie consimili e tra due contraenti consimili perché sia rispettata l'uguaglianza, dato che il problema aritmetico della giustizia commutativa è proprio sull'uguaglianza oltre che sul privato. Iddio è troppo uguale e troppo distinto per essere soggetto di contratto. E pur essendo Uno-altero non potrebbe impegnarsi a patteggiare come nel dualismo, il quale appunto perché due è libero; ciò che non può succedere in Dio che è di necessità Altero e anche come Creatore è di necessità, benché in altra maniera.

Quindi occorrono tre elementi per il contratto: il dualismo della materia contratta, il dualismo del contraente e il dualismo nella libertà... che in conclusione non ci può essere nell'Uno-altero.

Negano la possibilità di ogni contratto i comunisti, perché non accettano la proprietà privata, perché del comune non ci sono i contraenti. Così tutti i monisti come i materialisti e gli idealisti la negano, perché escludono il dualismo, essenziale per qualsiasi contratto.

CAPITOLO XVI.

IL MUTUO E IL COMMODATO: LA DUALITA' E L'ALTERITA'

La proprietà è privata, ma è anche sociale. Se uno dice che è solo privata sbaglia metafisicamente, in quanto tutto è dualistico e sbaglia anche socialmente in quanto il privato è anche sociale. Da questo concetto nasce il mutuo e il commodato.

Il mutuo è un contratto per il quale una parte si obbliga a dare l'uso di cose fungibili, commestibili e l'altra parte si obbliga a restituire nella stessa qualità e quantità.

Il commodato è un contratto per cui uno si obbliga a restituire una cosa, dopo l'uso, al proprietario.

Ho messo insieme i due contratti perché hanno lo stesso significato. Uno cosa è commestibile e non si può restituire che con uguale qualità e quantità, ma non è la stessa; col commodato restituisce la stessa cosa dopo l'uso, il quale per legge fisica usura la stessa cosa. Il mutuo obbliga; il commodato obbliga. Parlo di obbligazione antecedente. Il mutuante anche senza quel mutuato è obbligato in sé al mutuo? Sì, in quanto è la materia stessa, ossia la proprietà privata che ha in sé un'obbligazione sociale, non per questo o quello, ma in sé. E poi ce n'è un'altra, e questa è l'essenza del contratto: obbliga, chi riceve la cosa da mangiare o in prestito, a ritornarla. Sono contratti dove l'impegno è da una sola parte; però nel mutuo io posso guadagnare, in quanto ricevendo un quintale di frumento prestato un anno prima, quintale di frumento che a me non era né utile né necessario, avviene che me lo ritornano nel momento utile e necessario. Se fosse rimasto in granaio, il quintale sarebbe diventato novantotto chili o meno, mutuandolo resta un quintale; mentre nel commodato, il commodante ci perde sempre, perché la cosa dopo l'uso, è usurata. Non importa questo, giacché sia il mutuo come il commodato non sono per interesse, ma per la ragione che il privato

non può essere solo privato, dev'essere anche sociale. Quindi la proprietà privata è obbligata in sé al mutuo e al comodato; se la cosa è così, anche il possessore della cosa deve essere così. Però non è contratto: prima è una potenza al contratto, il contratto c'è solo quando si impegna a ritornare la cosa commestibile con altra della stessa specie e quantità, o a ritornare lo strumento usato. Ho detto ritornare e non restituire. Restituire è sempre l'atto di reintegrare un'azione ingiusta da ablazione, ritornare lascia il diritto com'era prima, non ha inficiato la proprietà. Naturalmente il mutuo dev'essere ritornato qualora non sia il mutuante in estrema necessità, perché allora entra un altro principio, che in estrema necessità tutto è comune. A proposito, faccio notare che è in virtù del comune che passa la proprietà dal possessore all'indigente. E' per questo principio che l'indigente usa della proprietà dell'altro, come indigente e non come vero possessore. Il sociale non può contraddire, essendo parte intrinseca della proprietà, al concetto di proprio. Fa solo un'eccezione ed è per salvare la nozione di « sociale » che è nella proprietà, salvando nello stesso tempo il proprio della proprietà. Del resto se io tolgo l'animalità all'uomo, togliendo il genere, tolgo ciò che è dell'intrinseca natura dell'uomo, come del resto togliendo a lui la specie, ossia la « razionalità ».

Continuando sull'argomento del mutuo, il mutuato non è obbligato a ritornare al mutuante lo strumento che è stato distrutto da un ciclone o da un terremoto, da forze superiori o fuori dalla capacità di conservazione del mutuato. Anche se nella zona o nella casa del mutuante non è avvenuto niente, in maniera che, se fosse rimasto fermo nella casa del padrone, lo strumento sarebbe rimasto integro.

E qui, è ancora per quel principio che il privato non può essere esclusivamente privato anche nell'essere soggetto a un danno o a una menomazione. Per esempio, l'usura sul mutuo che è un contratto più completo, c'è, ma è lecita. L'usura è una restrizione alla sociabilità privata nella proprietà? No, è semplicemente un preservare la proprietà da rischi. Come metto il sacco per portare e non far soffrire il frumento, così metto l'usura per proteggere di più la proprietà. C'è stato un tempo che l'usura era condannata dalla società cristiana. Infatti nel mutuo io non ci perdo, perché come abbiamo detto sopra, ricevendo un quintale dopo un anno, io ci guadagno. Ora, perché si dà l'usura estrinseca quando io sono ripagato da un'usura intrinseca come il deterioramento della cosa nel tempo? La questione è impegnativa e anche speciosa. Se le cose fossero davvero matematiche come vuole la giustizia commutativa, sarebbe da condannare l'usura; ma purtroppo c'è la parte fenomenica accanto al principio. Uno potrebbe non restituirmela, oppure prestarla a un altro con usura, oppure riceverla non più nella stessa specie o qualità. E' evidente che l'usura estrinseca non ha

una vera ragione metafisica, dato che l'usura intrinseca è già pagata nella restituzione della stessa qualità e quantità.

L'unico principio che potrebbe essere valido è questo: « *melius est conditio possidentis* ». Siccome io mutuante sono possidente, mi faccio pagare questa priorità . . . Non troverei altre ragioni che non siano pretesti. Col denaro è un'altra cosa. Il denaro non è una vera proprietà privata naturale, ma è un mezzo per dimostrare la proprietà privata e allora può cadere sotto altre conseguenze. Siccome il denaro è un giochetto umano, io posso sfruttare questo giochetto, ma non all'illecito e dinanzi a una necessità. Perché allora si diventa usurai: ma per il mutuo la cosa è differente. Direi che è più consono di far pagare il pedaggio al comodato, giacché è evidente che lo strumento mi torna sempre non uguale a quello che ho prestato. Iddio Creatore è Mutuante e Commodante? Direi che è meno e di più. Il nostro mutuo è frutto di sudori e di una nostra attività personale. Il mutuo che fa Iddio a noi è molto di più perché ci dà la cosa stessa, ed è di meno perché in quella cosa non c'è il sudore di una creatura. A meno che non impegniamo la Redenzione con Cristo, ché allora il Mutuante è completo, giacché in Cristo ci sono tutti i sudori dei singoli uomini. Con Dio Creatore il mutuo anche da parte del ritorno della cosa commestibile non esiste, e quando lo si fa nella varia liturgia anche pagana, non ha carattere di contratto, ma religioso, e allora si ritorna a Lui il diritto con delle primizie che una minima parte. Ciò conferma il dominio suo delle cose della natura e l'impegno di consacrare con la religione tutti i mutui degli uomini.

Nell'Uno-altero, nella sua vita intima, non resta che il mutuo vero. C'è un mutuo nelle Persone, ma non c'è la cosa che fa il mutuo . . . Sicché non è possibile: non si prestano. Le Persone sono realtà, mutue in sé come relazione. Il proprio, se non è se stesso, è una povertà. Iddio è se stesso e ha un proprio solo di se stesso e in se stesso. Tutto ciò che ci fa essere possessori è una povertà. Iddio Creatore è Uno-altero e quindi non è possessore del dualismo. Questo è nostro, Lui ha l'Uno-altero di Creatore.

Concludendo. Il mutuo e il comodato sono due contratti che nascono dal concetto della sociabilità della proprietà: propria-comune. Chi escludesse dalla proprietà in assoluto il mutuo, condannerebbe la proprietà a non esistere, perché le toglierebbe un elemento essenziale. Il mutuo ha in sé l'elemento intrinseco dell'usura, dacché ciò che è peribile mi viene restituito come se non lo fosse. L'altra usura estrinseca può essere accettata solo da questo principio: « è meglio la condizione del possidente ». L'usura del denaro invece trova la sua ragione in quanto il denaro è un escogitato dell'uomo e il denaro non è commestibile, quindi non è di prima necessità come il frumento. Infatti il denaro non cade sotto il mutuo, ma

il prestito: e questo ha i suoi rischi artificiali come quando l'uomo ingarbuglia. Il commodante è il più colpito in quanto la cosa ritornata è sempre peggiorata dopo l'uso. Ma si comoda in quanto lo strumento non solo è privato, ma è anche sociale.

Il mutuo che fa il Creatore alla creazione non è della stessa specie, soprattutto non è contratto. Lui è Uno-altero e noi dualistici. La cosa in noi dualistica, in Lui è sentita come una-altera. Cristo, in quanto uomo, la pienezza dell'uomo, può essere Mutuante per tutte le cose: in quanto Creatore, e in quanto nella Redenzione le ha sudate tutte con tutti i sudori di ogni uomo.

CAPITOLO XVII

IL CONSENSO NEL DUALISMO COSCIENTE E L'UNO-ALTERO

Il consenso è una necessità per rendere responsabile un pensiero o un atto. La responsabilità umana è solo nel consenso. Il quale, come vuole l'etimologia della parola, è sentire insieme. Siccome il consenso può esserci e non esserci, da questo esserci o non esserci nasce il dualismo. Ha due momenti: uno interno e l'altro esterno. Non ci può essere l'esterno senza l'interno. Come il consenso per due o più persone che vogliono arrivare a uno scopo comune. In qualsiasi contratto ci deve essere necessariamente il consenso.

Seconda la tradizione, in un contratto sono impegnati almeno due intelletti e due volontà. Se manca uno di questi non si può dire che sia valido l'atto, vuoi di un contratto comune, vuoi di un contratto sacro come il matrimonio. Anche qui c'è una distinzione: il contratto dei cristiani deve essere sacramentale; se non è sacramento non è neanche contratto. Il problema sta così. Abbiamo detto diverse volte che per il cristiano inserito nel Corpo della Chiesa non esiste più il selvatico solo, dacchè la pianta necessariamente è inserita. Non capisco perché quello dei pagani o infedeli sia solo contratto e non sacramento, se sono tutti costituiti o creati nell'ordine soprannaturale. E' di fede che Cristo è morto per tutti, ha redento tutti e ha portato la grazia a tutti. E allora perché non deve essere sacramento?

Uno può dirmi: lo debbo sapere. Se ogni atto nostro è nel soprannaturale, (non importa all'argomento se sia contro) perché allora ciò che si fa nella legge naturale non deve essere sentito dalla vita soprannaturale, se siamo innestati tutti in Cristo e quindi anche nella Chiesa? Quando sono in grazia, anche se dormo, cresco in grazia: eppure non lo so. Perché gli infedeli che non sanno, non debbono fruire del dono della Redenzione che lavora ex opere operato e che vale eccetto che in una posizione negativa che esclude l'atto? Per me non c'è che un contratto-sacramento. Uno

che mi obietta che il matrimonio è un sacramento sociale ed è un atto esterno che deve essere sanzionato dalla Chiesa, e che deve essere tra cristiani battezzati . . . allora perché c'è un battesimo di desiderio? Se desidero e voglio essere nella verità, è già battesimo di desiderio. Se dico, voglio che il matrimonio che consacra l'amore, sia il più perfetto che possa fare, perché non deve essere sacramento come il battesimo di desiderio? Non esiste più un atto naturale solo.

Ora, perché gli atti sacramentali, che sono gli atti più perfetti, debbono mancare nell'uomo che non sa questo bene, nel modo di amministrare questo sacramento particolare, quando invece vuol fermamente essere nel giusto e nel buono? Qui il Signore, che è morto per tutti, e la Chiesa che ha raccolto e sanzionato il Preziosissimo Sangue, perché non deve riceverlo nel suo seno? Se io non so di essere nel mondo, ma ci sono, nessuno mi può togliere dall'esserci con la scusa che non lo so. Può dirmi uno: un sacramento sociale come il matrimonio dev'essere volontario, con quel dato modo di procedere. Ma ciò non toglie la mia volontarietà di fare il matrimonio più perfetto, perché voglio che la consacrazione del mio amore sia la più perfetta. Qui non manca all'atto, né l'intelletto, né la volontà. Cristo si è impegnato per tutti coloro che vogliono, e quindi non manca l'elemento sostanziale. E' ben differente la posizione di un pazzo il quale non è capace di un atto volontario e intelligente. Ma il pagano può avere l'intelligenza e la volontà, ciò che è necessario per una creatura che senza volere è costituita in grazia per i meriti di Cristo che è morto per tutti.

Nella Chiesa e nel sacramento c'è un impegno singolare ma anche sacramentale, che ha un carattere universale. Mi domando, se il sacramento nei cristiani ha la capacità di dare il valore a un contratto naturale che è la promessa di due, perché non deve essere anche valevole l'atto contrario, ossia che un contratto quando ha i suoi requisiti di contratto a carattere matrimoniale non deve essere sacramento? Il sacramento toglie a certi individui la validità del contratto, e perché un contratto valido, dopo la premessa che abbiamo detto, non deve essere sacramento? Nel contratto naturale, cosiddetto naturale, ci sono tutti gli elementi che necessitano per il sacramento: la *traditio corporum*, la volontà di generare. Se un pagano pensa anche alla poligamia, questo non toglie la validità al matrimonio . . . così i giudei, che credono la liceità del ripudio, resta valido lo stesso il sacramento . . . e così tutti coloro che non conoscono gli impedimenti dirimenti. Invece è nullo, e come contratto, e quindi come sacramento se un pagano prende una donna non come moglie, ma come compagna.

Ritorniamo al consenso in generale. La morale ha, come conclusione di qualsiasi atto e pensiero, il consenso . . . E' proprio della natura della

creatura, del dualismo. Per un'azione di fuori ha bisogno di un impegno di dentro. Altrimenti l'atto resta esterno, non è vita. E' come se ci fosse un pane e non il consenso di mangiarlo. Quel pane non sarebbe mai inizio e conclusione di sostentamento e quindi di vita. Il dualismo deve concludere in sintesi e intrinsecamente. Il di fuori diventa di dentro per consenso. Se manca questo, non sarà mai un atto umano che è un atto vitale. In Dio, l'atto che lo fa essere Uno e Altero, quello è il vero atto vitale. Lui non ha un esterno e un interno. Ha solo l'Uno e l'Altero, l'Assoluto e il Relativo. Lui vuole se stesso come Uno e Trino per necessità. Non può volere un altro o un'altra alterità, perché cadrebbe tutto nell'assurdo. In Lui non c'è il dualismo che lo distingue essenzialmente da Lui e dalla cosa voluta, ma l'Alterità, la quale lascia una sola natura e sostanza. L'Uno acconsente nell'Altero, ma mai dualisticamente. Come Creatore non è dualistico anche se il frutto, che è la creazione, è dualistico. L'Uno « origina » l'Altero. Il Creatore « genera » il dualismo. Come l'Uno resta Uno, pur « originando » il Trino, così il Creatore resta Altero, pur creando il dualismo.

La vera giuridicità del dualismo la dà il consenso. Se non c'è il consenso, il dualismo resterà metafisico, cosmico, ma mai psicologico, e quindi giuridico. L'importanza del consenso è immensa. Nel mondo dell'Incarnato Verbo c'è il consenso per uscire ad extra (nel mondo) e c'è il consenso nella Persona per attirare tutto l'universo, e c'è il consenso nell'intelligenza umana, nella volontà di essere, per la Persona, consenzienti a portare l'universo dualistico in Lui Uno-altero. Cristo aveva in sé la pienezza di consenso appunto perché « homo plenus ». Quindi ha reso il dualismo universale cosciente, e l'ha portato nel tempo stesso, attraverso alla Persona, alla pienezza dell'Alterità. Se il consenso dell'uomo rimanesse solo dualistico, che terribile miseria nell'atto solo naturale! Non mi interessa di insistere sul difetto del consenso: e per difetto della ragione, della volontà e per errore della cosa. Noi facciamo della metafisica e vogliamo studiare « ex ratione boni, veri », e non « ex ratione peccati, mali ». Quest'ultimo è un incidente della moralità. D'altronde, detto ciò che è il consenso e ciò che non è, resta poi evidente quando si ha chiaro ciò che si vuole, e ciò che la cosa è nella sostanza e non in un accidente o altro.

Concludendo. Il consenso è una necessità per qualsiasi pensiero o atto nel dualismo cosciente. Senza questo non c'è l'azione umana. Un contratto è valido per il consenso. Il matrimonio nei cristiani è sentito come sacramento o non è nemmeno contratto; questo lo diciamo anche dei pagani i quali, quando vogliono un contratto naturale « vogliono » anche il sacramento, dato che Cristo ha preso tutto il selvatico della natura per inserirvi la sopranatura. Uno che ha il selvatico ha, per la natura stessa dell'innesto, anche il sopranaturale. Se non fosse così, col sacramento ci

avremmo perso, perché se un cristiano non volendo il sacramento non vuole implicitamente il contratto e non fa un contratto, perché un pagano che vuole il contratto non deve ricevere nello stesso tempo il sacramento, sapendo l'universalità della Redenzione di Cristo che ha sopranaturalizzato tutta la natura umana? Il consenso come è in noi, è un atto dualistico; inserito nella Persona di Cristo, in Lui, diventa Altero. Tutto il dualismo raccolto nella Sua natura umana, per l'intelligenza e volontà umana che era in Lui, è stato portato, per la Persona e nella Persona (gli atti sono della Persona), a concludere nell'Alterità: la più grande, eccelsa avventura del dualismo di consenso. Il Creatore acconsente alla creazione dualistica, ma non dualisticamente. Mentre Cristo come Persona è in Alterità, come uomo è nel dualismo; per questo Gesù è una creatura. La Persona « non » riesce a sfuggire il dualismo in Gesù, perché la conclusione segue la peggior parte. Però la Persona non muore nel composto, ma sale fino all'Alterità, e l'Alterità all'Uno.

Così l'universo delle coscienze, manifestate nel consenso dualistico, conclude, per la Persona, nel consenso necessario dell'Alterità.

CONCLUSIONE

Abbiamo cercato di impostare il problema morale su un piano assolutamente metafisico. *Ex ratione boni, et non mali. Ex ratione virtutis, et non ex ratione peccati.* Giacché il male non è una realtà, ma è una diminuzione del bene... e il meno venti non esiste, esiste invece l'ottanta al cento; il meno venti tra il centro e l'ottanta non esiste. Il principio morale « fa il bene e evita il male » è troppo generico nella parte positiva per essere un principio. Fa il bene: e che cos'è? Secondo i moralisti dovrebbe essere un assioma, quindi un'evidenza. Scarto subito l'idea che noi abbiamo e usufruiamo di assiomi. Come infatti ci può essere un assioma per un'intelligenza dualistica? Per una esistenza dualistica?

« Ama il bene », noi diciamo: ama l'Uno-Trino, l'Uno-altero. Questa è una posizione che non è un assioma, ma è un determinato preciso che evita l'assurdo. La nozione dell'Uno-Trino, studiato naturalmente, è l'unica posizione che ci fa evitare l'assurdo metafisico, e quindi anche l'assurdo morale. Noi dualisti perché dobbiamo amare l'Assoluto solo, che non può aver nessuna relazione, nemmeno di causa (allora addio assoluto)? Perché lo debbo ringraziare, se mi lascia nel tormento spaventoso del mio dualismo implacato? Giacché le apparenze di Parmenide, gli skanda di Budda (inganni), le contingenze di Aristotile e di tutti gli scolastici che sono rimasti nel solco del « filosofo », sono un'aberrazione prima di essere un assurdo. E lo stesso S. Tommaso ha giocato sull'assoluto di Dio, solo Assoluto in filosofia, e il contingente della creazione. Lui, per misericordia, attraverso alle cinque vie impropriamente dette sue, ha cercato di portare attraverso al principio « *omne quod movetur ab alio movetur* » (aristotelico anche questo), il secondo mosso al primo motore immoto facendo una relazione. Ossia rapportando un'essenza dualistica a un Assoluto. L'Assoluto solo non può accettare nessuna relazione, tanto meno dalle contingenze. Quindi si cade in un panteismo relativista, che è un altro assurdo. Perché debbo amare questo Dio, solo assoluto, che non fa altro che mettere il dualismo in contraddizione... ed è assurdo anche Lui? Amo

l'Uno-altero, questo sì, perché mi toglie da tutti gli assurdi, anche se non lo capisco; e come devo capirlo, se io sono dualistico e Lui è Uno-altero? Se lo comprendessi, cadrei in un altro assurdo. L'Uno-altero mi toglie dall'assurdo della mia contingenza e dell'intrasigente assoluto di Lui. Se dico Uno-altero, capisco la realtà in due momenti. L'Uno ha tre termini « ad » . . . senza aver l'« in ». Se ha l'« in » è una nostra relazione, la quale parte e non può partire che da due sostanze. Invece nell'Uno-altero non esiste al termine « ad » la sostanza, ma la relazione; e la conclusione del termine « ad » non è l'« in », ché, necessariamente, costringerebbe i tre « ad » ad essere tre sostanze, mentre in realtà « cadono » nell'Uno. Non sappiamo come e dove, giacché se lo sapessimo, saremmo Lui Uno-altero e non dualistici. Sappiamo che l'essenza della relazione non è la sostanza, ma un « accidens » e solo un « accidens » che non esiste in natura e nel dualismo. Se dico destra e sinistra metto due sostanze, e se dico destrità o sinistrità non faccio che una combinazione logica. La relazione dell'Uno non è né queste, né questa. Ma è la vera relazione. Anche qui andiamo per esclusione per evitare l'assurdo. La relatività dell'« ad » dice una certa « contingenza », si mette in una certa « contingenza » necessaria: per essere vita, movimento, è necessaria e ci vuole solo questa; quindi solo questa è « necessaria ». E poi mi fa capire il dualismo del creato, soprattutto l'Uno-altero come Creatore, il quale ad extra non può far se stesso e come Creatore è necessitato a creare, anche se il dualismo del creato, in quanto dualismo, non è necessario. Come può esprimere l'Altero nel di fuori? Non con un'Alterità, perché fuori di se stesso. Non facendo niente, come potrebbe essere Creatore? E allora? Non c'è che il dualismo, che è quello che è meno « lontano » dall'Alterità. La « specie di contingenza » della relatività dell'Altero è la vera contingenza del dualismo in noi. Se non ci fosse l'Alterità nell'Uno, non sarebbe possibile creare la contingenza del dualismo. Così è della moralità che è un'abitudine dell'atto umano alla norma di onestà. Non c'è in Dio; la moralità è sempre dualista, è un rapporto di due realtà: l'atto e l'onestà. Dio è l'Onestà, come è la bontà che scaturisce essenzialmente dall'Uno-altero. Dalla moralità nasce il lecito che non può raggiungere mai il cento che è Dio, il quale è fuori da ogni liceità il lecito non può scendere dal cinquanta +. La liceità è del dualismo. E' la possibilità che ha la creatura, che non è né assoluta né relativa, di muoversi su la colonna del lecito. Il probabilismo è il sistema conclusivo che ha la nota più umana della moralità. Se Iddio ha il certo, noi abbiamo la probabilità. Per Lui c'è l'infallibilità, per noi c'è la liceità. Il tutorismo, il sistema che vuole il massimo, è antiumano e ingiusto. Se io ho la possibilità morale di stare al cinquanta +, perché non debbo accettarlo, appunto perché un sistema rigoristico confonde l'ascesi con la liceità. E' importante questo. Abbiamo detto che il probabilismo è stato una vittoria di se-

coli contro il rigorismo assoluto o il meno rigorismo del probabiliorismo che sente dello stesso eccesso, anche se è meno del tutorismo; e così, benché molto meno, l'equiprobabilismo. Perché debbo stare a misurare con la bilancia della moralità, quando ho chiara una sentenza probabile, anche se è meno probabile di un'altra? Naturalmente è condannato il lassismo che porta il bersaglio sotto il cinquanta +. Siccome siamo sotto la gravitazione del dualismo, noi non possiamo avere il punto di mezzo, e tanto meno sotto: per questo puntiamo la nostra mira al cinquanta +. Se vogliamo l'ascesi, allora per il significato stesso della parola, dobbiamo tendere più in su. L'ascesi va dal cinquanta + fino al cento meno. Molti, e in tanti secoli, hanno confuso la morale con l'ascetica, la liceità con l'ascesi. Abbiamo seguito dal tempo degli apostoli storicamente questa avventura. Già Cristo l'aveva notata e marcata bene. A quel giovanetto ha detto dopo essersi consolato della sua moralità: « Se vuoi essere perfetto, ecc. ». Se c'è stata qualche confusione era per la novità della religione in un mondo paurosamente immorale. Se si fosse puntato subito al cinquanta +, nessuno ci sarebbe arrivato per il fenomeno della terribile gravitazione di quel momento storico. Il probabilismo è il vero padre della liceità. Arriva a cinquanta +, ed è qui la novità. Chi vuole non così, va contro la moralità; dato che « odiosa sunt restringenda »; in ascetica bisogna adattare il principio contrario. L'oggetto della Moralità è sempre l'Uno-altro come tensione e vittoria della gravitazione. Il fine è ancora l'Uno-altro come conclusione. Abbiamo accennato alle varie tradizionali posizioni della fonte della Moralità. E' evidente che l'Uno-altro l'abbiamo seguito nel dualismo creato cosciente con tutte le sfumature, richiami della contingenza dell'atto umano che è costituito nel sopranaturale, per non dire concreto, ma che però si manifesta solo con l'atto naturale. Ciò che è buono in natura, per l'elevazione, è buono anche nella soprannatura. Così dobbiamo studiare l'atto umano nel suo dualismo contingente per rapportarlo in ultimo all'Uno-altro di Dio. La natura per essere morale ha l'oggetto morale, e le circostanze che possono cambiare l'essenza dell'atto, e il fine per il quale si fa qualcosa. Io faccio l'elemosina, perché il dualismo soffre l'indigenza, se la faccio per un altro scopo non sono nell'intrinsecità del fine della cosa: e allora il naturale non può essere agganciato dal sopranaturale. Per esempio, se faccio l'elemosina solo per essere visto, faccio un'azione acerva, o meglio faccio un'azione che ha un corpo differente dalla testa, faccio un atto non morale. La gravità o meno della moralità, quella dipende da una esclusione formale di un'elemosina « qualora non sia visto ». Fare l'elemosina per essere visto escludendo in assoluto quello di sostenere l'indigenza, vuol dire decapitare l'azione del suo contenuto morale, che è appunto il rapporto onestà tra ciò che si fa e ciò che si pensa. E' naturale che una azione, che non impegniamo gravemente, bisogna non eccedere nella respon-

sabilità, in quanto l'uomo essendo dualista ha una gamma di gradi anche nella gravità. Se dalla virtù si andasse subito al peccato mortale, diremmo che l'uomo ha un dualismo esagerato senza sfumature. Per questo la Chiesa accetta nella morale il peccato veniale, il quale non essendo la perdita della grazia, non è male, ma è grazia lo stesso. Nel mondo del soprannaturale, come del naturale, o è grazia o è disgrazia. Così nella natura o l'atto è naturale o non è naturale: « de minimis non damnat aut judicat praetor ». Espressione consacrata dalla natura e quindi anche dalla soprannatura. Naturalmente per conseguire un fine ci vuole il volontario: è l'elemento fondamentale. Se io faccio l'elemosina per essere visto, ma la faccio involontariamente, se la volontà crede bene ciò che è male o viceversa, resta che bisogna guardare lo stato della volontà e la condizione in cui si trova. La volontà dell'Uno-altro è necessitata in sé. E in noi dualistica con una serie di sfumature di volontario, attuale, virtuale, abituale, interpretativa; in Dio Uno-altro è solo attuale. Quindi attuale e necessaria nell'Uno-altro. Contingente e direi non attuale nell'uomo. Anche la così detta attualità del volontario nell'uomo è un attuale dualistico, non c'è mai l'hic et nunc. Non c'è vera attualità dove c'è dualismo.

Dalla moralità nasce il merito. Nell'Uno-altro non esiste appunto perché non c'è la moralità, né la liceità, ma l'infallibilità. E questo anche nei riguardi del Creatore. Esiste invece in Cristo in quanto natura umana, e in quanto aveva in sé tutta la natura umana di tutti gli uomini. Abbiamo discusso sul merito de condigno et de congruo. Contro la tradizione abbiamo escluso de congruo, in quanto abbiamo fatto una distinzione di « de digno » in sé e « de condigno » partecipato. Cristo che ha la Persona divina che compie le azioni anche animali, è « de condigno » in sé. Noi in Lui riceviamo come una corrente dalla dinamo, e questa è « de condigno » partecipato. Se non fosse così le azioni nostre soprannaturali non sarebbero intrinseche e l'intrinsecità è proprio di chi fa l'azione. La estrinsecità è di chi viene imputato a quel merito come voleva Lutero. D'altronde non è possibile che un accidens (la vita soprannaturale, la grazia) sia in noi intrinseco in nature dualistiche senza avere il dramma della Persona che le porta all'Alterità. Allora in noi la Persona del Verbo, come merita in Cristo « de condigno » nella pienezza della sua umanità, così merita « de condigno » e stavolta partecipato il soprannaturale che viene continuamente in noi sostenuto e rinnovato. Mi pare che così sia messa in maggior valore l'intrinsecità del soprannaturale senza cadere in errore, giacché sappiamo bene che noi non possiamo niente nel nostro dualismo per tendere ed arrivare all'Uno-altro.

Nell'altro saggio abbiamo insistito su questo. Qui l'abbiamo accennato per mettere in maggior risalto l'intrinsecità del merito per la Persona Verbo. Credo anche qui che la morale non abbia impegnato la Per-

sona nel problema del merito, come non l'ha fatto negli altri problemi morali. Abbiamo toccato le virtù teotrinitarie, l'espressione è più esatta di teologici, e soprattutto è più comprensiva. La fede è una virtù teotrinitaria che ci fa credere non al dualismo, ma all'Uno-altero, mentre con la ragione non possiamo raggiungere che un dualismo dell'Uno-altero. Bisogna tener chiara questa posizione. Credo come è. E con la ragione penso come sono io. Se l'atto di fede è dualistico in me, non lo è mai nella sua conclusione. Perché debbo credere Dio dualisticamente, quando è giusto crederlo Uno-altero? Sarebbe ridicolo far differente. Purtroppo, è per la necessità della mia ragione veder dualisticamente ciò che è Uno-altero, però questo dualismo, benché non mi porti per necessità alla comprensione, fa in modo che eviti tutte le contraddizioni.

Con la speranza, seconda virtù teotrinitaria speriamo l'Uno-altero. Però abbiamo insistito e questo anche per la fede, che ogni azione che spera, se è lecita, tende all'Uno-altero. Se non fosse, ammetteremmo un abisso tra la natura e soprannatura nell'atto psicologico. Ciò non è vero. Tutte le speranze che non sono peccaminose, sono verso l'Uno-altero che è la conclusione di tutto ciò che dobbiamo sperare. Come un chilometro che faccio verso Milano (l'azione lontana dall'Uno-altero) anche se sono lontano è per arrivare a Milano.

Della carità che è la conclusiva delle virtù teotrinitarie, diciamo come S. Paolo che è quella che rimarrà. Mentre la fede è per chi non vede, e così la speranza: la carità è l'espressione conclusiva del dualismo all'Uno-altero.

L'amore umano è due che vuol far uno. E' due con due individui e due sostanze. Le sostanze si respingono; se ci fossero per assurdo due sostanze di Dio si annienterebbero. Per noi che siamo sostanze per modo di dire, due sostanze non sono né contraddittorie, né contrarie. Il contrario è solo nell'Alterità dell'Uno. Due sostanze che unendosi in uno strano modo che generano un'altra sostanza, è un modo di amore che farebbe paura se fosse a sè. Ma in fondo c'è l'altero-Uno. L'amore deve essere solo di relazione. Noi non abbiamo vere relazioni, giacché il nostro termine « ad », ha un termine « in ». Ciò che fa che le nostre relazioni siano sostanziali o logiche (destrità e sinistrità). Con l'alterità del Trino non c'è che l'« ad », al posto dell'« in » c'è l'Uno della sostanza. Tre relazioni: tre « ad » con una sola sostanza. Ciò fa l'amore dell'Uno-altero, il vero e unico amore. Con la carità noi arriviamo attraverso l'assunzione delle Persone all'altero-Uno, ossia arriviamo al vero amore. In fondo il nostro dualismo di struttura e di partenza conclude, per la Persone, all'Uno-altero. Lo Spirito Santo, la Spirazione passiva, è in fondo all'Altero. Dopo la Generazione del Padre nel Figlio che è attrazione, c'è una Repulsione delle due Persone. E' necessario per non identificare il Padre con il Figlio.

Queste due mutue opposizioni, dette spirazioni attive, spirano lo Spirito Santo. E qui c'è il Terzo che è l'essenza dell'amore.

Abbiamo toccato poi ciò che appartiene al dualismo cosciente; la proprietà, la quale è propria, quindi privata per natura, ma anche sociale contro i deterministi, i comunisti e i liberali: per gli uni non c'è che la comunità, per gli altri non c'è che il proprio; noi abbiamo detto che la proprietà è, e privata, e comune. Che la proprietà diventa comune in estrema necessità, che obbliga in estrema necessità, e non la fa più propria in maniera che, colui che la tiene, diventa ladro. Iddio non ha che il proprio delle relazioni. La proprietà nel Creatore non è dualistica, ma proprio di Uno-altero. La restituzione dell'ablato, non toccato dall'estrema necessità, è una necessità per l'equilibrio; c'è il principio del proprio espresso dalla frase: » *melius est conditio possidentis* »: perché debbo togliere se è suo quando io non rappresento il comune?

Il mutuo e il comodato entrano nel concetto accennato prima della proprietà essenzialmente propria e comune. Senza questa espressione avremmo un momento che il proprio resterebbe solo proprio; essere comune solo in estrema necessità non compie il significato del comune. Anche nei piccoli bisogni il proprio si fa sociale nel mutuo e comodato.

Concludendo: diciamo che il buono per noi non è una parola generica, come fare il bene moralmente. Per questo diciamo: l'Uno-altero è il buono. Essere portati attraverso il nostro consenso all'Uno-altero è il principio e la conclusione di tutto il mondo morale, come nell'Uno e Altero c'è la conclusione di tutto il mondo metafisico.

INDICE

INTRODUZIONE	Pag. 5
1 - Il dualismo e la legge. L'Uno-altero e la necessità »	13
2 - Il principio della moralità. L'Uno-altero e il dualismo »	19
3 - La coscienza del dualismo e l'Uno-altero »	23
4 - Il probabilismo: l'imperfezione del dualismo cosciente e la perfe- zione dell'Uno-altero »	30
5 - L'Uno-altero e la moralità della creatura cosciente »	36
6 - Il volontario del dualismo cosciente e l'Uno-altero »	40
7 - Il dualismo cosciente nel merito e l'Uno-altero »	48
8 - La conquista storica del lecito e dell'ascetico »	54
9 - La fede dell'Uno-altero nel dualismo cosciente »	58
10 - La speranza dell'Uno-altero nel dualismo cosciente »	65
11 - La carità dell'Uno-altero nel dualismo cosciente »	67
12 - Il privilegio per il dualismo nell'Uno-altero »	74
13 - La proprietà nel dualismo cosciente rapportata all'Uno-altero »	78
14 - La lesione del diritto di proprietà e la restitutio ad integrum per l'Uno-altero »	81
15 - Il contratto espressione del dualismo cosciente nell'Uno-altero »	85
16 - Il mutuo e il commodato: la dualità e l'alterità »	88
17 - Il consenso nel dualismo cosciente e l'Uno-altero »	92
CONCLUSIONE	» 96

1967
ARTEGRAFICA SILVA
PARMA

