

Pars Prima Secundae Rerum Conspectus

Pars Prima Secundae Quaestio 000	Prologo.
Pars Prima Secundae Quaestio 001	Il fine ultimo dell'uomo
Pars Prima Secundae Quaestio 002	L'oggetto della beatitudine o felicità umana
Pars Prima Secundae Quaestio 003	Che cosa sia la beatitudine
Pars Prima Secundae Quaestio 004	Requisiti della beatitudine
Pars Prima Secundae Quaestio 005	Il conseguimento della beatitudine
Pars Prima Secundae Quaestio 006	Volontarietà e involontarietà degli atti
Pars Prima Secundae Quaestio 007	Le circostanze degli atti umani
Pars Prima Secundae Quaestio 008	La volizione. L'oggetto della volizione
Pars Prima Secundae Quaestio 009	Le cause moventi della volontà
Pars Prima Secundae Quaestio 010	Come la volontà subisce la mozione
Pars Prima Secundae Quaestio 011	La fruizione
Pars Prima Secundae Quaestio 012	L'intenzione
Pars Prima Secundae Quaestio 013	L'elezione
Pars Prima Secundae Quaestio 014	Il consiglio
Pars Prima Secundae Quaestio 015	Il consenso
Pars Prima Secundae Quaestio 016	L'uso
Pars Prima Secundae Quaestio 017	Gli atti comandati dalla volontà
Pars Prima Secundae Quaestio 018	Bontà e malizia degli atti umani in generale
Pars Prima Secundae Quaestio 019	Bontà e malizia dell'atto interno della volontà
Pars Prima Secundae Quaestio 020	Bontà e malizia degli atti umani esterni
Pars Prima Secundae Quaestio 021	Le conseguenze degli atti umani in rapporto alla loro bontà o malizia
Pars Prima Secundae Quaestio 022	La sede delle passioni
Pars Prima Secundae Quaestio 023	Le differenze delle passioni
Pars Prima Secundae Quaestio 024	Bontà e malizia delle passioni
Pars Prima Secundae Quaestio 025	Rapporti reciproci delle passioni
Pars Prima Secundae Quaestio 026	L'amore
Pars Prima Secundae Quaestio 027	La causa dell'amore
Pars Prima Secundae Quaestio 028	Gli effetti dell'amore
Pars Prima Secundae Quaestio 029	L'odio
Pars Prima Secundae Quaestio 030	Il desiderio, o concupiscenza
Pars Prima Secundae Quaestio 031	Il piacere
Pars Prima Secundae Quaestio 032	Le cause del piacere

Pars Prima Secundae Quaestio 033	Gli effetti del piacere
Pars Prima Secundae Quaestio 034	Bontà e malizia dei piaceri
Pars Prima Secundae Quaestio 035	Il dolore, o tristezza
Pars Prima Secundae Quaestio 036	Le cause della tristezza o dolore
Pars Prima Secundae Quaestio 037	Gli effetti del dolore o tristezza
Pars Prima Secundae Quaestio 038	Rimedi della tristezza o dolore
Pars Prima Secundae Quaestio 039	Bontà e malizia della tristezza o dolore
Pars Prima Secundae Quaestio 040	Speranza e disperazione
Pars Prima Secundae Quaestio 041	Il timore
Pars Prima Secundae Quaestio 042	L'oggetto del timore
Pars Prima Secundae Quaestio 043	Le cause del timore
Pars Prima Secundae Quaestio 044	Gli effetti del timore
Pars Prima Secundae Quaestio 045	L'audacia
Pars Prima Secundae Quaestio 046	L'ira
Pars Prima Secundae Quaestio 047	Le cause dell'ira
Pars Prima Secundae Quaestio 048	Gli effetti dell'ira
Pars Prima Secundae Quaestio 049	La natura degli abiti
Pars Prima Secundae Quaestio 050	La sede degli abiti
Pars Prima Secundae Quaestio 051	Genesi o formazione degli abiti
Pars Prima Secundae Quaestio 052	Sviluppo degli abiti
Pars Prima Secundae Quaestio 053	Dissoluzione e decadimento degli abiti
Pars Prima Secundae Quaestio 054	Distinzione degli abiti
Pars Prima Secundae Quaestio 055	La virtù nella sua essenza
Pars Prima Secundae Quaestio 056	La sede delle virtù
Pars Prima Secundae Quaestio 057	Le virtù intellettuali
Pars Prima Secundae Quaestio 058	Distinzione delle virtù morali da quelle intellettuali
Pars Prima Secundae Quaestio 059	Rapporti tra le virtù morali e le passioni
Pars Prima Secundae Quaestio 060	Distinzione delle virtù morali tra loro
Pars Prima Secundae Quaestio 061	Le virtù cardinali
Pars Prima Secundae Quaestio 062	Le virtù teologali
Pars Prima Secundae Quaestio 063	Le cause delle virtù
Pars Prima Secundae Quaestio 064	Il giusto mezzo delle virtù
Pars Prima Secundae Quaestio 065	La connessione delle virtù
Pars Prima Secundae Quaestio 066	Uguaglianza delle virtù
Pars Prima Secundae Quaestio 067	La permanenza delle virtù dopo questa vita

Pars Prima Secundae Quaestio 068	I doni dello Spirito Santo
Pars Prima Secundae Quaestio 069	Le beatitudini
Pars Prima Secundae Quaestio 070	I frutti dello Spirito Santo
Pars Prima Secundae Quaestio 071	Vizi e peccati in se stessi
Pars Prima Secundae Quaestio 072	La distinzione dei peccati
Pars Prima Secundae Quaestio 073	Confronto reciproco dei peccati
Pars Prima Secundae Quaestio 074	La sede del peccato
Pars Prima Secundae Quaestio 075	Le cause del peccato in generale
Pars Prima Secundae Quaestio 076	L'ignoranza come causa del peccato
Pars Prima Secundae Quaestio 077	Le passioni come causa del peccato
Pars Prima Secundae Quaestio 078	La malizia come causa del peccato
Pars Prima Secundae Quaestio 079	Dio come causa del peccato
Pars Prima Secundae Quaestio 080	Il demonio come causa del peccato
Pars Prima Secundae Quaestio 081	L'uomo come causa del peccato. Trasmissione del peccato originale
Pars Prima Secundae Quaestio 082	Natura del peccato originale
Pars Prima Secundae Quaestio 083	La sede del peccato originale
Pars Prima Secundae Quaestio 084	Il peccato come causa di altri peccati
Pars Prima Secundae Quaestio 085	Gli effetti del peccato. La corruzione dei beni di natura
Pars Prima Secundae Quaestio 086	La macchia del peccato
Pars Prima Secundae Quaestio 087	Il reato, o obbligazione alla pena
Pars Prima Secundae Quaestio 088	Confronto tra peccato veniale e peccato mortale
Pars Prima Secundae Quaestio 089	Il peccato veniale
Pars Prima Secundae Quaestio 090	Costitutivi essenziali della legge
Pars Prima Secundae Quaestio 091	Le divisioni della legge
Pars Prima Secundae Quaestio 092	Gli effetti della legge
Pars Prima Secundae Quaestio 093	La legge eterna
Pars Prima Secundae Quaestio 094	La legge naturale
Pars Prima Secundae Quaestio 095	La legge umana
Pars Prima Secundae Quaestio 096	Il potere della legge umana
Pars Prima Secundae Quaestio 097	Mutazione delle leggi
Pars Prima Secundae Quaestio 098	La legge antica
Pars Prima Secundae Quaestio 099	I precetti dell'antica legge
Pars Prima Secundae Quaestio 100	I precetti morali
Pars Prima Secundae Quaestio 101	I precetti cerimoniali
Pars Prima Secundae Quaestio 102	Le cause dei precetti cerimoniali

<u>Pars Prima Secundae Quaestio 103</u>	La durata dei precetti cerimoniali
<u>Pars Prima Secundae Quaestio 104</u>	I precetti giudiziali
<u>Pars Prima Secundae Quaestio 105</u>	I motivi dei precetti giudiziali
<u>Pars Prima Secundae Quaestio 106</u>	La legge evangelica, o legge nuova
<u>Pars Prima Secundae Quaestio 107</u>	Confronto tra la legge nuova e l'antica
<u>Pars Prima Secundae Quaestio 108</u>	Il contenuto della nuova legge
<u>Pars Prima Secundae Quaestio 109</u>	Necessità della grazia
<u>Pars Prima Secundae Quaestio 110</u>	La grazia di Dio nella sua essenza
<u>Pars Prima Secundae Quaestio 111</u>	Le divisioni della grazia
<u>Pars Prima Secundae Quaestio 112</u>	La causa della grazia
<u>Pars Prima Secundae Quaestio 113</u>	Gli effetti della grazia. La giustificazione del peccatore
<u>Pars Prima Secundae Quaestio 114</u>	Il merito

Pars Prima Secundae Quaestio 000

Prologo

Prologo

Come insegna il Damasceno, si dice che l'uomo è stato creato a immagine di Dio, in quanto l'immagine sta a indicare "un essere dotato d'intelligenza, di libero arbitrio, e di dominio sui propri atti"; perciò, dopo di aver parlato dell'esemplare, cioè di Dio e di quanto è derivato dalla divina potenza conforme al divino volere, rimane da trattare della sua immagine, cioè dell'uomo, in quanto questi è principio delle proprie azioni, in forza del libero arbitrio e del dominio che ha su di esse.

Pars Prima Secundae Quaestio 001

Questione 1

Questione 1

Il fine ultimo dell'uomo

La prima cosa da considerare sull'argomento è il fine ultimo della vita umana, la seconda saranno i mezzi che permettono all'uomo di raggiungerlo: infatti dal fine dipende la natura di quanto al fine è ordinato. E, una volta ammesso che la beatitudine è il fine della vita umana, prima di tutto bisogna trattare dell'ultimo fine in generale, quindi della beatitudine.

Sul primo argomento si pongono otto quesiti: 1. Se appartenga all'uomo agire per un fine; 2. Se questo sia proprietà della natura ragionevole; 3. Se gli atti umani siano specificati dal fine; 4. Se esista un fine ultimo della vita umana; 5. Se un uomo possa avere più fini ultimi; 6. Se l'uomo ordini tutto al fine ultimo; 7. Se sia identico il fine ultimo per tutti gli uomini; 8. Se questo fine sia comune anche alle altre creature.

ARTICOLO 1

Se appartenga all'uomo agire per un fine

SEMBRA che all'uomo non appartenga agire per un fine. Infatti:

1. La causa per sua natura dice priorità. Il fine, al contrario, dice termine ultimo. Perciò il fine non ha ragione di causa. L'uomo invece agisce per quanto è causa dell'azione, infatti la preposizione per sta a indicare un rapporto causale. Dunque all'uomo non appartiene agire per un fine.
2. Ciò che costituisce il fine ultimo non è ordinato a un fine. Ma in certi casi le azioni stesse costituiscono l'ultimo fine, come il Filosofo dimostra. Dunque l'uomo non sempre agisce per un fine.
3. L'uomo agisce per un fine quando delibera. Ora, l'uomo spesso agisce senza deliberazione alcuna, e talora perfino senza pensarci affatto; come quando muove il piede o la mano, oppure si gratta la barba, pensando ad altro. Dunque non sempre l'uomo agisce per un fine.

IN CONTRARIO: Le cose appartenenti a un dato genere derivano tutte dal principio di esso. Ma il fine è il principio dell'agire umano, come il Filosofo dimostra. Dunque le azioni dell'uomo sono compiute tutte per un fine.

RISPONDO: Tra le azioni che l'uomo compie, sono dette umane in senso stretto soltanto quelle compiute dall'uomo in quanto uomo. Ora, l'uomo si distingue dalle altre creature, non ragionevoli, perché padrone dei propri atti. Perciò in senso stretto si dicono umane le sole azioni di cui l'uomo ha la padronanza. D'altra parte l'uomo è padrone dei suoi atti mediante la ragione e la volontà: difatti è stato scritto che il libero arbitrio è "una facoltà della volontà e della ragione". E quindi propriamente sono denominate umane le azioni che derivano dalla deliberata volontà. Le altre azioni, che all'uomo vanno attribuite, potranno chiamarsi azioni dell'uomo, ma non azioni umane in senso proprio, non appartenendo esse all'uomo in quanto uomo. Ora, tutti gli atti, che procedono da una data facoltà, ne derivano secondo la ragione formale dell'oggetto di essa. Ma oggetto della volontà è il fine e il bene. Dunque tutte le azioni umane saranno necessariamente per un fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il fine, pur essendo l'ultima cosa in ordine di esecuzione, è tuttavia la prima nell'intenzione dell'agente. Ed è così che possiede la ragione di causa.
2. Un'azione umana, per essere l'ultimo fine, è necessario che sia volontaria: altrimenti non sarebbe azione umana, come si è detto. E un'azione può essere volontaria in due modi: primo, perché comandata dalla volontà, p. es., camminare o parlare; secondo, perché emessa dalla volontà, come il volere stesso. Ora, è impossibile che l'atto stesso emesso dalla volontà sia l'ultimo fine. Infatti il fine è oggetto della volontà, come il colore è oggetto della vista; e come è impossibile che il primo oggetto visivo sia il vedere medesimo, poiché ogni atto visivo è visione di un oggetto visibile; così è assurdo che il primo oggetto appetibile, ossia il fine, sia il volere medesimo. Rimane dunque che un'azione umana, per essere l'ultimo fine, deve essere comandata dalla volontà. Ma in tal caso l'azione dell'uomo, almeno per la volizione che la riguarda, è per un fine. Dunque è vero che l'uomo, qualunque azione compia, agisce sempre per un fine. Anche nel compiere l'azione che si identifica con l'ultimo fine.
3. Le azioni indicate non sono propriamente azioni umane: poiché non procedono da una deliberazione della ragione, la quale è il vero principio degli atti umani. E quindi esse hanno un fine in rapporto all'immaginativa, ma non un fine prestabilito dalla ragione.

ARTICOLO 2

Se agire per un fine sia proprietà esclusiva della natura ragionevole

SEMBRA che agire per un fine sia proprietà esclusiva della natura ragionevole. Infatti:

1. L'uomo, il quale certamente agisce per un fine, non agisce mai per un fine che non conosce. Ora, molti sono gli esseri che non conoscono il fine: o perché privi affatto di cognizione, come le creature insensibili, o perché non capiscono il rapporto di finalità, come gli animali bruti. Dunque è proprietà esclusiva della natura ragionevole agire per un fine.
2. Agire per un fine significa indirizzare verso il fine la propria azione. Dunque non compete ad esseri privi di ragione.
3. Il fine, come il bene, è oggetto della volontà. Ma, al dire di Aristotele, "la volontà ha sede nella ragione". Perciò agire per un fine spetta soltanto alla natura ragionevole.

IN CONTRARIO: Aristotele insegna, che "non l'intelletto soltanto, ma anche la natura agisce per un fine".

RISPONDO: È necessario che tutti gli agenti agiscano per un fine. Infatti in una serie di cause ordinate tra loro, non si può eliminare la prima, senza eliminare anche le altre. Ma la prima delle cause è la causa finale. E lo dimostra il fatto che la materia non raggiunge la forma, senza la mozione della causa agente: poiché nessuna cosa può passare da se stessa dalla potenza all'atto. Ma la causa agente non muove senza mirare al fine. Infatti, se l'agente non fosse determinato a un dato effetto, non verrebbe mai a compiere una cosa piuttosto che un'altra: e quindi, perché produca un dato effetto è necessario che venga determinato a una cosa definita, la quale acquista così la ragione di fine. Ora, questa determinazione, che nell'essere ragionevole è dovuta all'appetito intellettuale, detto volontà, negli altri esseri viene prodotta dall'inclinazione naturale, chiamata appunto appetito naturale.

Tuttavia dobbiamo ricordare che un essere può tendere verso il fine, con la propria operazione, o moto, in due maniere: primo, muovendo se stesso verso il fine, come fa l'uomo; secondo, facendosi muovere da altri verso il fine, come la freccia che tende a un fine determinato perché mossa dall'arciere, il quale ne indirizza l'operazione verso il bersaglio. Gli esseri, dunque, dotati di ragione muovono se stessi al raggiungimento del fine; perché sono padroni dei propri atti mediante il libero arbitrio, che è "una facoltà della volontà e della ragione". Gli esseri invece privi di ragione tendono al fine in forza di un'inclinazione naturale, come sospinti da altri e non da se stessi: e questo perché non conoscono la finalità delle cose, e quindi non possono ordinare nulla verso il fine, ma vengono ordinati da altri al raggiungimento del fine. Abbiamo infatti già spiegato che tutta la natura priva di ragione va considerata in rapporto a Dio come uno strumento rispetto all'agente principale. E quindi è proprio della natura ragionevole tendere al fine muovendo e guidando se stessa al raggiungimento di esso; mentre la natura priva di ragione ha il compito di raggiungere il fine, o conosciuto, nel caso degli animali bruti, o non conosciuto, nel caso degli esseri assolutamente privi di cognizione, facendosi condurre e guidare da altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando l'uomo agisce direttamente per il fine, certamente conosce il fine; ma quando egli viene sospinto e guidato da altri, come quando agisce sotto l'altrui comando, o si sposta perché urtato da un altro, non è necessario che conosca il fine. E così avviene per gli esseri irragionevoli.
2. Ordinare o indirizzare al fine spetta a chi può muovere se stesso verso il fine. A chi invece è portato da altri al raggiungimento del fine, spetta di essere ordinato al fine da altri. E questo può capitare anche alla natura priva di ragione, però mediante un essere dotato di ragione.
3. Oggetto della volontà è il fine, o il bene nella sua universalità. Cosicché non può esserci volontà negli esseri privi di ragione e d'intelligenza, non avendo essi la capacità di apprendere l'universale: ma in essi esiste l'appetito naturale o quello sensitivo, determinati a dei beni particolari. Ora, è evidente che le cause particolari sono mosse da quelle universali: il reggitore di uno stato, p. es., che mira al bene comune, muove col suo comando tutti gli uffici particolari della città. È necessario quindi che tutti gli esseri privi di ragione siano mossi al conseguimento dei fini particolari da una volontà intelligente, che ha di mira il bene universale, e cioè dalla volontà divina.

ARTICOLO 3

Se gli atti umani ricevano dal fine la loro specificazione

SEMBRA che gli atti umani non ricevano dal fine la loro specificazione. Infatti:

1. Il fine è una causa estrinseca. Ma tutte le cose ricevono la loro specie da un principio intrinseco. Dunque gli atti umani non la ricevono dal fine.
2. Ciò che dà la specie deve avere una priorità. Il fine invece viene dopo in ordine ontologico. Dunque l'atto umano non può ricevere la specie dal fine.

3. La medesima cosa non può avere che una specie. Ora, può capitare che il medesimo atto venga ordinato a diversi fini. Dunque il fine non può determinare la specie degli atti umani.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive: "Le nostre opere sono colpevoli o lodevoli, secondo che è colpevole o lodevole il loro fine".

RISPONDO: Ogni cosa deriva la sua specie dall'atto e non dalla potenza: difatti gli esseri composti di materia e forma raggiungono la specie mediante le loro forme. Lo stesso vale per il moto in senso stretto. Poiché l'azione e la passione, in cui il moto si distingue, derivano la loro specie dall'atto: e cioè, l'azione dall'atto che è il principio operativo, la passione dall'atto che è il termine del moto. Difatti il riscaldamento all'attivo non è che il moto derivante dal calore, e il riscaldamento al passivo non è che il moto verso il calore: e la definizione non fa che esprimere la natura della specie.

Ora, gli atti umani considerati in tutte e due le maniere, o come azioni, o come passioni, ricevono dal fine la loro specie. Realmente gli atti umani si possono considerare in tutte e due le maniere: poiché l'uomo muove se stesso e da se stesso è mosso. Abbiamo spiegato che gli atti si dicono umani in quanto procedono da deliberata volontà. Oggetto poi della volontà è il bene, e il fine. È perciò evidente che il fine costituisce il principio degli atti umani in quanto umani. Così pure ne costituisce il termine: infatti l'atto umano ha il suo termine in quello che la volontà persegue come suo fine; del resto anche nella generazione naturale la forma del generato diviene identica alla forma del generante. E dal momento che, al dire di S. Ambrogio, "umani sono propriamente i costumi", particolarmente dal fine ricevono la loro specie le azioni morali: infatti atti umani e atti morali sono la stessa cosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il fine non è qualche cosa di totalmente estrinseco all'atto: poiché ha con esso relazione di principio e di termine; ed è proprio dell'atto come tale derivare da un principio in quanto azione, e tendere a un termine come passione.

2. Abbiamo già spiegato che il fine appartiene alla volontà in quanto è prima nell'intenzione. E proprio in tal modo esso specifica le azioni umane o morali.

3. Un atto, numericamente identico in quanto promana in concreto da un agente, è sempre ordinato a un unico fine prossimo, dal quale riceve la specie: ma può essere ordinato a più fini remoti, dei quali l'uno sia fine dell'altro. - È possibile invece che un atto, identico nella sua specie fisica, sia ordinato a fini diversi nell'ordine volitivo: l'uccisione di un uomo, p. es., che fisicamente è sempre di una medesima specie, può essere ordinata sia all'esecuzione della giustizia che all'appagamento dell'ira. E si avranno allora atti specificamente diversi nell'ordine morale: poiché nel primo caso si avrà un atto di virtù, e nel secondo un atto peccaminoso. Il moto, infatti, non riceve la specie da un termine accidentale, ma solo da un termine appropriato. Ora, i fini morali sono accidentali per le cose fisiche; e al contrario la finalità di ordine fisico è accidentale nell'ordine morale. Niente perciò impedisce che atti specificamente identici nell'ordine fisico, siano diversi nell'ordine morale, e viceversa.

ARTICOLO 4

Se esista un fine ultimo della vita umana

SEMBRA che non esista un fine ultimo della vita umana, ma piuttosto una serie indefinita di fini. Infatti:

1. Il bene è per natura ordinato a diffondersi, come Dionigi dimostra. Ma se quanto procede dal bene, è bene esso stesso, è necessario che codesto bene diffonda altro bene: e così la promanazione del bene è senza limiti. Ora, il bene ha ragione di fine. Quindi tra i fini c'è un procedimento all'infinito.

2. Le entità dipendenti dalla ragione possono moltiplicarsi all'infinito: difatti le quantità matematiche possono crescere senza limiti. E le specie dei numeri sono anch'esse infinite, poiché, posto qualsiasi numero, la ragione può sempre escogitarne uno più grande. Ma il desiderio del fine dipende dalla ragione. Perciò anche nei fini si procede all'infinito.

3. Il bene, o fine, è oggetto della volontà. Ma la volontà può riflettere su se stessa infinite volte: posso cioè volere qualche cosa, e quindi volere di volerla, e così all'infinito. Dunque si ha un processo all'infinito nei fini del volere, e si esclude l'esistenza di un ultimo fine della volontà umana.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "distruggono l'essenza del bene, coloro che lo riducono a un processo indefinito". Ma il bene è precisamente quello che ha ragione di fine. Dunque il processo all'infinito è contro la ragione di fine. È perciò necessario ammettere un ultimo fine.

RISPONDO: È da escludersi sotto tutti gli aspetti un vero processo all'infinito tra i fini. Poiché in ogni serie di cose ordinate tra loro, avviene necessariamente che tolta la prima vengano a cessare anche le altre connesse con quella. Il Filosofo infatti dimostra che è impossibile procedere all'infinito tra le cause del moto, poiché se non esistesse un primo motore, gli altri non potrebbero muovere, derivando essi il loro moto da quel primo motore. Ora, tra i fini esistono due tipi di ordine, e cioè l'ordine di intenzione e l'ordine di esecuzione: e in tutti e due deve esistere un primo. Quello che è primo nell'ordine di intenzione costituisce come il principio motore degli appetiti: perciò, eliminato il principio, l'appetito rimane inerte. Principio invece in

ordine di esecuzione è il primo passo che uno compie nell'operare: cosicché, eliminando questo, nessuno comincerebbe mai un'operazione. Principio in ordine di intenzione è il fine ultimo; principio in ordine di esecuzione è il primo dei mezzi necessari al raggiungimento del fine. Perciò da nessuna delle due parti è possibile procedere all'infinito: poiché senza ultimo fine non ci sarebbe appetizione alcuna, nessuna azione avrebbe un termine, e l'intenzione dell'agente non sarebbe mai soddisfatta; senza un primo nell'ordine esecutivo nessuno comincerebbe mai ad operare, e il consiglio, o deliberazione, nella scelta dei mezzi sarebbe interminabile.

Le cose invece, che non hanno un ordine essenziale tra loro, ma solo un ordine per accidens, possono avere una (certa) infinità: difatti le cause per accidens sono indeterminate. E in questo senso può esserci un'infinità per accidens sia nei fini che nei mezzi preordinati al fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. È insita nella ragione di bene l'emanazione di qualche cosa da esso, non già l'emanazione di esso da un altro bene. Quindi, avendo il bene ragione di fine, ed essendo il primo bene l'ultimo fine, la ragione invocata non dimostra che non esiste un ultimo fine; ma che, stabilito un fine ultimo, si potrebbe avere un processo all'infinito in ordine discendente, una infinità di mezzi ordinati al fine. Si arriverebbe a questo, se si considerasse la sola potenza del bene supremo, che è infinita. Ma siccome il bene supremo si effonde seguendo l'intelligenza, la quale influisce sugli effetti secondo forme determinate, il fluire dei vari beni dal bene supremo, dal quale gli altri beni partecipano l'attitudine a diffondersi, segue una maniera determinata. Perciò l'attitudine dei beni ad effondersi non ha un processo all'infinito, ma, come dice la Sapienza, Dio ha tutto disposto "in numero, peso e misura".

2. Trattandosi di cose ordinate tra loro in maniera necessaria (per se), la ragione parte da principii per sé noti per giungere a un termine definito. E il Filosofo prova che nelle dimostrazioni non c'è un processo all'infinito, proprio perché in esse si ha di mira un ordine di cose non connesse tra loro per accidens, ma per se. Niente impedisce, invece, che si proceda all'infinito, trattandosi di cose connesse tra loro per accidens. A una quantità, p. es., o a un numero, presi come tali, può sempre capitare l'aggiunta di altra quantità, o di altre unità. Perciò in questo campo la ragione non trova ostacoli nel procedere all'infinito.

3. Il ripetersi degli atti della volontà che riflette su se stessa è per accidens nell'ordine dei fini. E lo dimostra il fatto che, rispetto a un medesimo fine, la volontà può riflettere indifferentemente una o più volte.

ARTICOLO 5

Se un uomo possa avere più fini ultimi

SEMBRA possibile che la volontà di un solo uomo possa volere simultaneamente più cose come ultimi fini. Infatti:

1. S. Agostino scrive che alcuni hanno riposto il fine ultimo dell'uomo in queste quattro cose, "nel piacere, nella tranquillità, nei beni di natura e nella virtù". Ora, è evidente che si tratta di più cose. Dunque un medesimo uomo può stabilire più cose come fine ultimo del suo volere.

2. Cose che tra loro non si oppongono, neppure si escludono. Ma nella realtà ci sono molte cose che non si contrappongono. Dunque, se una di esse costituisce l'ultimo fine della volontà, per questo non si escludono le altre.

3. La volontà non perde la sua libertà per il fatto che ha posto il suo ultimo fine in un dato oggetto. Ma prima di fissare in esso, mettiamo nel piacere, il suo ultimo fine, poteva fissarlo in un oggetto diverso, nelle ricchezze, p. es. Quindi, dopo aver stabilito il fine ultimo della propria volontà nel piacere, un uomo rimane libero di stabilirlo simultaneamente nelle ricchezze. Perciò è possibile che la volontà di un uomo possa volere insieme oggetti diversi come ultimi fini.

IN CONTRARIO: L'oggetto nel quale uno stabilisce il suo ultimo fine domina totalmente l'affetto di un uomo: poiché da esso questi prende la norma di tutta la sua vita. Infatti a proposito dei golosi S. Paolo scrive: "Il loro Dio è il ventre"; vale a dire, nei piaceri del ventre hanno riposto il loro ultimo fine. Ma "nessuno", come dice il Vangelo, "può servire a due padroni", i quali cioè non siano subordinati tra loro. Dunque è inconcepibile che uno stesso uomo possa avere più ultimi fini non subordinati tra loro.

RISPONDO: È impossibile che la volontà di un uomo si trovi a volere diversi oggetti come ultimi fini. E possiamo dimostrarlo con tre argomenti. Primo, un uomo desidera quale ultimo fine, ciò che vuole come bene perfetto e completivo di se medesimo, poiché ogni cosa desidera la propria perfezione. S. Agostino scrive: "Chiamiamo qui fine del bene, non ciò che si consuma fino a non essere, ma ciò che si perfeziona per essere pienamente". È perciò necessario che l'ultimo fine riempia talmente l'appetito dell'uomo, da non lasciare niente di desiderabile all'infuori di esso. E questo non potrebbe avvenire se si richiedesse qualche altra cosa per la sua perfezione. Perciò non può verificarsi che la volontà voglia contemporaneamente due oggetti come se l'uno e l'altro fossero per essa il bene perfetto.

Secondo argomento: allo stesso modo che nozioni per natura evidenti costituiscono il principio del processo razionale, così oggetti desiderati per natura devono costituire il principio nel processo dell'appetito razionale, che è la volontà. Ma questo oggetto deve essere unico: poiché la natura tende a un unico termine. D'altra parte il fine ultimo ha funzione di principio nel processo dell'appetito razionale. Dunque è necessario che sia unico l'oggetto verso cui tende la volontà come a suo ultimo fine.

Terzo argomento: le azioni volontarie ricevono la loro specie dal fine, come si è già dimostrato; quindi è necessario che dal fine ultimo ricevano il loro genere: allo stesso modo che gli esseri materiali vengono classificati in un genere secondo una ragione formale comune. Ora, siccome tutti gli oggetti razionalmente appetibili appartengono, come tali, a un unico genere, è necessario che unico sia il fine ultimo. Specialmente se consideriamo che ciascun genere ha un unico primo principio: e l'ultimo fine, come abbiamo detto, ha ragione di primo principio.

D'altra parte, come il fine ultimo dell'uomo in generale sta a tutto il genere umano, così il fine ultimo di un dato uomo sta a questo uomo particolare. Perciò, come deve esserci per natura un unico fine ultimo per tutti gli uomini, così è necessario che la volontà di ciascun uomo sia determinata a un unico ultimo fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutte quelle cose venivano considerate, da coloro che riponevano in essi il loro ultimo fine, come un solo bene perfetto risultante dalla loro somma.
2. Benché si trovino molte cose che non si oppongono tra di loro, tuttavia si oppone alla nozione di bene perfetto l'esistenza di elementi capaci di integrarlo al di fuori di esso.
3. La volontà non può arrivare a tanto da ridurre gli opposti ad esistere simultaneamente. Il che avverrebbe, e lo abbiamo dimostrato, se essa potesse perseguire oggetti disparati come ultimi fini.

ARTICOLO 6

Se l'uomo voglia tutto ciò che vuole in ordine all'ultimo fine

SEMBRA che l'uomo non voglia in ordine all'ultimo fine tutto ciò che vuole. Infatti:

1. Le azioni ordinate all'ultimo fine si dicono serie, cioè utili. Ma i divertimenti sono distinti dalle azioni serie. Dunque l'uomo non ordina all'ultimo fine le cose fatte per divertimento.
2. Le scienze speculative, insegna il Filosofo, sono cercate per se stesse. E tuttavia non si può affermare che ciascuna di esse sia il fine ultimo. Dunque l'uomo non tutto desidera in virtù dell'ultimo fine.
3. Chi ordina un'azione verso un fine, pensa a quel fine. Ora, non sempre l'uomo pensa all'ultimo fine in tutto quello che compie, o desidera. Dunque l'uomo non ordina all'ultimo fine tutto quello che compie o desidera.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive: "Fine del nostro bene è quella cosa in vista della quale amiamo le altre, mentre essa è amata per se medesima".

RISPONDO: Necessariamente l'uomo desidera tutto ciò che vuole in ordine al fine ultimo. E ciò appare evidente per due ragioni. Primo, perché l'uomo tutto desidera sotto l'aspetto di bene. E questo bene, se non è desiderato come bene perfetto, cioè come ultimo fine, sarà necessariamente desiderato come tendente al bene perfetto: infatti l'inizio di una cosa è sempre ordinato al suo completamento; e ciò è evidente, sia nelle opere della natura, che in quelle dell'arte. Perciò ogni inizio di perfezione (o di bene) è ordinato alla perfezione completa, che si raggiunge con l'ultimo fine.

Secondo, il fine ultimo sta al moto dell'appetito, come il primo motore sta agli altri (motori e ai loro) movimenti. Ora è evidente che i motori subordinati non possono muovere, se non sono mossi dal primo motore. Perciò anche gli appetibili secondari non possono muovere l'appetito se non in vista del primo appetibile, che è l'ultimo fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il divertimento certo non è ordinato a un fine estrinseco, è però ordinato al bene di chi si diverte, in quanto è cosa piacevole e riposante, ma il bene dell'uomo portato alla sua perfezione non è che il fine ultimo.
2. La stessa osservazione vale per la difficoltà impostata sulla scienza speculativa. Questa viene desiderata come un bene dello studioso, compreso nel bene totale e perfetto, che è l'ultimo fine.
3. Non è necessario che nell'agire o nel desiderare qualsiasi cosa uno pensi sempre all'ultimo fine: l'influsso della prima intenzione rivolta all'ultimo fine rimane nel desiderio di qualsiasi cosa, anche se attualmente non si pensa quel fine. Come non è necessario che il viandante a ogni passo pensi al termine del viaggio.

ARTICOLO 7

Se sia unico il fine ultimo per tutti gli uomini

SEMBRA che non sia unico il fine ultimo per tutti gli uomini. Infatti:

1. È evidente che, se c'è un fine ultimo, questo è il bene incommutabile. Ora, molti col peccato si allontanano da esso. Dunque non esiste un unico fine ultimo per tutti gli uomini.
2. Il fine ultimo regola tutta la vita di un uomo. Se, dunque, tutti gli uomini avessero un unico fine ultimo, non ci sarebbero tra loro sistemi diversi di vita. Il che invece è falso in maniera evidente.
3. Il fine non è che il termine dell'azione. Ora, le azioni sono individuali. E gli uomini, sebbene possedano una comune natura specifica, differiscono tuttavia nei dati individuali. Dunque l'ultimo fine non è unico per tutti gli uomini.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna che tutti gli uomini concordano nel desiderare l'ultimo fine, che è la beatitudine.

RISPONDO: Possiamo considerare l'ultimo fine sotto due aspetti: primo, fermandoci alla ragione (astratta) di ultimo fine; secondo, cercando l'oggetto in cui la ragione suddetta si trova. Stando alla ragione di ultimo fine, tutti concordano nel desiderio del fine ultimo; poiché tutti desiderano il raggiungimento della propria perfezione, costitutivo, come si è detto, della ragione di ultimo fine. Non tutti invece concordano nell'ultimo fine, quando si tratta di stabilire l'oggetto in cui la suddetta ragione si trova: alcuni infatti desiderano come bene perfetto le ricchezze, altri i piaceri, altri ancora qualunque altra cosa. Per ogni gusto, insomma, è piacevole il dolce: ma a qualcuno piace di più il dolce del vino, ad altri quello del miele, o di altre cose ancora. Tuttavia il dolce più buono e piacevole dovrà essere, senz'altro, quello che è più gradito a chi ha il gusto più raffinato. Allo stesso modo sarà necessariamente bene perfettissimo quello che è desiderato come fine ultimo, da coloro che hanno gli affetti bene ordinati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. I peccatori si allontanano da quel bene in cui realmente si trova l'essenza dell'ultimo fine: non si allontanano invece dalla ragione formale dell'ultimo fine, che ricercano, ingannandosi, in altri oggetti.

2. Esistono tra gli uomini vari sistemi di vita, per la diversità degli oggetti in cui si cerca la ragione di bene supremo.
3. Sebbene le azioni appartengano agli individui, il principio operativo deriva in essi dalla natura, la quale tende a un unico termine, come abbiamo già ricordato.

ARTICOLO 8

Se le altre creature concordino anch'esse nella ricerca di questo ultimo fine

SEMBRA che anche le altre creature concordino con l'uomo nella ricerca dell'ultimo fine. Infatti:

1. Il fine deve corrispondere al principio. Ora, il principio degli uomini, cioè Dio, è principio di tutti gli esseri. Dunque nel fine ultimo tutti gli altri esseri concordano con l'uomo.
2. Dionigi scrive che "Dio volge a sé, come ultimo fine, tutte le cose". Ma Dio è precisamente l'ultimo fine dell'uomo; poiché, come si esprime S. Agostino, di lui solo dobbiamo fruire. Dunque anche le altre cose concordano con l'uomo nell'ultimo fine.
3. Fine ultimo dell'uomo non è che l'oggetto della volontà. Ma oggetto della volontà è il bene universale, fine comune di tutte le cose. Dunque è necessario che tutti gli esseri abbiano in comune con l'uomo l'ultimo fine.

IN CONTRARIO: Fine ultimo dell'uomo è la beatitudine; cosa che tutti desiderano, osserva S. Agostino. Ma egli fa anche notare che "gli animali privi di ragione non possono gustare la beatitudine". Dunque gli altri esseri non hanno in comune con l'uomo l'ultimo fine.

RISPONDO: Come insegna Aristotele il fine si distingue in cuius (oggettivo), e quo (soggettivo): abbiamo cioè l'oggetto in cui si trova la ragione di bene, e l'uso ovvero il conseguimento di tale oggetto. Sarebbe come se si dicesse che il moto di un corpo grave ha come fine, o la terra quale termine oggettivo, o il posare in terra quale termine soggettivo: così fine dell'avarò sarà, o il denaro come oggetto, o il possesso del denaro come uso.

Se dunque parliamo dell'ultimo fine dell'uomo sotto l'aspetto oggettivo, allora tutti gli esseri concordano con lui nell'ultimo fine: poiché Dio è l'ultimo

fine, sia dell'uomo che degli altri esseri. Se invece parliamo del fine ultimo dell'uomo, considerando il conseguimento di esso, allora le creature prive di ragione non concordano con l'uomo. Infatti l'uomo e le altre creature intellettive raggiungono l'ultimo fine mediante la conoscenza e l'amore di Dio: e questo è impossibile per le altre creature, le quali raggiungono l'ultimo fine partecipando una certa somiglianza con Dio, in quanto esistono, vivono, o anche conoscono.

E in tal modo è evidente la risposta alle difficoltà: infatti la beatitudine sta a indicare il conseguimento dell'ultimo fine.

Pars Prima Secundae Quaestio 002

Questione 2

Questione 2

L'oggetto della beatitudine o felicità umana

Passiamo ora a trattare della beatitudine: e prima di tutto del suo oggetto; secondo, della sua essenza; terzo del modo di conseguirla.

Sul primo argomento si pongono otto quesiti: 1. Se la beatitudine consista nelle ricchezze; 2. Se consista negli onori; 3. Se nella fama, o nella gloria; 4. Se consista nella potenza; 5. Se in qualche bene del corpo; 6. Se consista nel piacere; 7. Se consista invece in qualche bene dell'anima; 8. O in qualche altro bene creato.

ARTICOLO 1

Se la beatitudine dell'uomo consista nelle ricchezze

SEMBRA che la beatitudine dell'uomo consista nelle ricchezze. Infatti:

1. La beatitudine è l'ultimo fine dell'uomo: perciò deve concretarsi in quell'oggetto che maggiormente domina l'affetto umano. Ora, codesto oggetto sono le ricchezze; poiché sta scritto: "Tutto obbedisce al denaro". Dunque la beatitudine consiste nelle ricchezze.

2. Secondo Boezio la beatitudine (o felicità) è "uno stato risultante perfetto dalla combinazione di tutti i beni". Ma con le ricchezze si possiedono tutti i beni: poiché, come il Filosofo fa osservare, il denaro è stato introdotto per fungere da intermediario nell'acquisto di quanto l'uomo desidera. Dunque la beatitudine consiste nelle ricchezze.

3. Il desiderio del bene supremo, che è inesauribile, deve avere una certa infinità. Ma questo fatto si riscontra specialmente nelle ricchezze: poiché "l'avarò", come dice la Scrittura, "non sarà mai sazio di denaro". Dunque la beatitudine consiste nelle ricchezze.

IN CONTRARIO: Il bene di un uomo consiste più nel conservare che nell'alienare la beatitudine. Ora, come dice Boezio, "le ricchezze splendono di più quando si distribuiscono che quando si accumulano: poiché l'avarizia rende sempre odiosi, mentre la munificenza rende onorati". Dunque la beatitudine non consiste nelle ricchezze.

RISPONDO: È impossibile che la beatitudine umana consista nelle ricchezze. Le ricchezze infatti, come spiega il Filosofo, sono di due specie; naturali e artificiali. Le ricchezze naturali sono quelle che aiutano l'uomo a colmare le sue naturali indigenze: e quindi i cibi, le bevande, le vesti, i mezzi di trasporto, la casa e altre cose del genere. Invece le ricchezze artificiali sono quelle che di suo non portano giovamento alla natura, p. es., il denaro; ma sono cose inventate dall'industria umana per facilitare gli scambi, e formano una specie di misura comune per le cose commerciali.

Ora, è evidente che la beatitudine umana non può consistere nelle ricchezze naturali. Infatti codeste ricchezze sono ricercate per un altro scopo, cioè per dare sostentamento alla natura dell'uomo: e quindi non possono essere l'ultimo fine dell'uomo, ma esse piuttosto sono ordinate all'uomo. Cosicché in ordine di natura tutte codeste cose sono al disotto dell'uomo, e son fatte per l'uomo, secondo l'espressione del Salmo: "Tutto hai messo sotto i suoi piedi".

Le ricchezze artificiali poi sono usate soltanto in vista di quelle naturali: infatti nessuno le cercherebbe se non servissero per acquistare le cose necessarie alla vita. Perciò esse meno che mai possono avere ragione di ultimo fine. Dunque è impossibile che la beatitudine, fine ultimo dell'uomo, consista nelle ricchezze.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutte le cose materiali obbediscono al denaro, per la moltitudine degli stolti, i quali conoscono soltanto i beni del corpo, che possono acquistarsi col denaro. Ma non si deve giudicare dei beni umani dagli stolti, bensì dai savi: come, trattandosi di sapori, si cerca il giudizio di chi ha il gusto sano (e non dei malati).

2. Col denaro si possono avere tutti i beni commerciabili; non però i beni spirituali, che tali non sono. Perciò sta scritto: "Che cosa giova allo stolto aver ricchezze, se non può comprare la saggezza?".

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

ARTICOLO 2

Se la beatitudine umana consista negli onori

SEMBRA che la beatitudine umana consista negli onori. Infatti:

1. La beatitudine, o felicità, al dire di Aristotele, è "un premio della virtù". Ora, gli onori specialmente sembrano essere il premio della virtù, come lo stesso Filosofo ha scritto nel IV Libro dell'Etica. Dunque la beatitudine consiste specialmente negli onori.
2. La beatitudine deve consistere soprattutto in un bene riservato a Dio e alle persone più eccellenti. Ma tale è l'onore, come il Filosofo confessa. Anzi, anche l'Apostolo scrive: "A Dio solo onore e gloria". Dunque la beatitudine consiste nell'onore.
3. La beatitudine è la cosa più desiderata dagli uomini. Ma niente più dell'onore sembra essere desiderato da essi: poiché gli uomini soffrono qualsiasi perdita nelle altre cose, pur di non compromettere l'onore. Dunque la beatitudine consiste nell'onore.

IN CONTRARIO: La felicità deve trovarsi in chi è felice. Invece l'onore non è in colui che è onorato, ma, come il Filosofo scrive, è "piuttosto nell'onorante", che rende a lui omaggio. Dunque la beatitudine non consiste negli onori.

RISPONDO: È impossibile che la beatitudine consista negli onori. Infatti l'onore viene tributato a qualcuno per il suo valore; e quindi è un segno e una testimonianza dell'eccellenza che si trova in chi è onorato. Ma l'eccellenza di un uomo si misura proprio dalla beatitudine, che è il suo bene perfetto, e dagli elementi di essa, e cioè da quei beni in cui si trova una partecipazione della beatitudine. Perciò l'onore può derivare dalla beatitudine, ma non può esserne il costitutivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nel luogo indicato il Filosofo aggiunge che l'onore non è il premio per cui agiscono gli uomini virtuosi; ma al posto del premio essi ricevono l'onore degli uomini, "come da gente che non ha niente di meglio da offrire". Ma il vero premio della virtù è la beatitudine stessa, per la quale gli onesti agiscono. Se infatti agissero per gli onori, non ci sarebbe più virtù, ma piuttosto ambizione.
2. L'onore è dovuto a Dio e alle persone più eccellenti come segno o testimonianza di un'eccellenza preesistente: ma non è l'onore a rendere eccellenti.
3. Dal desiderio naturale della beatitudine, alla quale, come si è detto, la stima è connessa, deriva il fatto che gli uomini siano così gelosi dell'onore. Tanto è vero che essi desiderano soprattutto di essere onorati dai savi, a giudizio dei quali credono di essere eccellenti o felici.

ARTICOLO 3

Se la beatitudine dell'uomo consista nella gloria

SEMBRA che la beatitudine dell'uomo consista nella gloria. Infatti:

1. La beatitudine pare che debba consistere nella ricompensa che ricevono i Santi per le tribolazioni sofferte nel mondo. Ma questa ricompensa è la gloria; scrive infatti l'Apostolo: "Le sofferenze del tempo presente non hanno nulla a che fare con la gloria che deve essere manifestata in noi". Dunque la felicità consiste nella gloria.
2. Il bene è qualche cosa che tende a diffondere il bene stesso, come Dionigi dimostra. Ora, il bene di un uomo viene diffuso nella conoscenza degli altri mediante la gloria; poiché la gloria, come scrive S. Ambrogio, non è altro che "una notorietà laudativa". Dunque la beatitudine umana consiste nella gloria.

3. La beatitudine è il più stabile dei beni. Tale però sembra essere la fama, ossia la gloria: in forza di essa, infatti, gli uomini acquistano una specie di eternità. Coticché Boezio poteva scrivere: "Voi sembrate dei conquistatori dell'immortalità, quando pensate alla fama delle età future". Dunque la beatitudine dell'uomo consiste nella fama, ossia nella gloria.

IN CONTRARIO: La felicità è il vero bene dell'uomo. La fama invece, o la gloria, spesso è falsa: e Boezio poteva scrivere che "non pochi spesso acquistarono una grande rinomanza per i falsi apprezzamenti del volgo. E che cosa può esserci di più indegno? Coloro infatti che vengono falsamente celebrati devono vergognarsi dinanzi a se stessi delle lodi ricevute". Perciò la felicità umana non può consistere nella fama, ossia nella gloria.

RISPONDO: È impossibile che la beatitudine dell'uomo consista nella fama, ossia nella gloria umana. Infatti la gloria non è altro che "una notorietà laudativa", come si esprime S. Ambrogio. Ora un oggetto ha dei rapporti ben diversi con la conoscenza umana e con la conoscenza divina: poiché la conoscenza umana viene causata dagli oggetti conosciuti, mentre la cognizione divina è causa degli oggetti di conoscenza. Perciò la perfezione del bene umano, e cioè la beatitudine, non può essere causata dalla notorietà, o conoscenza degli uomini: ma questa, al contrario, deriva dalla beatitudine di un dato soggetto, e in qualche modo viene causata dalla felicità umana, iniziale o perfetta. E quindi la beatitudine dell'uomo non può consistere nella fama, ossia nella gloria. Il bene dell'uomo invece ha la sua causa nella conoscenza divina. Perciò la beatitudine umana ha una dipendenza causale dalla gloria esistente presso Dio; e così sta scritto: "Lo salverò e lo glorificherò. Di lunga vita lo sazierò e gli farò vedere la mia salvezza".

Si deve anche considerare il fatto che la conoscenza umana spesso s'inganna, specialmente nei singolari e nei contingenti, tra i quali rientrano le azioni umane. Perciò spesso la gloria umana è fallace. La gloria di Dio, invece, è sempre vera, perché Dio non può ingannarsi. Ecco perché S. Paolo dichiara: "Approvato è colui che Dio approva".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quel testo l'Apostolo non parla della gloria dovuta agli uomini ma di quella che viene da Dio al cospetto dei suoi Angeli. Perciò sta scritto: "Il Figlio dell'uomo lo onorerà nella gloria del Padre suo, al cospetto dei suoi Angeli".

2. Il bene di un uomo conosciuto da molti mediante la fama, o la gloria, dovrà dipendere da un bene già esistente in lui, se si tratta di conoscenza vera; e allora presuppone la beatitudine, o perfetta, o iniziale. Se invece tale conoscenza è falsa, non concorda con la realtà: e allora nella persona celebre e famosa il bene non esiste. Perciò in nessun caso la fama può rendere un uomo felice.

3. La fama è priva di stabilità: anzi, facilmente si perde per una falsa diceria. E se talora persevera stabilmente, ciò avviene per un caso. La beatitudine invece deve avere una stabilità intrinseca e perenne.

ARTICOLO 4

Se la beatitudine dell'uomo consista nella potenza

SEMBRA che la beatitudine consista nella potenza. Infatti:

1. Tutte le creature tendono alla somiglianza con Dio, loro principio e loro ultimo fine. Ora, gli uomini costituiti in autorità, per la somiglianza nel potere, sembrano più degli altri conformi a Dio; infatti la Scrittura talora li chiama dei: "Non mormorerai contro gli dei". Dunque la beatitudine consiste nella potenza.

2. La beatitudine è un bene perfetto. Ma la cosa più perfetta sta nella possibilità per l'uomo di governare gli altri, il che si verifica per coloro che hanno in mano il potere. Dunque la beatitudine si identifica col potere.

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

IN CONTRARIO: La beatitudine è un bene perfetto. La potenza invece è sommamente imperfetta. Come, infatti, si esprime Boezio: "La potenza umana è incapace di eliminare il morso delle preoccupazioni, e la spina del timore". E continua: "Tu stimi forse potente colui che è circondato di satelliti, i quali più egli spaventa, più gli fanno paura?". Perciò la beatitudine non consiste nella potenza.

RISPONDO: È impossibile che la beatitudine consista nella potenza, per due motivi. Primo, perché la potenza ha natura di principio come Aristotele dimostra. La beatitudine invece ha ragione di ultimo fine. - Secondo, perché la potenza è indifferentemente buona o cattiva. La beatitudine invece è il bene proprio e perfetto dell'uomo. E quindi una certa beatitudine può trovarsi piuttosto nel buon uso del potere dovuto alla virtù, che nel potere medesimo.

Del resto si possono portare quattro argomenti generali, per dimostrare che la beatitudine non consiste in nessuno dei predetti beni esterni. Primo, perché la beatitudine è incompatibile col male di qualsiasi genere, essendo essa il bene sommo dell'uomo. Invece tutti i beni in parola possono trovarsi nei malvagi come nei buoni. - Secondo, perché non è ammissibile la mancanza di un bene qualsiasi necessario all'uomo una volta raggiunta la beatitudine,

essendo questa per natura sua "per sé sufficiente", come Aristotele insegna. Invece, dopo il conseguimento dei singoli beni sopra indicati, all'uomo possono mancare ancora molti beni necessari. p. es., la sapienza, la salute del corpo, ecc. - Terzo, perché dalla beatitudine non può mai derivare un male, essendo la beatitudine il bene perfetto. Non è così invece per i beni suddetti: infatti sta scritto che le ricchezze spesso vengono conservate "a danno di chi le possiede"; lo stesso si dica per gli altri beni enumerati. - Quarto, perché l'uomo deve essere ordinato alla beatitudine da principii interiori, essendo ordinato ad essa per natura. Invece i quattro beni ricordati derivano piuttosto da cause esterne, e spesso dalla fortuna: infatti sono anche chiamati beni di fortuna. È perciò evidente che in nessun modo la beatitudine può consistere nei beni suddetti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La potenza di Dio s'identifica con la sua bontà: egli quindi non può servirsene altro che bene. Questo invece non avviene per gli uomini. Perciò non basta, per la beatitudine di un uomo, somigliare a Dio nella potenza, se non lo somiglia nella bontà.
2. Come servirsi bene del potere nel governo di una moltitudine è cosa ottima, così servirsene male è cosa pessima. Perciò il potere è cosa indifferente rispetto al bene e al male.
3. La schiavitù è di ostacolo al buon uso del potere: è per questo che gli uomini naturalmente l'aborriscono, non perché trovino nel dominio il loro sommo bene.

ARTICOLO 5

Se la beatitudine dell'uomo consista in un bene del corpo

SEMBRA che la beatitudine dell'uomo consista nei beni del corpo. Infatti:

1. Sta scritto: "Non c'è ricchezza che superi quella della salute del corpo". Ma la beatitudine consiste nella cosa più preziosa. Dunque consiste nella salute del corpo.
2. Dionigi insegna che l'essere vale più del vivere, e il vivere vale più di tutte le perfezioni susseguenti. Ma l'essere e il vivere umano dipendono dalla salute del corpo. E poiché la beatitudine corrisponde al bene supremo dell'uomo, è chiaro che specialmente la salute del corpo fa parte della beatitudine.
3. Quanto più una cosa è universale, tanto più alto è il principio da cui dipende: poiché quanto più una causa è di ordine superiore, tanto più vasto è il suo raggio di azione. Ma come la virtù di una causa agente si misura dal suo influsso, così la causalità del fine si misura dagli appetiti. Quindi, come la prima causa efficiente deve estendere il suo influsso a tutte le cose, così il fine ultimo deve essere da tutti desiderato. Ma la cosa da tutti maggiormente desiderata è l'essere. Dunque la beatitudine di un uomo consiste specialmente in ciò che si richiede per la sua esistenza, e quindi nella salute del corpo.

IN CONTRARIO: Per la beatitudine l'uomo è superiore a tutti gli altri animali. Ma nei beni del corpo egli è superato da molti di essi: dall'elefante, p. es., nella durata della vita, dal leone nella forza, dal cervo nella velocità. Dunque la beatitudine dell'uomo non consiste nei beni del corpo.

RISPONDO: È impossibile che la beatitudine dell'uomo consista nei beni del corpo, per due ragioni. Primo, perché è impossibile che sia l'ultimo fine di una cosa la conservazione della medesima, quando quest'ultima è già ordinata a un fine distinto da essa. Un pilota, p. es., non può considerare la conservazione della nave a lui affidata come ultimo fine: perché la nave è già ordinata a un fine più remoto, cioè alla navigazione. Ora, come una nave è affidata alla direzione di un pilota, così l'uomo è affidato alla volontà e alla ragione; secondo il detto della Scrittura: "Dio da principio creò l'uomo, e lo lasciò in mano del suo arbitrio". Ma è evidente che l'uomo deve avere il suo fine in qualche cosa; poiché l'uomo non è il sommo bene. Perciò è impossibile che la propria conservazione sia l'ultimo fine della ragione e della volontà dell'uomo.

Secondo, anche ammesso che la conservazione dell'esistenza umana fosse il fine della ragione e della volontà dell'uomo, non si potrebbe tuttavia concludere che il fine dell'uomo è un bene corporale. Infatti l'essere dell'uomo abbraccia l'anima e il corpo; e sebbene l'essere del corpo dipenda dall'anima, tuttavia l'essere dell'anima umana non dipende dal corpo, come fu già dimostrato; il corpo inoltre è per l'anima, come la materia è per la forma, e come gli strumenti sono per il loro principio motore, il quale si serve di essi per le proprie operazioni. Cosicché tutti i beni del corpo hanno come fine i beni dell'anima. Perciò è impossibile che la beatitudine, ultimo fine dell'uomo, consista nei beni del corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come il corpo è per l'anima, così i beni esterni sono per il corpo. Perciò è giusto preferire il bene del corpo ai beni esterni, indicati col termine ricchezza, come va preferito il bene dell'anima ai beni del corpo.
2. L'essere, preso in assoluto, in quanto include tutte le perfezioni dell'essere, vale più della vita e di ogni altra determinazione successiva: poiché in tal caso l'essere precontiene tutte le perfezioni susseguenti. E questo è il senso delle parole di Dionigi. - Ma se si considera l'essere in quanto partecipato da soggetti determinati, i quali non possiedono l'essere in tutta la sua perfezione, ma solo parzialmente, e ciò avviene in tutte le creature, allora è evidente che

l'essere vale di più se è accompagnato da altre perfezioni. Difatti Dionigi stesso fa osservare che i viventi valgono di più dei semplici esistenti, e gli esseri intelligenti più dei viventi.

3. Esiste certo una corrispondenza tra principio e fine, ma questo prova (soltanto) che l'ultimo fine coincide col primo principio dell'essere, nel quale si trovano tutte le perfezioni dell'essere: perfezioni di cui ciascuna creatura appetisce una somiglianza proporzionata, o fermandosi al semplice essere, o cercando l'essere e la vita, oppure aspirando all'essere dotato di vita, di intelligenza e di beatitudine. Ma questo è di pochi.

ARTICOLO 6

Se la beatitudine dell'uomo consista nel piacere

SEMBRA che la beatitudine dell'uomo consista nel piacere. Infatti:

1. Essendo la beatitudine il fine ultimo, non viene desiderata per altre cose, ma piuttosto le altre cose sono desiderate per essa. Ora, questo si riscontra specialmente nel piacere: "è ridicolo infatti", scrive Aristotele, "chiedere a uno perché voglia godere". Dunque la beatitudine consiste specialmente nel piacere e nel godimento.

2. Si legge nel De Causis: "la causa prima ha un influsso più marcato della causa seconda". Ma l'influsso del fine si misura dall'appetito corrispettivo. Perciò la cosa che più muove l'appetito è quella che più presenta la natura di fine ultimo. Ora, questo è il piacere: e segno ne sia il fatto che il piacere assorbe talmente la volontà e la ragione dell'uomo, da fargli disprezzare ogni altro bene. Dunque l'ultimo fine dell'uomo, ossia la beatitudine, consiste specialmente nel piacere.

3. Essendo il bene oggetto dell'appetito, il bene più grande sarà quello che tutti appetiscono. Ora tutti desiderano il godimento, sia i sapienti che gli ignoranti, anzi perfino gli esseri privi di ragione. Dunque il piacere è il bene più grande. E quindi la beatitudine, che è il bene supremo, consiste nel piacere.

IN CONTRARIO: Boezio scrive: "Chiunque potrà capire le tristi conseguenze del piacere, purché voglia ricordarsi delle proprie dissolutezze. Se queste potessero rendere felici, non ci sarebbero ostacoli per proclamare beate le bestie".

RISPONDO: Aristotele fa osservare che "le soddisfazioni corporali hanno assunto il nome di piaceri, perché i più limitano ad esse la propria conoscenza"; pur essendoci soddisfazioni molto superiori. Tuttavia in nessuna di esse può consistere direttamente la beatitudine. Poiché in ogni cosa bisogna distinguere gli elementi essenziali, dagli accidenti propri: nell'uomo, p. es., una cosa è il suo essere animale, razionale e mortale, e altra cosa è il suo essere risibile. Bisogna perciò considerare che ogni godimento è un accidente proprio annesso alla beatitudine, sia totale che parziale: infatti uno gode perché nella realtà, nella speranza o nella memoria possiede un bene per lui conveniente. Se questo bene è perfetto, si identifica con la beatitudine stessa dell'uomo; se invece è imperfetto si ha una partecipazione prossima, remota, o almeno apparente, della beatitudine. È evidente quindi che neppure il godimento che accompagna il bene perfetto è l'essenza stessa della beatitudine; ma è un qualche cosa che ne deriva come un accidente proprio.

I piaceri del corpo, poi, non possono neppure accompagnare nel modo predetto il bene perfetto. Infatti essi derivano dal bene che è oggetto dei sensi, e questi sono facoltà dell'anima che si serve del corpo. Ma un bene che riguarda il corpo ed è appreso dai sensi non può essere il bene perfetto dell'uomo. Infatti, essendo l'anima razionale superiore a tutte le capacità della materia, la parte dell'anima che è indipendente dagli organi corporei ha una certa infinità rispetto al corpo e alle sue parti stesse combinate col corpo: per il fatto che gli esseri immateriali sono in un certo senso infiniti rispetto a quelli materiali, poiché la forma viene come coartata e delimitata dalla materia, mentre la forma libera dalla materia è in qualche modo infinita. Perciò i sensi, che sono facoltà corporee, conoscono i singoli determinati dalla materia: mentre l'intelletto, che è una facoltà indipendente della materia, conosce gli universali, i quali sono astratti dalla materia, e abbracciano infiniti singoli. Da ciò è evidente che i beni corporali, i quali percepiti dai sensi producono il godimento materiale, non possono essere il bene perfetto dell'uomo, ma sono piuttosto dei beni insignificanti paragonati al bene dell'anima. Infatti sta scritto: "Tutto l'oro, in paragone della sapienza, è appena un po' di sabbia". Perciò il piacere materiale non può essere né la beatitudine, né un accidente proprio della medesima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dipendono da un unico motivo il desiderio del bene e quello del godimento annesso, il quale non è che il quietarsi dell'appetito nel bene raggiunto: come dipendono da un'unica forza naturale la tendenza di un corpo grave a scendere in basso, e il suo star fermo sul fondo. Perciò il godimento, come il bene, è desiderato per se stesso e non per altro motivo, se con il per s'intende la causa finale. Se invece si volesse intendere la causa formale, o addirittura motrice, allora il godimento è appetibile per un'altra cosa, cioè per il bene che costituisce l'oggetto e quindi il principio e la forma del godimento: infatti il godimento è appetibile, in quanto è l'appagamento nel bene desiderato.

2. La veemenza del desiderio dei piaceri sensibili si deve al fatto che la sensibilità, la quale è alla radice della nostra conoscenza, è più immediata. Per questo i piaceri sensibili sono desiderati dalla maggioranza degli uomini.

3. Tutti desiderano il godimento allo stesso modo che desiderano il bene: essi tuttavia desiderano il godimento a motivo del bene, e non viceversa, come

abbiamo spiegato. Perciò non ne segue che il piacere sia il bene supremo ed essenziale: ma che ogni godimento deriva da un bene, e che c'è pure un godimento che deriva da quell'oggetto che è bene al sommo e per essenza.

ARTICOLO 7

Se la beatitudine dell'uomo consista in un bene dell'anima

SEMBRA che la beatitudine consista in un bene dell'anima. Infatti:

1. La beatitudine è tra i beni umani. Ora, tali beni si suddividono in beni esteriori, beni del corpo, e beni dell'anima. Ma la beatitudine, lo abbiamo già visto, non consiste nei beni esteriori, e neppure nei beni del corpo. Dunque consiste nei beni dell'anima.
2. Noi amiamo di più il soggetto al quale desideriamo un bene, che il bene a lui desiderato: amiamo, p es., più un amico al quale desideriamo il denaro che il denaro. Ma ciascuno desidera a se stesso ogni bene. E quindi ama se stesso più di tutti gli altri beni. Ora, la beatitudine è la cosa più amata: e lo dimostra il fatto che tutte le altre cose sono amate e desiderate per essa. Perciò la beatitudine deve consistere in un bene dell'uomo stesso. Ma non consiste nei beni del corpo. Dunque nei beni dell'anima.
3. La perfezione è una proprietà di colui che la possiede. Ma la beatitudine è una perfezione dell'uomo. Quindi la beatitudine stessa è una proprietà dell'uomo. Ma non è proprietà del corpo, come si è dimostrato. Dunque sarà una proprietà dell'anima. E allora dovrà consistere nei beni dell'anima.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive: "quello che costituisce la vita beata va amato per se stesso". L'uomo invece non deve essere amato per se stesso, ma tutto quello che si trova nell'uomo si deve amare in ordine a Dio. Dunque la beatitudine non consiste in un bene dell'anima.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, il fine può indicare due cose (differenti), e cioè: l'oggetto che desideriamo conseguire, e l'uso, ovvero il conseguimento, o possesso di tale oggetto. Perciò, se parliamo dell'ultimo fine dell'uomo inteso come oggetto desiderato, è impossibile che l'anima stessa, o qualche suo accidente, sia l'ultimo fine dell'uomo. Infatti l'anima stessa di suo è una realtà potenziale: essendo in potenza a conoscere, diviene attualmente conoscitiva, ed essendo virtuosa in potenza, lo diviene in atto. Ora, poiché la potenza è ordinata all'atto, come a suo complemento, è impossibile che una realtà, la quale di suo è in potenza, abbia la funzione di ultimo fine. Quindi è impossibile che l'anima stessa sia l'ultimo fine di se medesima.

Così non può esserlo un suo accidente, sia che si tratti di potenze, di atti, o di abiti. Infatti il bene che costituisce l'ultimo fine è il bene perfetto che sazia l'appetito. Ma l'appetito umano, che è la volontà, ha per oggetto il bene universale. Invece qualsiasi bene inerente all'anima è un bene partecipato, e quindi particolare. Perciò è da escludersi che uno di questi beni possa essere l'ultimo fine dell'uomo.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Se consideriamo compresi in quella suddivisione tutti i beni appetibili dell'uomo, si dovranno includere tra i beni dell'anima non soltanto le potenze, gli abiti e gli atti, ma anche gli oggetti, che sono esterni. E allora niente impedirà di affermare che la beatitudine consiste in un bene dell'anima.
2. Per limitarci all'argomento trattato, basta notare che la beatitudine è la cosa più amata come bene desiderato: l'amico invece è amato come una persona alla quale si desidera il bene; e l'uomo ama anche se stesso in questa maniera. Perciò nei due casi la ragione intima dell'amore è diversa. Quando poi tratteremo della carità, vedremo se l'uomo ami qualche cosa più di se stesso con amore di amicizia.
3. La beatitudine stessa, essendo una perfezione dell'anima, è un bene inerente all'anima: l'oggetto invece, che costituisce la beatitudine ed è beatificante, è esterno all'anima, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 8

Se la beatitudine dell'uomo consista in un bene creato

SEMBRA che la beatitudine dell'uomo consista in un bene creato. Infatti:

1. Dionigi insegna che la divina sapienza "fa combaciare l'estremo dei primi esseri con il principio dei secondi": e da questo si può arguire che la parte più elevata di una natura inferiore raggiunge quella più bassa della natura superiore. Ora, il bene più alto per l'uomo è la beatitudine. Ed essendo l'angelo superiore all'uomo in ordine di natura, come abbiamo visto nella Prima Parte; è evidente che la beatitudine dell'uomo consiste nel raggiungere in qualche modo l'angelo.

2. Il fine ultimo di ogni cosa consiste nell'essere completo corrispettivo: difatti la parte è ordinata al tutto, come a suo fine. Ma tutto l'insieme delle creature, o macrocosmo, sta in rapporto all'uomo, che Aristotele chiama microcosmo, come l'essere completo all'incompleto. Dunque la beatitudine dell'uomo consiste in tutto il complesso delle creature.

3. L'uomo è reso felice da ciò che appaga il suo desiderio naturale. Ora, il desiderio naturale dell'uomo non si estende a un bene superiore alla sua capacità. E siccome l'uomo non è capace di ricevere un bene che sorpassa i limiti di tutto il creato, è evidente che può acquistare la felicità con un bene creato. Quindi la beatitudine dell'uomo consiste in un bene creato.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "Come l'anima è la vita del corpo, così Dio è la vita beata dell'uomo; e in proposito sta scritto: È beato quel popolo di cui il Signore è il suo Dio".

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La parte superiore dell'uomo raggiunge quella più bassa della natura angelica per una certa somiglianza; però non si ferma ad essa come nel suo ultimo fine; raggiunge invece la stessa fonte universale del bene, che è l'oggetto universale della beatitudine di tutti i beati, essendo il bene infinito e perfetto.

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

3. Il bene creato, non può essere minore del bene soggettivo di cui l'uomo è capace: è minore invece del suo bene oggettivo che è infinito. Mentre il bene partecipata agli angeli e a tutto l'universo è un bene finito e limitato.

Pars Prima Secundae Quaestio 003

Questione 3

Questione 3

Che cosa sia la beatitudine

Passiamo a considerare che cosa sia la beatitudine, e quali elementi essa richieda.

Sul primo argomento si presentano otto quesiti: 1. Se la beatitudine sia qualche cosa di increato; 2. Ammesso che sia qualche cosa di creato, se sia un'operazione; 3. Se sia un'operazione della parte sensitiva, o soltanto di quella intellettuale; 4. Trattandosi di un'operazione della parte intellettuale, si chiede se sia un atto dell'intelletto o della volontà; 5. Posto che sia un atto dell'intelletto, se sia un atto dell'intelletto speculativo o dell'intelletto pratico; 6. Ammesso che sia un atto dell'intelletto speculativo, se consista nell'esercizio delle scienze speculative; 7. Se consista nella contemplazione delle sostanze separate, cioè degli angeli; 8. Se consista nella sola contemplazione di Dio visto nella sua essenza.

ARTICOLO 1

Se la beatitudine sia un bene increato

SEMBRA che la beatitudine sia un bene increato. Infatti:

1. Boezio scrive: "È necessario affermare che Dio è la stessa beatitudine".
2. La beatitudine è il sommo bene. Ma è proprio di Dio essere il sommo bene. E siccome non possono esserci più sommi beni, è evidente che la beatitudine si identifica con Dio.
3. La beatitudine è l'ultimo fine, al quale tende per natura la volontà umana. Ma la volontà non deve avere come fine un oggetto diverso da Dio; poiché di lui soltanto dobbiamo fruire, secondo l'espressione di S. Agostino. Dunque la beatitudine è Dio stesso.

IN CONTRARIO: Ciò che è fatto non è increato. Ora, la beatitudine dell'uomo è qualche cosa di fatto; poiché secondo S. Agostino, "noi dobbiamo fruire di quelle cose che ci fanno beati". Dunque la beatitudine non è increata.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, il fine può indicare due cose. L'oggetto che desideriamo conseguire: e così l'avarò ha il suo fine nelle ricchezze. Oppure il conseguimento stesso, il possesso, ovvero l'uso o godimento dell'oggetto desiderato: e allora il possesso delle ricchezze è il fine dell'avarò, e il godimento dei piaceri quello dell'intemperante. Fine ultimo dell'uomo nel primo senso è il bene increato, cioè Dio, il quale nella sua bontà infinita è il solo capace di saziare perfettamente la volontà umana. Invece nel secondo senso l'ultimo fine dell'uomo è qualche cosa di creato esistente in lui, è cioè il conseguimento, o fruizione dell'ultimo fine. Perciò, se consideriamo la beatitudine umana in rapporto alla sua causa o al suo oggetto, allora è qualche cosa di increato: se invece ne consideriamo l'essenza, allora la beatitudine è qualche cosa di creato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dio è la beatitudine in forza della propria essenza. Egli infatti non è beato per il conseguimento o la partecipazione di qualche altra cosa, ma lo è per essenza. Gli uomini invece, come aggiunge Boezio, sono beati per partecipazione; come per partecipazione sono chiamati dei. Ma la partecipazione stessa della beatitudine, in forza della quale l'uomo è beato, è una realtà creata.
2. Si dice che la beatitudine è il sommo bene per l'uomo, perché è il conseguimento, o il godimento del sommo bene.
3. La beatitudine può chiamarsi fine ultimo, come si può chiamare fine il conseguimento del fine.

ARTICOLO 2

Se la beatitudine sia un'operazione

SEMBRA che la beatitudine non sia un'operazione. Infatti:

1. Dice l'Apostolo: "Avete il frutto nella vostra santificazione, e il fine è una vita sempiterna". Ma la vita non è un'operazione, bensì l'essere stesso dei viventi. Dunque l'ultimo fine, cioè la beatitudine, non è un'operazione.
2. Insegna Boezio che la beatitudine "è uno stato risultante perfetto dalla combinazione di tutti i beni". Ora, uno stato non indica un'operazione. Perciò la beatitudine non è un'operazione.
3. La beatitudine, essendo l'ultima perfezione dell'uomo, sta a indicare una proprietà esistente nei beati. L'operazione invece non indica un fatto esistente in chi opera, ma piuttosto un fatto che da lui procede. Dunque la beatitudine non è un'operazione.
4. La beatitudine rimane stabilmente nei beati. L'operazione invece è transitoria. Perciò la beatitudine non è un'operazione.
5. Un uomo non può avere che un'unica beatitudine. Le operazioni invece sono molteplici. Dunque la beatitudine non è un'operazione.
6. La beatitudine si trova nei beati senza interruzione. Ora, l'operazione umana spesso si interrompe, per il sonno, per altre occupazioni, o per il riposo. Dunque la beatitudine non è un'operazione.

IN CONTRARIO: Il Filosofo scrive che "la felicità è un'operazione che promana da una virtù perfetta".

RISPONDO: È necessario affermare che la beatitudine dell'uomo, in quanto è qualche cosa di creato esistente in lui, è un'operazione. Infatti la beatitudine è l'ultima perfezione dell'uomo. Ma ogni essere è perfetto nella misura della sua attualità: poiché la potenza priva dell'atto è imperfetta. Dunque è necessario che la beatitudine consista nell'atto ultimo dell'uomo. Ora, è evidente che l'operazione è l'ultimo atto dell'operante; tanto è vero che dal Filosofo viene chiamata "atto secondo": un essere infatti dal momento che ha una forma è operante in potenza, chi, p. es., ha la scienza è virtualmente pensante. Per tale motivo anche a proposito degli altri esseri Aristotele afferma che ogni cosa è "per la sua operazione". Perciò è necessario che la beatitudine dell'uomo sia un'operazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il termine vita ha due significati. Prima di tutto significa l'essere stesso del vivente. E in questo senso la beatitudine non è una vita: infatti abbiamo già dimostrato che l'essere di un uomo, quale che sia, non è la beatitudine dell'uomo; poiché solo in Dio la beatitudine s'identifica col proprio essere. - Altre volte vita significa le operazioni del vivente, nelle quali il principio vitale si attua: e in questo senso parliamo di vita attiva, contemplativa, o godereccia. Ebbene la vita eterna è l'ultimo fine in questo senso. Ciò si rileva da quelle parole del Signore: "Questa è la vita eterna, che conoscano te, unico vero Dio".
2. Boezio, nel definire la beatitudine ha di mira la sola nozione generica della felicità. Infatti il concetto generico di beatitudine importa solo un bene universale perfetto; e ciò è indicato da quelle parole: "stato risultante perfetto dalla cumulazione di tutti i beni", espressione la quale significa soltanto che i beati sono nello stato del bene perfetto. Aristotele invece volle esprimere l'essenza stessa della beatitudine, mettendo in evidenza il fatto per cui l'uomo viene a trovarsi in codesto stato, che è precisamente un'operazione. Perciò nell'Etica dimostra che la beatitudine è "un bene perfetto".
3. Come spiega Aristotele, le azioni sono di due specie. Le une (transitive) si riversano dall'agente sulla materia esteriore, come bruciare e segare. E la beatitudine non può essere una di queste: poiché tali azioni, e lo nota lo stesso Aristotele, non costituiscono una perfezione per l'agente, ma per il paziente. Ci sono altre azioni (intransitive o immanenti) che rimangono nell'agente medesimo, come sentire, intendere, e volere: e tali azioni sono perfezioni e atti dell'agente. La beatitudine quindi può essere una di queste.
4. La beatitudine indica perfezione ultima; perciò essa dovrà avere applicazioni diverse, nei vari esseri capaci di raggiungere la felicità, secondo i diversi gradi di perfezione. Infatti la beatitudine trovasi in Dio per essenza: poiché l'essere stesso in lui è la sua operazione, mediante la quale non gode di altro che di se stesso. Negli angeli beati invece è la perfezione ultima attuata nell'operazione mediante la quale si uniscono al bene increato: operazione che in essi è unica e sempiterna. Negli uomini poi, la beatitudine della vita presente è l'ultima perfezione raggiunta nell'atto mediante il quale l'uomo aderisce a Dio: ma tale atto non è continuo, e quindi non è unico, perché un'operazione interrompendosi diviene molteplice. Perciò nella vita presente non ci può essere nell'uomo la beatitudine perfetta. Difatti il Filosofo, nel determinare la beatitudine dell'uomo in questa vita, la dice imperfetta, concludendo dopo molte riflessioni: "Li chiamiamo beati, come possono esserlo gli uomini". Ma il Signore nel Vangelo ci ha promesso la perfetta beatitudine, quando saremo "come gli angeli nel cielo".

Riguardo alla beatitudine perfetta l'obiezione cade; poiché in quello stato di beatitudine la mente umana sarà unita a Dio mediante un'operazione unica, continua e sempiterna. E nella vita presente tanto siamo lontani dalla perfetta beatitudine, quanto lo siamo dall'unità e dalla continuità di tale operazione. Vi è tuttavia una certa partecipazione della beatitudine: e tanto maggiore quanto l'operazione viene ad essere più unitaria e continua. Perciò nella vita attiva, la quale si occupa di molte cose, si trova minore affinità con la beatitudine che nella vita contemplativa, la quale ha un unico oggetto, cioè la contemplazione della verità. Anche se l'uomo non sempre compie codesta operazione, tuttavia essa si presenta come un'azione continuata, perché egli è sempre preparato a compierla; e perché ordina le stesse pause del sonno o di altre occupazioni alla predetta operazione.

5, 6. Sono così risolte anche la quinta e la sesta difficoltà.

ARTICOLO 3

Se la beatitudine sia un'operazione della parte sensitiva o soltanto di quella intellettuale

SEMBRA che la beatitudine debba anche consistere in qualche operazione dei sensi. Infatti:

1. Nell'uomo le uniche operazioni più nobili di quelle dei sensi sono le operazioni dell'intelletto. Ora, in noi gli atti intellettivi dipendono dalle operazioni dei sensi; poiché come dice Aristotele, "noi non possiamo intendere senza i fantasmi". Dunque la beatitudine deve trovarsi anche nelle operazioni dei sensi.
2. Insegna Boezio che la beatitudine è "lo stato di perfezione risultante dal cumulo di tutti i beni". Ma certi beni sono sensibili, e raggiungibili mediante l'operazione dei sensi. Dunque l'operazione dei sensi è richiesta per la beatitudine.
3. Aristotele dimostra che la beatitudine è "un bene perfetto": e questo non si ottiene senza che l'uomo venga da essa attuato in tutte le sue parti. Ora, alcune parti dell'anima sono attuate da operazioni sensitive. Dunque le operazioni sensitive sono richieste per la beatitudine.

IN CONTRARIO: Gli animali bruti hanno con noi in comune le operazioni sensitive. Essi però non partecipano la beatitudine. Dunque la beatitudine non consiste in operazioni sensitive.

RISPONDO: Una cosa può far parte della beatitudine in tre modi: in maniera essenziale, come antecedente, o come conseguenza. Ora, l'operazione sensitiva non può appartenere alla beatitudine in maniera essenziale. Infatti la beatitudine dell'uomo consiste essenzialmente nella sua unione col bene increato, suo ultimo fine, come abbiamo dimostrato: e tale unione non può avvenire mediante l'operazione dei sensi. Inoltre, abbiamo già visto che la felicità dell'uomo non consiste nei beni materiali, i soli raggiungibili con le operazioni dei sensi.

Invece le operazioni dei sensi possono far parte della beatitudine, o come antecedenti o come conseguenze. Come antecedenti fanno parte della beatitudine imperfetta raggiungibile nella vita presente: infatti l'operazione dell'intelletto ha come suo prerequisite l'operazione dei sensi. - Fanno parte invece come conseguenze della beatitudine perfetta che avremo in cielo: infatti dopo la resurrezione, al dire di S. Agostino, "la stessa beatitudine dell'anima avrà una ridondanza sul corpo e sui sensi corporei, che saranno attuati nelle loro operazioni", come vedremo meglio quando parleremo della resurrezione. Tuttavia l'operazione che unirà allora la mente umana con Dio non avrà nessuna dipendenza dai sensi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'obiezione dimostra soltanto che l'operazione dei sensi è richiesta come antecedente alla beatitudine imperfetta, raggiungibile nella vita presente.
2. Nella beatitudine perfetta, qual'è quella degli angeli, si trova il cumulo di tutti i beni, mediante l'unione con la fonte universale di ogni bene, senza bisogno dei singoli beni particolari. Invece per la beatitudine imperfetta di quaggiù si richiede il cumulo di tutti quei beni, che sono necessari all'operazione più perfetta di questa vita.
3. Nella beatitudine perfetta tutto l'uomo ha il suo compimento, ma la sua parte inferiore lo deriva per ridondanza dalla parte superiore. Invece nella beatitudine imperfetta della vita presente si procede dall'attuazione della parte inferiore al compimento di quella superiore.

ARTICOLO 4

Se la beatitudine sia un atto dell'intelletto o della volontà

SEMBRA che la beatitudine consista in un atto della volontà. Infatti:

1. S. Agostino insegna che la beatitudine o felicità dell'uomo consiste nella pace; sicché leggiamo nei Salmi: "Ha messo come tuoi confini la pace". Ora, la pace rientra nell'ambito del volere. Dunque la felicità umana è riposta nel volere.
2. La beatitudine è il bene supremo. Ma il bene è oggetto della volontà. Dunque la beatitudine consiste in un'operazione della volontà.
3. L'ultimo fine deve corrispondere alla prima causa motrice; l'ultimo fine dell'esercito, p. es., è la vittoria, la quale è il fine del comandante, primo motore di tutto l'esercito. Ora, la volontà è la prima causa motrice nell'operare; poiché spetta alla volontà muovere le altre potenze, come vedremo. Dunque la

beatitudine appartiene alla volontà.

4. Se la beatitudine è un'operazione, deve essere la più nobile operazione dell'uomo. Ma l'amore di Dio, che è un atto della volontà, è, come insegna l'Apostolo, un'operazione più nobile della sua conoscenza, che è un atto dell'intelletto. Dunque la beatitudine consiste in un atto della volontà.

5. Scrive S. Agostino che "è felice colui che possiede tutto ciò che vuole, senza voler niente malamente". E aggiunge poco dopo: "Si avvicina alla felicità chi ben vuole tutto ciò che vuole; infatti rendono felici soltanto quei beni di cui già si possiede un elemento, cioè la buona volontà". Quindi la felicità si riduce a un atto della volontà.

IN CONTRARIO: Dice il Signore: "La vita eterna è questa, che conoscano te, solo vero Dio". Ma la vita eterna è l'ultimo fine, come abbiamo detto. Dunque la beatitudine dell'uomo consiste nella conoscenza di Dio, che è un atto dell'intelletto.

RISPONDO: Si è già detto che per la felicità si richiedono due cose: la prima, che ne costituisce l'essenza, e la seconda, che ne costituisce l'accidente proprio, e cioè il godimento che l'accompagna. Affermo dunque essere impossibile che la felicità stessa nella sua essenza consista in un atto della volontà. Infatti è evidente da quanto si è detto che la felicità è il conseguimento dell'ultimo fine. Ma il conseguimento dell'ultimo fine non è un atto della volontà. Poiché la volontà si volge al fine, o per desiderarlo, se assente, o per quietarsi in esso, se presente. Ora, è chiaro che il desiderio del fine non è il conseguimento del fine, ma piuttosto un moto verso il fine. Il godimento poi sopravviene alla volontà per il fatto che il fine è presente; e non è affatto vero, al contrario, che una cosa diventa presente perché la volontà ne gode. Si richiede perciò un atto diverso da quello della volontà per rendere il fine presente alla volontà medesima.

La cosa è evidente per i fini di ordine sensibile. Se infatti dipendesse da un atto della volontà il conseguimento del denaro, un avaro lo potrebbe avere fin da principio, dal momento che vuole possederlo. Ma da principio gli manca; e arriva a conseguirlo per il fatto che lo stringe nelle mani, o per altri atti consimili; e allora finalmente gode del denaro posseduto. Lo stesso avviene per il fine di ordine (spirituale e) intellettuale. Infatti dapprima c'è la volontà di conseguirlo; ne abbiamo poi il conseguimento per il fatto che diviene a noi presente mediante un atto dell'intelletto; e finalmente la volontà appagata si acquieta nel fine già posseduto. Ecco dunque che l'essenza della beatitudine consiste in un atto dell'intelletto: alla volontà invece spetta il godimento che accompagna la felicità; e in tal senso S. Agostino afferma che la beatitudine è "la gioia della verità"; poiché la gioia è il coronamento della beatitudine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La pace rientra nell'ultimo fine dell'uomo, però non per essere essenzialmente la beatitudine stessa; ma perché ne è un prerequisito, o una conseguenza. Prerequisito, in quanto la felicità presuppone già rimossi tutti gli elementi che distraevano o trattenevano dall'ultimo fine. Conseguenza, in quanto l'uomo, avendo raggiunto l'ultimo fine, rimane pacificato con l'appagamento del suo desiderio.

2. Il primo oggetto della volontà non è il proprio atto; come il primo oggetto della vista non è il vedere, ma il visibile. Perciò dal fatto stesso che la felicità appartiene alla volontà come suo primo oggetto, ne segue che non le può appartenere come atto.

3. Il fine è percepito prima dall'intelletto che dalla volontà; tuttavia il moto verso il fine comincia dalla volontà. Perciò è dovuta alla volontà l'ultima conseguenza derivante dal conseguimento del fine, e cioè il godimento, o fruizione.

4. L'amore supera la conoscenza nell'ordine del causare, ma la conoscenza è anteriore all'amore nel conseguire; infatti, come scrive S. Agostino, "non si ama se non quello che si conosce". Perciò il fine di ordine intelligibile da noi viene raggiunto prima di tutto mediante un atto dell'intelletto; così come un fine di ordine sensibile prima viene raggiunto da una percezione dei sensi.

5. Colui che possiede tutto ciò che vuole, è beato per il fatto che possiede le cose che vuole: ma questo fatto avviene mediante una operazione diversa da un atto della volontà. Il non volere poi niente malamente è un prerequisito della beatitudine, come debita disposizione verso di essa. La buona volontà è posta tra i beni che rendono felici, quale propensione verso di essi: poiché i vari moti rientrano nel genere dei termini rispettivi; l'alterazione, p. es., rientra nel genere della qualità.

ARTICOLO 5

Se la beatitudine sia un'operazione dell'intelletto speculativo, o dell'intelletto pratico

SEMBRA che la beatitudine consista in un'operazione dell'intelletto pratico. Infatti:

1. L'ultimo fine di ogni creatura consiste nella somiglianza con Dio. Ora, l'uomo diventa più simile a Dio mediante l'intelletto pratico, il quale causa le cose conosciute, che mediante quello speculativo, la cui scienza deriva dalle cose. Dunque la felicità dell'uomo consiste più nell'operazione dell'intelletto pratico, che in quella dell'intelletto speculativo.

2. La beatitudine è il bene umano perfetto. Ma l'intelletto pratico è più ordinato al bene di quello speculativo, che è ordinato al vero. Difatti siamo

denominati buoni in base alla perfezione dell'intelletto pratico; non già in base all'eccellenza dell'intelletto speculativo, dalla quale risulta piuttosto la denominazione di sapienti o di intelligenti. Dunque la felicità dell'uomo consiste più nell'atto dell'intelletto pratico che in quello dell'intelletto speculativo.

3. La felicità è un bene dell'uomo stesso. Ma l'intelletto speculativo s'interessa piuttosto delle cose che sono fuori dell'uomo; mentre l'intelletto pratico si occupa di quelle che appartengono all'uomo stesso, cioè delle sue operazioni e delle sue passioni. Perciò la felicità dell'uomo consiste più in un'operazione dell'intelletto pratico, che in un'operazione di quello speculativo.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive: "Ci è promessa la contemplazione, fine di tutte le azioni, ed eterna perfezione del godimento".

RISPONDO: La beatitudine consiste di più in un'operazione dell'intelletto speculativo che in un'operazione dell'intelletto pratico. E ciò è evidente per tre ragioni. Primo, perché se la felicità è un'operazione umana, è necessario che sia l'operazione umana più nobile. Ora, l'operazione umana più nobile è quella che spetta alla facoltà più nobile in rapporto al più nobile oggetto. Ma la facoltà più nobile è l'intelletto, e il suo più nobile oggetto è il bene divino, il quale non è oggetto dell'intelletto pratico, bensì di quello speculativo. Perciò la beatitudine consiste principalmente in tale operazione, cioè nella contemplazione delle cose divine. E poiché, come dice Aristotele, "ogni essere sembra identificarsi con quello che in esso c'è di più nobile", tale operazione è massimamente propria dell'uomo, e sommamente dilettevole.

Secondo, la stessa conclusione deriva dal fatto che la contemplazione più di ogni altra cosa viene desiderata per se stessa. Invece le operazioni dell'intelletto pratico non sono desiderate per se stesse, ma per le azioni (esterne). E queste azioni sono ordinate a qualche fine. Dunque è evidente che l'ultimo fine non può consistere nella vita attiva, la quale è di competenza dell'intelletto pratico.

Terzo, la vita contemplativa affianca l'uomo agli esseri superiori, cioè a Dio e agli angeli, ai quali egli diviene simile in forza della beatitudine. Invece nelle operazioni della vita attiva gli animali stessi si affiancano all'uomo, sebbene in un grado inferiore.

Perciò la felicità ultima e perfetta, che ci attende nella vita futura, consiste totalmente nella contemplazione. Invece la beatitudine imperfetta, quale è possibile avere al presente, consiste innanzi tutto e principalmente nella contemplazione; in modo secondario, però, consiste anche nelle operazioni dell'intelletto pratico che regola le azioni e le passioni umane, come dice Aristotele.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Codesta somiglianza dell'intelletto pratico con Dio è di sola proporzionalità; esso cioè sta al proprio oggetto, come Dio sta al suo. Invece la somiglianza dell'intelletto speculativo con Dio ha carattere di unione e di "informazione"; la quale è ben più intima. - Del resto si potrebbe anche rispondere che in rapporto all'oggetto suo principale, che è la propria essenza, Dio non ha una conoscenza pratica, ma soltanto speculativa.

2. L'intelletto pratico è ordinato a un bene esterno ad esso; invece l'intelletto speculativo possiede il bene in se stesso e cioè la contemplazione della verità. E se questo bene è perfetto, tutto l'uomo viene ad essere perfezionato e diventa buono: cosa che non si verifica per l'intelletto pratico, il quale può soltanto predisporre a quel bene.

3. L'argomento potrebbe valere se l'uomo fosse l'ultimo fine di se stesso: allora la considerazione e la disciplina delle proprie azioni e passioni potrebbe essere la sua felicità. Ma siccome l'ultimo fine dell'uomo è un bene estrinseco, e cioè Dio, raggiungibile mediante l'operazione dell'intelletto speculativo, è evidente che la beatitudine dell'uomo consiste più nelle operazioni dell'intelletto speculativo che in quelle dell'intelletto pratico.

ARTICOLO 6

Se la beatitudine consista nell'esercizio delle scienze speculative

SEMBRA che la beatitudine consista nell'esercizio delle scienze speculative. Infatti:

1. Il Filosofo scrive che "la felicità è un'operazione procedente dalla virtù perfetta". E nel classificare le virtù si limita a ricordare tra quelle speculative, "la scienza, la sapienza e l'intelletto"; le quali rientrano tutte nell'esercizio delle scienze speculative. Dunque l'ultima beatitudine dell'uomo consiste nell'esercizio delle scienze speculative.

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

3. La felicità è l'ultima perfezione dell'uomo. Ora, ogni essere viene reso perfetto in quanto passa dalla potenza all'atto. Ma l'intelletto umano passa dalla potenza all'atto mediante l'esercizio delle scienze speculative. Dunque in codesto esercizio consiste l'ultima beatitudine dell'uomo.

IN CONTRARIO: Geremia ha scritto: "Il sapiente non vanti la sua sapienza"; e parlava della sapienza delle scienze speculative. Dunque l'ultima felicità dell'uomo non consiste nell'esercizio di codeste scienze.

RISPONDO: Abbiamo già detto che la felicità dell'uomo è di due specie: perfetta e imperfetta. Per beatitudine perfetta si deve intendere quella che esaurisce la vera nozione di felicità; la beatitudine imperfetta quella che non la esaurisce, ma solo partecipa un aspetto particolare di essa. Lo stesso avviene per la prudenza, la quale si trova propriamente nell'uomo che possiede la retta norma delle azioni da compiere; ma si trova una prudenza imperfetta anche in certi animali, in cui si riscontrano particolari istinti a compiere opere simili a quelle dovute alla prudenza.

Per tale motivo la felicità non può consistere essenzialmente nell'esercizio delle scienze speculative. E per averne la dimostrazione si deve considerare che l'esercizio di una scienza speculativa non si estende oltre la virtualità dei suoi principii: poiché una scienza è contenuta tutta virtualmente nei suoi principii. Ma i primi principii delle scienze speculative sono appresi mediante i sensi, come Aristotele dimostra. Dunque l'esercizio delle scienze speculative può estendersi solo entro quei limiti che si possono raggiungere con la conoscenza delle cose sensibili. Ora, l'ultima beatitudine dell'uomo, che è poi la sua perfezione suprema, non può consistere nella conoscenza delle cose sensibili. Niente infatti può essere perfezionato da una realtà inferiore, se non in quanto quest'ultima partecipa di una realtà superiore. Ora, è evidente che l'idea della pietra, o di qualsiasi altra cosa sensibile, è inferiore all'uomo. Perciò l'intelletto non acquista perfezione alcuna dall'idea della pietra come tale, ma in quanto in essa c'è una partecipazione di qualche cosa che è al di sopra dell'intelletto umano, e cioè la luce intellettuale, o altre cose del genere. E siccome ciò che è per partecipazione si riporta a ciò che è tale per essenza, è necessario che l'ultima perfezione dell'uomo sia attribuita alla conoscenza di qualche cosa che è al di sopra dell'intelletto umano. Perciò rimane stabilito che l'ultima felicità dell'uomo non può consistere nell'esercizio delle scienze speculative. - Tuttavia, allo stesso modo che nelle idee di cose sensibili è partecipata una somiglianza delle sostanze superiori, così nell'esercizio delle scienze speculative si trova una certa partecipazione della vera e perfetta felicità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quel passo il Filosofo parla della felicità imperfetta, raggiungibile, come si è visto, nella vita presente.
2. È desiderata naturalmente non soltanto la beatitudine perfetta, ma qualsiasi somiglianza, o partecipazione della medesima.
3. Esercitandosi nelle scienze speculative, il nostro intelletto passa all'atto, ma non all'atto ultimo e completo.

ARTICOLO 7

Se la beatitudine consista nel conoscere le sostanze separate, cioè gli angeli

SEMBRA che la felicità dell'uomo consista nel conoscere le sostanze separate, cioè gli angeli. Infatti:

1. S. Gregorio afferma in una delle sue omelie: "A niente giova prender parte alle feste degli uomini, se non ci fosse dato di partecipare alle feste degli angeli"; volendo designare così l'ultima beatitudine. Ma noi possiamo prender parte alle feste degli angeli mediante la loro contemplazione. Dunque l'ultima felicità dell'uomo consiste nella contemplazione degli angeli.
2. Qualsiasi essere trova la sua ultima perfezione nell'unione col suo principio: infatti il circolo è una figura perfetta proprio perché in esso principio e fine si identificano. Ma il principio della conoscenza umana deriva dagli angeli, i quali, come insegna Dionigi, hanno l'ufficio di illuminare gli uomini. Dunque la perfezione dell'intelletto umano consiste nella contemplazione degli angeli.
3. Una natura è perfetta quando viene ad unirsi alla natura superiore: l'ultima perfezione del corpo, p. es., si ha nella sua unione con una natura spirituale. Ora, in ordine di natura, sopra l'intelletto umano ci sono gli angeli. Dunque l'ultima perfezione dell'intelletto umano sta nell'unirsi agli angeli mediante la contemplazione.

IN CONTRARIO: Sta scritto in Geremia: "Di questo si faccia un vanto chi vuole vantarsi, di sapere e conoscere me". Quindi l'ultima gloria, o beatitudine umana non consiste che nella conoscenza di Dio.

RISPONDO: Come si è già detto, la perfetta felicità dell'uomo non può consistere in qualche cosa che è perfezione dell'intelletto, perché partecipazione di un'altra, ma che è tale per essenza. Ora è evidente che una data cosa costituisce la perfezione di una potenza, nella misura in cui partecipa la natura dell'oggetto proprio della suddetta potenza. Ora, oggetto proprio dell'intelletto è la verità. Perciò tutti gli esseri che hanno una verità partecipata sono incapaci, mediante la loro contemplazione, di perfezionare l'intelletto secondo l'ultima sua perfezione. E poiché, al dire di Aristotele, le cose stanno alla verità come stanno all'essere; tutte le cose che sono enti per partecipazione, sono anche vere per partecipazione. Ora, gli angeli hanno un essere partecipato: poiché in Dio soltanto l'essere s'identifica con l'essenza, come si è visto nella Prima Parte. Perciò rimane provato che Dio soltanto è verità per essenza, e che la contemplazione di lui rende perfettamente felici. - Tuttavia niente impedisce che si possa riscontrare nella contemplazione degli angeli una beatitudine imperfetta, e più grande ancora che nell'esercizio delle scienze speculative.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Condivideremo le angeliche feste non solo contemplando gli angeli, ma contemplando Dio con essi.
2. Secondo quelli che attribuiscono agli angeli la creazione delle anime, è troppo logico che la beatitudine dell'uomo si trovi nella contemplazione degli angeli, attuando così l'unione al proprio principio. Ma ciò è falso, come abbiamo visto nella Prima Parte. Dunque l'ultima perfezione dell'intelletto umano avviene nell'unione con Dio, primo principio della creazione e della spirituale illuminazione. Invece l'angelo, come si disse, illumina soltanto come ministro. Egli perciò col suo ministero aiuta l'uomo a raggiungere la felicità, ma non è l'oggetto della beatitudine umana.
3. La natura inferiore può raggiungere quella superiore in due maniere. Primo, in rapporto al grado della facoltà di chi è chiamato a parteciparne: e in questo senso l'ultima perfezione umana consisterà nel fatto che l'uomo arriverà a contemplare come contemplano gli angeli. Secondo, rispettivamente all'oggetto raggiunto dalla facoltà: e allora l'ultima perfezione di qualsiasi potenza consiste nel raggiungere la realtà in cui si trova pienamente attuata la ragione formale del proprio oggetto.

ARTICOLO 8

Se la beatitudine umana consista nella visione dell'essenza divina

SEMBRA che la beatitudine umana non consista nella visione dell'essenza stessa di Dio. Infatti:

1. Dionigi insegna che l'uomo si unisce a Dio come a un essere totalmente sconosciuto mediante l'apice della sua mente. Ora, ciò che si vede nella sua essenza non è davvero sconosciuto. Dunque l'ultima perfezione dell'intelletto, cioè la beatitudine, non può consistere nel vedere Dio per essenza.
2. Una natura superiore ha una perfezione superiore. Ma vedere la propria essenza è perfezione peculiare dell'intelletto divino. Dunque la perfezione ultima dell'intelletto umano non può arrivare a tanto, ma deve restare al disotto.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Quando (Dio) si manifesterà saremo simili a lui, perché lo vedremo come egli è".

RISPONDO: La felicità ultima e perfetta non può consistere che nella visione dell'essenza divina. Per averne la dimostrazione si impongono due considerazioni. La prima, che l'uomo non è perfettamente felice fino a che gli rimane qualche cosa da desiderare e da cercare. La seconda, che la perfezione di ciascuna potenza è determinata dalla natura del proprio oggetto. Ora, l'intelletto, come insegna Aristotele, ha per oggetto la quiddità, o essenza delle cose. Perciò la perfezione di un intelletto si misura dal suo modo di conoscere l'essenza di una cosa. Cosicché se un intelletto viene a conoscere l'essenza di un effetto, da cui non è in grado di conoscere l'essenza o quiddità della causa, non si dirà che l'intelletto può raggiungere senz'altro la causa, sebbene possa conoscerne l'esistenza mediante gli effetti. Perciò rimane nell'uomo il desiderio naturale di conoscere la quiddità della causa, quando nel conoscere gli effetti arriva a comprendere che essi hanno una causa. Si tratta di un desiderio dovuto a meraviglia, come dice Aristotele, che stimola la ricerca. Chi, p. es., osserva le eclissi del sole, capisce la loro dipendenza da una causa, la cui natura però gli sfugge, allora si meraviglia, e mosso dalla meraviglia si pone alla ricerca. Ma questa non cessa finché non arrivi a conoscere la natura della causa.

Ora, dal momento che l'intelletto umano, conoscendo la natura di un effetto creato, arriva a conoscere solo l'esistenza di Dio; la perfezione conseguita non è tale da raggiungere davvero la causa prima, ma gli rimane ancora il desiderio naturale di indagarne la natura. Quindi non è perfettamente felice. Ma alla perfetta felicità si richiede che l'intelletto raggiunga l'essenza stessa della causa prima. E allora avrà la sua perfezione nel possesso oggettivo di Dio, nel quale soltanto si trova la felicità dell'uomo, come abbiamo detto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dionigi parla in questo caso della conoscenza dei viatori, che tendono alla beatitudine.
2. Come abbiamo già spiegato, il fine si può prendere in due sensi. Primo, può indicare l'oggetto stesso desiderato: e in questo senso è identico il fine per la natura superiore e per quella inferiore, anzi è identico per tutti gli esseri, come abbiamo già visto. Secondo, può indicare il conseguimento dell'oggetto: e allora il fine di una natura superiore differisce da quello della natura inferiore, in base alla diversità dei rapporti con tale oggetto. Perciò la beatitudine di Dio, che abbraccia, o comprende perfettamente col suo intelletto la propria essenza, è superiore a quella dell'uomo, o dell'angelo, i quali vedono quell'essenza senza averne la comprensione.

Pars Prima Secundae Quaestio 004

Questione 4

Questione 4

Requisiti della beatitudine

Ed eccoci alla ricerca dei requisiti per la beatitudine o felicità.

Sull'argomento si pongono otto quesiti: 1. Se il godimento sia un requisito della beatitudine; 2. Se per la beatitudine sia più importante il godimento o la visione; 3. Se si richieda la comprensione; 4. Se sia richiesta la rettitudine della volontà; 5. Se la beatitudine dell'uomo richieda anche il corpo; 6. Se esiga il benessere del corpo; 7. Se siano richiesti dei beni esteriori; 8. Se sia necessaria la compagnia degli amici.

ARTICOLO 1

Se il godimento sia un requisito della beatitudine

SEMBRA che il godimento non sia un requisito della beatitudine. Infatti:

1. S. Agostino insegna che "la visione è tutta la mercede della fede". Ora, come Aristotele dimostra, la felicità è il premio, o mercede, della virtù. Dunque per la felicità non si richiede altro che la visione.
2. La felicità è "un bene per se stesso sufficientissimo", come si esprime il Filosofo. Ora, ciò che ha bisogno di qualche cosa, di suo non è sufficiente. E poiché l'essenza della beatitudine consiste nella visione di Dio, come si è visto; è evidente che per la beatitudine non si richiede il godimento.
3. È necessario, come dice Aristotele, che "l'operazione della felicità", o beatitudine, "non sia ostacolata". Ora il godimento ostacola l'azione dell'intelletto; poiché "guasta il giudizio della prudenza". Dunque il godimento non è richiesto per la beatitudine.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna che la beatitudine è "il godimento della verità".

RISPONDO: Una cosa può essere richiesta per un'altra in quattro modi. Primo, quale suo presupposto o prerequisito: come lo studio per la scienza. Secondo, quale elemento perfettivo: come l'anima, p. es., è richiesta per la vita del corpo. Terzo, quale aiuto estrinseco: p. es., sono richiesti dei compagni per compiere un'impresa. Quarto, quale elemento concomitante: come se dicessimo che il calore è richiesto per il fuoco. E in quest'ultima maniera si richiede il godimento nella beatitudine. Infatti il godimento nasce dal quietarsi dell'appetito sul bene raggiunto. E poiché la felicità non è altro che il conseguimento del sommo bene, non può esserci la felicità senza il godimento che l'accompagna.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Per il fatto stesso che viene corrisposta la mercede, la volontà di chi l'ha meritata si acquieta, e cioè ne gode. Perciò il godimento è incluso nella nozione stessa della retribuzione.
2. Il godimento è causato dalla visione stessa di Dio. Perciò chi vede Dio non può esser privo di godimento.
3. La gioia che accompagna l'operazione dell'intelletto non è di impedimento a quest'ultima, anzi le dà vigore come Aristotele insegna: infatti noi compiamo con maggiore attenzione e perseveranza le azioni piacevoli. Invece un godimento estraneo ostacola l'operazione: qualche volta perché distrae l'attenzione; poiché, le cose che piacciono ci attirano di più, come si è detto; e mentre siamo attratti con forza verso una cosa l'attenzione è distolta dalle altre. Altre volte invece perché si tratta di cose contrarie: un piacere sensibile, p. es., contrario alla ragione, impedisce il giudizio della prudenza più ancora che quello dell'intelletto speculativo.

ARTICOLO 2

Se nella beatitudine sia più importante la visione che il godimento

SEMBRA che nella beatitudine sia più importante il godimento che la visione. Infatti:

1. "Il godimento è la perfezione dell'operare", come dice Aristotele. Ma la perfezione è superiore al perfettibile. Dunque il godimento è più importante dell'operazione intellettuale che è la visione.
2. L'elemento che rende desiderabile una cosa, è ad essa superiore. Ma le operazioni sono desiderabili per il piacere che procurano: infatti la natura, per impedire che gli animali le trascurassero, ha unito il piacere alle azioni necessarie per la conservazione dell'individuo e della specie. Dunque nella beatitudine il godimento è più importante dell'operazione intellettuale, cioè della visione.
3. La visione corrisponde alla fede; il godimento invece, o fruizione, corrisponde alla carità. Ma la carità è superiore alla fede, come insegna l'Apostolo. Dunque il godimento, o fruizione, è superiore alla visione.

IN CONTRARIO: La causa è superiore all'effetto. Ora, la visione è causa del godimento. Dunque la visione è superiore al godimento.

RISPONDO: Il problema è impostato da Aristotele nel decimo libro dell'Etica, lasciandolo però insoluto. Ma per chi consideri la cosa con diligenza è evidente che l'operazione dell'intelletto, ossia la visione, deve essere superiore al godimento. Infatti la gioia consiste in un acquietamento della volontà. Ma che la volontà si acquieti in una data cosa, dipende solo dalla bontà della cosa stessa in cui si acquieta. Se, quindi, la volontà si acquieta in una data operazione, l'acquietarsi della volontà dipende dalla bontà di codesta operazione. Né la volontà cerca il bene per codesto acquietamento: se così fosse l'atto stesso della volontà sarebbe il suo fine, contro quello che abbiamo già dimostrato. Ma cerca di quietarsi nell'operazione, perché l'operazione è il suo bene. È evidente perciò che è un bene più grande l'operazione stessa in cui la volontà si acquieta, che l'acquietarsi della volontà in essa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nel testo citato il Filosofo aggiunge, che "il godimento rifinisce l'operare, come la beltà rifinisce la giovinezza"; e si tratta di una dote che accompagna la giovinezza. Dunque il godimento è una perfezione concomitante, e non una perfezione che rende la visione perfetta nella sua specie.
2. La percezione sensitiva non raggiunge la nozione universale di bene, ma solo un bene particolare, e cioè il piacere. Perciò l'appetito sensitivo, che si trova negli animali, cerca le operazioni per il piacere. Ma l'intelletto conosce la nozione universale del bene, al cui conseguimento segue la gioia. Quindi l'intelletto cerca più il bene che il godimento. Ed è per questo che l'intelletto divino, ideatore della natura, ha posto il piacere in vista delle operazioni. Ora, non si deve giudicare le cose in assoluto secondo l'ordine dell'appetito sensitivo, ma piuttosto secondo quello dell'appetito intellettuale.
3. La carità non cerca il bene che ama per il godimento; ma è piuttosto una conseguenza della carità godere del bene raggiunto. Perciò alla carità non corrisponde come fine il godimento, ma piuttosto la visione, la quale per prima rende il fine presente.

ARTICOLO 3

Se per la beatitudine si richieda la comprensione

SEMBRA che per la beatitudine non si richieda la comprensione. Infatti:

1. S. Agostino scrive: "Raggiungere Dio con la mente è una grande felicità, comprenderlo è cosa impossibile". Dunque la beatitudine è senza la comprensione.
2. La felicità è la perfezione dell'uomo secondo la parte intellettuale la quale non abbraccia altre potenze che l'intelletto e la volontà, come si disse nella Prima Parte. Ora, l'intelletto viene totalmente perfezionato dalla visione di Dio, e la volontà dal godimento di lui. Dunque non si richiede la comprensione come terzo elemento.
3. La beatitudine consiste in un'operazione. Ma le operazioni sono determinate secondo gli oggetti. E gli oggetti generici sono due soltanto, il vero e il bene: il vero che corrisponde alla visione, e il bene che corrisponde al godimento. Dunque non si richiede la comprensione come terzo elemento.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive: "Correte in maniera da arrivare a comprendere". Ora, la corsa spirituale termina nella beatitudine; difatti egli dice: "Ho combattuto il buon combattimento, ho compiuto la mia corsa, ho conservato la fede; per quel che resta è pronta per me la corona della giustizia". Perciò la comprensione è richiesta per la beatitudine.

RISPONDO: Bisogna determinare i requisiti della beatitudine dai rapporti che l'uomo ha con l'ultimo fine, poiché la beatitudine consiste nel raggiungimento di codesto fine. Ora, l'uomo è indirizzato verso l'ultimo fine in parte per mezzo dell'intelletto e in parte mediante la volontà. Con l'intelletto, mediante una iniziale conoscenza imperfetta del fine. Secondariamente con la volontà, sia mediante l'amore, che è il suo primo moto verso l'oggetto, sia mediante le relazioni concrete esistenti tra chi ama e l'oggetto amato, le quali possono essere di tre specie. Talora infatti l'amato è presente a

chi ama: e in questo caso non è più cercato. Altre volte non è presente ed è impossibile raggiungerlo: e anche in questo caso non si cerca. Talora invece è possibile raggiungerlo, ma è al di sopra delle capacità di chi vuole raggiungerlo, cosicché non è possibile possederlo subito: e questa è la relazione esistente tra chi spera e l'oggetto sperato, ed è l'unica relazione che determina la ricerca del fine. Ora, ai tre suddetti atteggiamenti corrisponde qualche cosa nella beatitudine stessa. Infatti alla conoscenza imperfetta del fine corrisponde quella perfetta; all'attesa della speranza corrisponde la presenza del fine; e il godimento per il fine già presente è una conseguenza dell'amore, come abbiamo già spiegato. Perciò per la beatitudine è necessario il concorso di queste tre cose: della visione, che è la conoscenza perfetta del fine di ordine intellettuale; della comprensione, che implica la presenza di questo fine; del godimento, o fruizione, che implica l'acquietarsi di chi ama nell'oggetto amato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il termine comprensione ha due significati. Primo, sta a indicare l'inclusione dell'oggetto compreso in colui che lo comprende: e così tutto ciò che è compreso da un essere finito è cosa finita. E quindi in codesto senso Dio non può essere compreso da nessun intelletto creato. Secondo, la comprensione non indica nient'altro che la presa di possesso di una cosa già raggiunta e presente: come si direbbe che un inseguitore comprende la preda quando l'ha afferrata. Ed è così che la comprensione è richiesta nella beatitudine.
2. Come la speranza e l'amore appartengono entrambe alla volontà, perché amare un oggetto e tendere ad esso quando non si possiede spetta a un'identica potenza; così spetta alla volontà e la comprensione e il godimento, poiché possedere una cosa e quietarsi in essa appartengono al medesimo soggetto.
3. La comprensione non è un'operazione diversa dalla visione: ma indica relazione al fine come ormai raggiunto. Cosicché la visione stessa, oppure l'oggetto della visione in quanto presente è oggetto della comprensione.

ARTICOLO 4

Se la beatitudine richieda la rettitudine della volontà

SEMBRA che la beatitudine non richieda la rettitudine della volontà. Infatti:

1. La felicità consiste essenzialmente in un'operazione dell'intelletto, come abbiamo spiegato. Ma per la perfezione dell'atto intellettuale non si richiede la rettitudine della volontà, che rende gli uomini puri (di cuore). Infatti nelle sue Ritrattazioni S. Agostino afferma: "Non approvo quello che dissi in una preghiera: O Dio, che hai voluto far conoscere la verità soltanto ai puri (di cuore). Si può infatti replicare che molti impuri conoscono non poche verità". Dunque per la felicità non si richiede che la volontà sia retta.
2. Ciò che precede non può dipendere da ciò che segue. Ora l'operazione dell'intelletto precede quella della volontà. Perciò la beatitudine, che è la più perfetta operazione dell'intelletto, non può dipendere dalla rettitudine della volontà.
3. Se una cosa è ordinata ad un'altra come mezzo per raggiungerla, essa non è più necessaria, una volta che il fine è raggiunto: la nave, p. es., (non serve più) quando si è raggiunto il porto. Ora, la rettitudine della volontà, attuata dalla virtù, ha per fine la beatitudine. Perciò, raggiunta la beatitudine, non è più necessaria la rettitudine della volontà.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Beati i puri di cuore perché essi vedranno Dio". E altrove: "Cercate sempre la pace con tutti e la santità, senza la quale nessuno vedrà Dio".

RISPONDO: La rettitudine della volontà è richiesta per la beatitudine, sia come antecedente che come concomitante. Come antecedente, poiché la rettitudine della volontà consiste nel debito ordine verso l'ultimo fine. E il fine sta al soggetto che tende a conseguirlo, come la forma sta alla materia. Perciò, come la materia non può conseguire la forma, senza la dovuta predisposizione a riceverla, così nessuna cosa può conseguire il fine, senza il debito ordine verso di esso. Quindi nessuno può raggiungere la beatitudine, senza la rettitudine della volontà.

Si richiede ancora come concomitante, poiché l'ultima beatitudine, l'abbiamo visto, consiste nella visione dell'essenza divina che è l'essenza stessa della bontà. Cosicché la volontà di chi vede l'essenza di Dio, ama necessariamente in ordine a Dio tutto ciò che ama; come la volontà di chi non vede l'essenza divina ama necessariamente tutto ciò che ama sotto la ragione universale di bene che egli conosce. Ed è questo che costituisce la rettitudine della volontà. È perciò evidente che non può esserci beatitudine senza rettitudine di volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino (in quel passo) parla della conoscenza di quella verità che non costituisce l'essenza stessa della bontà.
2. Ogni atto della volontà è preceduto da un atto dell'intelletto; tuttavia certi atti della volontà precedono alcuni atti dell'intelletto. Infatti la volontà prende di mira l'atto ultimo dell'intelletto, che è la beatitudine. Perciò la retta inclinazione della volontà è un prerequisito della beatitudine, come la traiettoria esatta lo è per il raggiungimento del bersaglio.

3. Raggiunto il fine non viene a cessare tutto ciò che era ordinato al fine; ma soltanto quello che implica un'imperfezione, come sarebbe il moto. Perciò una volta raggiunto il fine tutto quello che è a servizio del moto non è più necessario; ma l'ordine debito verso il fine rimane sempre necessario.

ARTICOLO 5

Se per la beatitudine dell'uomo si richieda anche il corpo

SEMBRA che per la beatitudine dell'uomo si richieda anche il corpo. Infatti:

1. La perfezione della grazia presuppone la perfezione della natura. Ma la beatitudine è la perfezione della virtù e della grazia. D'altra parte l'anima senza il corpo non ha la perfezione di natura, poiché ogni parte è imperfetta se separata dal suo tutto. Dunque l'anima senza il corpo non può essere beata.

2. La beatitudine, come si è spiegato, è un'operazione perfetta. Ma l'operazione perfetta accompagna l'essere perfetto: poiché niente può operare se non in quanto è un ente in atto. E siccome l'anima quando è separata dal corpo non possiede un essere perfetto, come non lo possiede una parte separata dal tutto, è chiaro che l'anima senza il corpo non può essere beata.

3. La beatitudine è la perfezione dell'uomo. Ma l'anima separata dal corpo non è l'uomo. Dunque la beatitudine non può trovarsi nell'anima senza il corpo.

4. Il Filosofo afferma che "l'operazione della felicità", nella quale consiste la beatitudine, è "senza impedimenti". Invece l'operazione dell'anima separata è impedita: poiché, come scrive S. Agostino, "vi è nell'anima una tendenza naturale a governare il corpo, la quale in certo modo le impedisce di slanciarsi interamente verso il cielo supremo", cioè verso la visione dell'essenza divina. Dunque l'anima senza il corpo non può essere beata.

5. La beatitudine è un bene esauriente, che quietava il desiderio. Ma ciò non si verifica per l'anima separata: poiché questa desidera ancora l'unione col corpo, come insegna S. Agostino. Perciò l'anima separata dal corpo non è beata.

6. L'uomo nella beatitudine è equiparato agli angeli. Ma l'anima senza il corpo non è alla pari degli angeli, al dire di S. Agostino. Dunque non è beata.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Beati i morti che muoiono nel Signore".

RISPONDO: Ci sono due sorta di beatitudini: la prima imperfetta, possibile nella vita presente; la seconda perfetta, che consiste nella visione di Dio. Ora, è evidente che per la felicità di questa vita si richiede necessariamente il corpo. Infatti questa felicità è un'operazione dell'intelletto, sia speculativo che pratico. Ma nella vita presente non è possibile un'operazione dell'intelletto senza i fantasmi, i quali non possono prescindere da un organo corporeo, come abbiamo visto nella Prima Parte. Cosicché la beatitudine possibile in questa vita dipende in qualche modo dal corpo.

Intorno alla beatitudine perfetta, che consiste nella visione di Dio, alcuni hanno pensato che non possa essere attribuita a un'anima separata dal corpo; e affermano che le anime dei Santi separate dai corpi non raggiungono quella perfetta beatitudine prima del giorno del Giudizio, quando riprenderanno i loro corpi. - Ma si dimostra la falsità di questa tesi, sia con argomenti di autorità che di ragione. Per l'autorità, ecco l'Apostolo che afferma: "Finché alberghiamo nel corpo peregriniamo lontani dal Signore"; e per mostrare di che natura sia codesta peregrinazione, aggiunge: "giacché per fede noi camminiamo, non per (diretto) intuito". Dalle quali parole si rileva che fino a quando uno cammina per fede e non per intuito, privo della visione dell'essenza divina, non è giunto ancora alla presenza di Dio. Invece le anime dei Santi separate dai corpi, sempre secondo l'Apostolo, sono presenti a Dio: "Siamo pieni di fiducia e teniamo in maggior conto peregrinare via dal corpo, per essere presenti al Signore". Perciò è evidente che le anime dei Santi, separate dai corpi, camminano per intuito, contemplando l'essenza di Dio, ciò che costituisce la vera beatitudine.

Tale conclusione s'impone anche per argomenti di ragione. Infatti l'intelletto ha bisogno del corpo nella propria operazione solo per i fantasmi nei quali scorge la verità di ordine intelligibile, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Ora, è evidente che l'essenza divina non si può vedere mediante i fantasmi, come già fu dimostrato. E quindi, siccome la perfetta beatitudine dell'uomo consiste nella visione dell'essenza divina, la perfetta beatitudine umana non dipende dal corpo. Perciò l'anima può essere beata senza il corpo.

Bisogna però ricordare che una cosa può appartenere alla perfezione di un dato essere in due maniere. Primo, come costitutivo della sua essenza: l'anima umana, p. es., è così richiesta alla perfezione dell'uomo. Secondo, come elemento integrativo, cioè come appartengono alla perfezione dell'uomo la bellezza del corpo e la prontezza dell'ingegno. Sebbene, dunque, il corpo non appartenga alla perfezione della beatitudine umana nella prima maniera, vi appartiene però nella seconda. Difatti, poiché l'operazione dipende dalla natura di una cosa, l'anima avrà tanto più perfettamente la sua operazione in cui consiste la beatitudine, quanto più perfetta sarà nella sua natura. Perciò S. Agostino, essendosi posto la questione, "Se gli spiriti dei defunti possano fruire senza il corpo della suprema beatitudine", risponde che "non sono in grado di vedere la sostanza incommutabile, come la vedono gli angeli, sia per qualche altra ragione più nascosta, sia perché c'è in essi un desiderio naturale di governare un corpo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La beatitudine è perfezione dell'anima non in quanto questa è forma naturale del corpo, ma in ordine all'intelletto, per il quale essa trascende gli organi corporei. Perciò le anime separate possiedono la loro perfezione naturale in rapporto a ciò che costituisce la beatitudine, sebbene non la possiedano come forme dei corpi.
2. L'anima ha con l'essere un rapporto ben diverso da quello delle altre parti. Infatti l'essere del tutto non è l'essere di nessuna delle sue parti: cosicché, dopo la distruzione del tutto, o le parti cessano addirittura di esistere, come le parti di un animale dopo la distruzione dell'animale; oppure, se rimangono, hanno un essere attuale diverso, come la parte di una linea ha un essere diverso dalla linea intera. Invece l'anima umana, dopo la distruzione del corpo, conserva l'essere del composto: e questo perché l'essere della forma è identico anche per la materia, e per il composto. D'altronde l'anima nel suo essere è sussistente, come fu dimostrato nella Prima Parte. Rimane dunque stabilito che dopo la separazione del corpo essa conserva l'essere nella sua perfezione, quindi può avere l'operazione perfetta; sebbene non abbia della sua specie la natura completa.
3. La beatitudine appartiene all'uomo per il suo intelletto: perciò, finché rimane l'intelletto egli può conservare la beatitudine. Così i denti di un Etiope, per i quali costui merita l'appellativo di bianco, possono rimanere bianchi anche dopo essere stati cavati.
4. Una cosa può essere d'impedimento a un'altra in due maniere. Primo, come un elemento contrario, cioè come il freddo che impedisce l'azione del calore: e tale impedimento dell'operazione è incompatibile con la felicità. Secondo, come una manchevolezza, cioè per il fatto che il soggetto così ostacolato non possiede tutto quello che si richiederebbe alla sua perfezione totale: e questo impedimento non è incompatibile con la felicità, ma con la perfezione completa. In questo senso si dice che la separazione dal corpo impedisce all'anima di tendere con tutto lo slancio verso la visione dell'essenza divina. Poiché l'anima desidera di godere Dio, fino al punto che il godimento ridondi sul corpo, nella misura del possibile. Perciò finché essa ha il godimento di Dio senza il corpo, il suo appetito, pur acquietandosi nell'oggetto che possiede, vorrebbe ancora che il suo corpo arrivasse a parteciparne.
5. Il desiderio dell'anima separata si acquieta totalmente rispettivamente all'oggetto appetibile; poiché possiede quanto sazia il suo appetito. Ma non si acquieta totalmente in rapporto al soggetto appetente; poiché questo non possiede quel bene in tutti i modi secondo cui vorrebbe possederlo. Perciò, con la riassunzione dei corpi la beatitudine non crescerà in intensità, ma in estensione.
6. Le parole di S. Agostino, "gli spiriti dei defunti non vedono Dio come gli angeli", non vanno riferite a una disuguaglianza di grado: poiché anche al presente alcune anime di Beati sono state assunte agli ordini angelici più sublimi, e quindi vedono Dio con maggiore chiarezza degli angeli inferiori. Ma vanno riferite a una disuguaglianza di proporzionalità: poiché gli angeli anche se infimi, possiedono già, a differenza delle anime separate dei Santi, tutta la perfezione della beatitudine che dovranno avere in seguito.

ARTICOLO 6

Se si richieda per la beatitudine il benessere del corpo

SEMBRA che per la beatitudine perfetta dell'uomo non si richieda nessun benessere del corpo. Infatti:

1. Il benessere del corpo è un bene materiale. Ma sopra abbiamo dimostrato che la beatitudine non consiste nei beni materiali. Dunque per la beatitudine dell'uomo non si richiede nessuna buona disposizione del corpo.
2. La beatitudine dell'uomo consiste nella visione dell'essenza divina, come abbiamo visto. Ma abbiamo anche visto che a codesta operazione il corpo non dà nessun contributo. Dunque per la beatitudine non si richiede nessuna disposizione del corpo.
3. Quanto più l'intelletto è astratto dal corpo, tanto più perfetta è la sua intellesione. Ora, la beatitudine consiste nell'operazione più perfetta dell'intelligenza: Dunque è necessario che l'anima sia interamente astratta dal corpo. E quindi in nessun modo si richiede una disposizione del corpo per la beatitudine.

IN CONTRARIO: La beatitudine è un premio della virtù; perciò sta scritto: "Sarete beati se farete queste cose". Ora, ai Santi viene promesso in premio non solo la visione e il godimento di Dio, ma anche il benessere del corpo; poiché sta scritto: "Voi vedrete, e ne godrà il vostro cuore; e le vostre ossa com'erba rinverdiranno". Perciò per la beatitudine si richiede anche il benessere del corpo.

RISPONDO: Se parliamo della beatitudine raggiungibile nella vita presente, è chiaro che si richiede necessariamente per essa la buona disposizione del corpo. Infatti, come si esprime il Filosofo, questa felicità consiste "nell'operazione della virtù perfetta". Ora, è evidente che l'uomo può essere ostacolato in tutti gli atti di virtù dall'infermità del corpo.

Se invece parliamo della beatitudine perfetta, troviamo alcuni i quali hanno pensato che la beatitudine non richieda nessuna disposizione fisica; anzi essa richiederebbe che l'anima sia del tutto separata dal corpo. Difatti S. Agostino riferisce queste parole di Porfirio: "Perché l'anima sia beata, il corpo deve essere messo interamente da parte". - Ma questo non è logico. Infatti, essendo naturale per l'anima l'unione col corpo, non può essere che la perfezione dell'anima debba escludere la sua perfezione naturale.

Dobbiamo perciò concludere che tra i requisiti della beatitudine totalmente perfetta c'è anche la buona disposizione del corpo, sia come condizione previa, sia come conseguenza. Come condizione previa: poiché, al dire di S. Agostino, "se il corpo è tale da rendere difficile e gravoso il suo governo, come lo è una carne che si corrompe e che aggrava l'anima, la mente viene distratta dalla visione del cielo supremo". Perciò conclude: "quando questo corpo non sarà più animale, ma spirituale, allora l'anima sarà uguale agli angeli, e quello che era un fardello formerà per lei una gloria". - Come conseguenza: poiché dalla beatitudine dell'anima deriva al corpo, per ridondanza, il raggiungimento della sua perfezione. S. Agostino infatti afferma: "Dio ha fatto l'anima di una natura così potente, da far ridondare dalla pienezza della sua felicità il vigore dell'incorrusione sulla natura inferiore".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Un bene materiale non può costituire la beatitudine, come oggetto della medesima: ma può contribuire al decoro e alla perfezione della beatitudine.
2. Sebbene il corpo non dia nessun contributo a quell'operazione con la quale l'intelletto vede l'essenza di Dio, tuttavia potrebbe essere di ostacolo. E quindi si richiede la perfezione del corpo, perché esso non impedisca l'elevazione dell'anima.
3. Possiamo concedere che per l'operazione perfetta dell'intelletto si richiede l'astrazione da questo corpo corruttibile, che aggrava l'anima; ma non (si richiede l'astrazione) dal corpo spirituale, che sarà totalmente soggetto allo spirito, e di cui parleremo nella Terza Parte di quest'opera.

ARTICOLO 7

Se per la beatitudine si richiedano dei beni esteriori

SEMBRA che per la beatitudine si richiedano anche dei beni esteriori. Infatti:

1. Appartiene alla beatitudine quello che lo Spirito Santo promette come premio ai Santi. Ora ai Santi sono stati promessi dei beni esteriori, quali il cibo e la bevanda, le ricchezze e il regno; infatti sta scritto: "Affinché mangiate e beviate alla mia mensa nel mio regno"; "Accumulate tesori nel cielo"; "Venite benedetti del Padre mio, possedete il regno". Dunque per la beatitudine si richiedono dei beni esteriori.
2. Secondo Boezio la beatitudine è "lo stato di perfezione dovuto al cumulo di tutti i beni". Ora i beni esterni, sebbene minimi, come spiega S. Agostino, sono beni dell'uomo. Perciò sono anch'essi richiesti per la beatitudine.
3. Il Signore afferma: "La vostra mercede è copiosa nei cieli". Ma essere nei cieli è una determinazione di luogo. Dunque almeno il luogo esteriore si richiede per la beatitudine.

IN CONTRARIO: Sta scritto nei Salmi: "Cos'altro infatti c'è per me nel cielo? e fuori di te che cosa io voglio sulla terra?". Come dicesse: Nient'altro io voglio che quanto segue, "Il mio bene è lo stare unito a Dio". Dunque nessun bene esteriore è richiesto per la beatitudine.

RISPONDO: Per la beatitudine imperfetta quale si può avere in questa vita, sono richiesti anche i beni esteriori, non come elementi essenziali bensì strumentali della felicità, la quale consiste, al dire di Aristotele, nell'esercizio delle virtù. Infatti nella vita presente l'uomo ha bisogno di quanto serve al corpo, sia nell'esercizio della contemplazione, sia nell'esercizio delle virtù attive, anzi per queste ultime si richiedono molte altre cose necessarie al compimento delle opere della vita attiva.

Ma per la beatitudine perfetta, consistente nella visione di Dio, non sono affatto richiesti codesti beni. E questo perché tutti i beni esteriori sono richiesti, o per il sostentamento del corpo animale, oppure per delle operazioni giovevoli alla vita umana, che noi compiamo mediante il corpo animale. Invece la perfetta beatitudine, consistente nella visione di Dio, si avrà sempre, o in un'anima priva del corpo, o in un'anima unita a un corpo non più animale, ma spirituale. Perciò codesti beni esterni non sono mai richiesti per la suddetta beatitudine, essendo ordinati alla vita animale. - E proprio perché in questa vita la felicità della contemplazione è più simile alla perfetta beatitudine che quella dell'azione, essendo anche più simile a Dio, come abbiamo già visto, essa al dire di Aristotele, ha meno bisogno di codesti beni esteriori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutte le promesse di ordine materiale esistenti nella Sacra Scrittura sono da intendersi in senso metaforico, poiché la Scrittura ha l'abitudine di indicare i beni spirituali con quelli materiali, "affinché", come dice S. Gregorio, "partendo noi dalle cose che conosciamo, ci innalziamo a desiderare quelle che ci sono sconosciute". E così il cibo e la bevanda stanno a indicare il godimento della beatitudine; i tesori indicano la sazietà che l'uomo proverà nel solo Dio; e il regno l'esaltazione dell'uomo fino all'unione con Dio.
2. Tutti questi beni necessari per la vita animale non si addicono alla vita spirituale, in cui si trova la perfetta beatitudine. E tuttavia anche in questa beatitudine vi sarà il cumulo di tutti i beni, poiché nella fonte suprema di tutti i beni si troverà tutta la bontà in essi contenuta.

3. Secondo S. Agostino non è detto che la mercede dei Santi debba essere nei cieli materialmente presi; ma per cieli si deve intendere l'elevatezza dei beni spirituali. - Tuttavia i Beati troveranno anche un luogo materiale e cioè il cielo empireo, non perché lo esiga la necessità, ma per un certo rapporto di convenienza e di decoro.

ARTICOLO 8

Se per la beatitudine sia necessaria la compagnia degli amici

SEMBRA che gli amici siano necessari per la beatitudine. Infatti:

1. Nelle Scritture spesso la gloria futura viene designata col nome di gloria. Ma la gloria consiste nel fatto che la bontà di un uomo viene portata a cognizione di molti. Dunque per la beatitudine si richiede la compagnia degli amici.

2. Boezio scrive che "il possesso di un bene è senza godimento se non è partecipato". Ma per la beatitudine si richiede il godimento. Perciò si richiede anche la compagnia degli amici.

3. Nella beatitudine si ha la perfezione della carità. Ora, la carità abbraccia l'amore di Dio, ma anche quello del prossimo. Dunque per la beatitudine si richiede la compagnia degli amici.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Mi vennero poi con essa tutti i beni insieme", cioè con la divina sapienza, che consiste nella contemplazione di Dio. Quindi per la beatitudine non si richiede altro.

RISPONDO: Se parliamo della felicità della vita presente, allora l'uomo felice, come insegna Aristotele, ha bisogno degli amici; ma non per utilità propria, essendo egli già sufficiente a se stesso; non per il godimento, avendo in se stesso la perfetta gioia negli atti della virtù; ma per il compimento di opere buone e cioè per beneficiarli, per godere vedendo la loro beneficenza, e anche per essere da loro aiutato nel beneficiare. Infatti l'uomo ha bisogno di amici, sia nelle opere della vita attiva, che in quelle della vita contemplativa.

Ma se parliamo della perfetta felicità, che ci attende nella patria, non si richiede necessariamente per la beatitudine la compagnia degli amici poiché l'uomo ha in Dio la pienezza della sua perfezione. Ma la compagnia degli amici conferisce alla completezza della beatitudine. Perciò S. Agostino scrive che "le creature spirituali per essere beate non trovano soccorso che dall'interno, nell'eternità, verità e carità del Creatore. Se si dicesse che ne ricevono dall'esterno, forse si dovrà ridurre l'aiuto al fatto che esse si vedono reciprocamente, e che godono in Dio della loro compagnia".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La gloria essenziale alla beatitudine non è quella che si riscuote presso gli uomini, ma quella che si riscuote presso Dio.

2. Quell'affermazione è esatta, quando il bene posseduto non ha in se stesso la piena capacità di saziare. E questo nel caso non si può dire; perché l'uomo trova in Dio la pienezza di ogni bene.

3. La perfezione della carità è essenziale alla beatitudine rispetto all'amore di Dio, non già rispetto all'amore del prossimo. Cosicché se esistesse un'anima sola ammessa a godere Dio, sarebbe beata anche senza avere il prossimo da amare. Ma supposto il prossimo, l'amore verso di esso deriva dal perfetto amore di Dio. Cosicché l'amicizia è quasi un elemento concomitante della perfetta beatitudine.

Pars Prima Secundae Quaestio 005

Questione 5

Questione 5

Il conseguimento della beatitudine

Rimane ora da esaminare il conseguimento della beatitudine.

Sull'argomento si pongono otto quesiti: 1. Se l'uomo possa conseguire la beatitudine; 2. Se un beato possa essere più felice di un altro; 3. Se uno possa essere beato in questa vita; 4. Se sia possibile perdere la beatitudine raggiunta; 5. Se l'uomo possa acquistare la beatitudine con le sue forze naturali; 6. Se l'uomo possa acquistare la beatitudine mediante l'azione di una creatura superiore; 7. Se, per ricevere da Dio la beatitudine, l'uomo abbia bisogno di compiere qualche azione; 8. Se tutti gli uomini desiderino la beatitudine.

ARTICOLO 1

Se l'uomo possa conseguire la beatitudine

SEMBRA che l'uomo non possa conseguire la beatitudine. Infatti:

1. Come la natura razionale sorpassa quella sensitiva, così la natura intellettuale sorpassa quella razionale, come più volte ripete Dionigi. Ma gli animali bruti, forniti di sola natura sensitiva, non possono raggiungere il fine della natura razionale. Perciò neppure l'uomo, che è di natura razionale, non può conseguire il fine della natura intellettuale, e cioè la beatitudine.
2. La vera beatitudine consiste nella visione di Dio, che è la verità pura. Per l'uomo invece è connaturale percepire la verità nelle cose materiali: difatti, come Aristotele insegna, "egli conosce le specie intelligibili nei fantasmi". Dunque non è in grado di raggiungere la beatitudine.
3. La beatitudine consiste nel conseguimento del bene supremo. Ora, nessuno può raggiungere il bene supremo, senza superare i gradi intermedi. Ma trovandosi, tra Dio e la natura umana, la natura angelica che l'uomo non è in grado di superare, è impossibile che l'uomo possa conseguire la beatitudine.

IN CONTRARIO: Sta scritto nei Salmi: "Beato è l'uomo che tu istruisci, o Signore".

RISPONDO: Il termine beatitudine sta a indicare il conseguimento del bene perfetto. Perciò chiunque è capace del bene perfetto, è in grado di raggiungere la beatitudine. Ora, che l'uomo sia capace del bene perfetto lo dimostra il fatto che il suo intelletto è in grado di apprendere il bene universale e perfetto, e la sua volontà è in grado di desiderarlo. Quindi l'uomo può conseguire la beatitudine. - Ciò risulta anche dal fatto che l'uomo è capace di vedere l'essenza divina, come abbiamo dimostrato nella Prima Parte; nella quale visione consiste la perfetta beatitudine dell'uomo, come abbiamo detto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La distanza che separa la natura razionale da quella sensitiva, è ben diversa da quella che separa la natura intellettuale dalla natura razionale. Infatti questa supera la natura sensitiva per l'oggetto della conoscenza: poiché i sensi non possono conoscere affatto l'universale percepito dalla ragione. Invece la natura intellettuale supera quella razionale, per il modo di conoscere la medesima intelligibile verità: infatti la natura intellettuale apprende in maniera immediata quella verità che la natura razionale raggiunge attraverso l'indagine della ragione, come è evidente da quanto si disse. Perciò la ragione raggiunge con una specie di moto l'oggetto che l'intelletto ha per intuizione. Quindi la natura razionale può conseguire la beatitudine, che è la perfezione della natura intellettuale; però non come gli angeli. Infatti mentre gli angeli la raggiunsero subito dopo la loro creazione; gli uomini vi arrivano attraverso il tempo. Invece la natura sensitiva non può raggiungere questo fine in nessuna maniera.
2. Nello stato della vita presente è connaturale per l'uomo conoscere la verità intelligibile mediante i fantasmi. Ma dopo lo stato di questa vita sarà connaturale per l'uomo un altro modo (di conoscere), come abbiamo spiegato nella Prima Parte.
3. L'uomo non può trascendere gli angeli nel grado di natura, così da essere per natura superiore ad essi. Ma li può superare con l'operazione intellettuale, nell'atto di capire l'esistenza di un oggetto superiore agli angeli, che rende l'uomo beato; e quando lo avrà raggiunto perfettamente, allora sarà perfettamente felice.

ARTICOLO 2

Se un beato possa essere più felice di un altro

SEMBRA che un beato non possa essere più felice di un altro. Infatti:

1. La beatitudine, come dice il Filosofo, è "la ricompensa della virtù". Ma la ricompensa è uguale per tutte le opere di virtù, infatti sta scritto nel Vangelo che tutti gli operai della vigna "ricevettero un denaro per ciascuno"; "poiché", come spiega S. Gregorio, "ricevettero la stessa retribuzione della vita eterna". Dunque uno non può essere più beato di un altro.
2. La beatitudine è il bene supremo. Ma niente può essere superiore a ciò che è supremo. Dunque non ci può essere una beatitudine superiore a quella di un beato qualsiasi.
3. La beatitudine quieti il desiderio dell'uomo, essendo "un bene perfetto ed esauriente". Ma il desiderio non si acquieta, se manca di un bene ancora da conquistare. D'altra parte, se non manca di niente, non potrà esserci un bene maggiore. Dunque, o uno non è beato; oppure, se è beato, non ci può essere una beatitudine superiore alla sua.

IN CONTRARIO: Sta scritto nel Vangelo: "Nella casa del Padre mio vi sono molte dimore"; le quali, al dire di S. Agostino, "stanno a indicare diversi gradi di merito nella vita eterna". Ora, il grado di vita eterna, assegnato per merito, è la beatitudine. Dunque non è uguale per tutti la beatitudine, ma ci sono gradi diversi.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, la beatitudine include due cose: il fine ultimo in se stesso, che è il sommo bene; e il conseguimento o fruizione di tale bene. E quindi, per il bene stesso che è oggetto e causa della beatitudine, non può esserci una beatitudine maggiore di un'altra: poiché non esiste che un unico sommo bene, cioè Dio, la cui fruizione rende gli uomini beati. - Ma per il conseguimento di codesto bene, ovvero per la fruizione, uno può essere più beato di un altro; poiché quanto più si fruisce di quel bene, tanto più si è felici. E avviene che uno possa fruire di Dio più perfettamente di un altro, per il fatto che è meglio disposto e ordinato alla sua fruizione. E in questo modo uno può essere più felice di un altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'unico denaro sta a indicare l'unicità della beatitudine rispettivamente all'oggetto. Mentre la diversità delle dimore indica la diversità della beatitudine rispetto ai gradi della fruizione.
2. Si dice che la beatitudine è il sommo bene, in quanto è la perfetta presa di possesso, o fruizione, del sommo bene.
3. A nessun beato manca un qualsiasi bene desiderabile: possedendo egli lo stesso bene infinito, che è "il bene di ogni bene", come si esprime S. Agostino. Ma si dice che uno è più beato di un altro per la diversa partecipazione di codesto bene. Del resto l'aggiunta di altri beni non accresce la beatitudine; infatti S. Agostino così pregava: "Chi conosce te, e insieme conosce altre cose, non è beato per codeste cose, ma soltanto per te".

ARTICOLO 3

Se uno possa essere felice in questa vita

SEMBRA che si possa avere la beatitudine in questa vita. Infatti:

1. Sta scritto nei Salmi: "Beati quelli che sono senza macchia nella (loro) via, e camminano secondo la legge del Signore". Ma questo avviene nella vita presente. Dunque uno può essere beato in questa vita.
2. La partecipazione meno perfetta del sommo bene non distrugge la nozione di beatitudine: altrimenti uno non potrebbe essere più beato di un altro. Ora, nella vita presente gli uomini possono partecipare, sia pure imperfettamente, il sommo bene con la conoscenza e con l'amore. Dunque l'uomo può essere beato in questa vita.
3. Non può essere totalmente falso quello che è affermato dalla maggior parte degli uomini: infatti quello che è più frequente si presenta come naturale, e la natura non può mai sbagliare nel suo complesso. Ora, i più ripongono la beatitudine in questa vita, come si rileva da quel passo dei Salmi: "Beato dicono quel popolo che possiede queste cose", cioè i beni della vita presente. Dunque uno può essere beato in questa vita.

IN CONTRARIO: Sta scritto nel libro di Giobbe: "L'uomo generato di donna, breve tempo vive, di molte miserie è ripieno". Ora, la beatitudine esclude la miseria. Dunque l'uomo non può essere beato in questa vita.

RISPONDO: In questa vita si può avere una certa partecipazione della felicità; ma non la vera e perfetta beatitudine. E questo si può confermare con due argomentazioni. Primo, partendo dalla nozione stessa universale di felicità. Infatti la beatitudine, essendo "un bene perfetto ed esauriente", esclude ogni male e appaga ogni desiderio. Invece in questa vita è impossibile escludere tutti i mali. Infatti la vita presente soggiace a molti mali, che sono inevitabili: all'ignoranza dell'intelletto, agli affetti disordinati dell'appetito, ai molteplici malanni del corpo; come S. Agostino analizza con diligenza nel De Civitate Dei. Così pure nella vita presente non può essere saziato il desiderio del bene. Infatti per natura l'uomo desidera il perdurare del bene che possiede. Invece i beni di questa vita sono transitori: poiché è transitoria la vita stessa, che per natura desideriamo e che vorremmo far durare in perpetuo, avendo l'uomo l'orrore istintivo della morte. Quindi è impossibile il possesso della beatitudine nella vita presente.

Secondo, considerando il fatto in cui soprattutto consiste la beatitudine, cioè la visione dell'essenza divina, visione che l'uomo non può conseguire in questa vita, come abbiamo dimostrato nella Prima Parte. Da ciò risulta evidente che nessuno in questa vita può acquistare la vera e perfetta beatitudine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Alcuni ricevono in questa vita la denominazione di beati, o per la loro speranza di acquistare la beatitudine nella vita futura, conforme a quelle parole di S. Paolo: "Nella speranza siamo stati salvati"; oppure per una partecipazione della beatitudine, in forza di un possesso parziale del sommo bene.
2. La partecipazione della beatitudine può essere imperfetta in due maniere. Primo, rispettivamente all'oggetto stesso della beatitudine, quando questo non è visibile nella sua essenza. E tale imperfezione distrugge la nozione stessa della vera beatitudine. Secondo, può essere imperfetta rispettivamente al soggetto che ne partecipa, quando questo raggiunge in se stesso l'oggetto della beatitudine, cioè Dio, ma imperfettamente in rapporto al modo col quale Dio possiede se stesso. E tale imperfezione non elimina la nozione della vera beatitudine: poiché, essendo la beatitudine un'operazione, come abbiamo detto, la nozione della vera beatitudine viene determinata dall'oggetto che specifica l'atto, e non dal soggetto.
3. Gli uomini ritengono che esista in questa vita una qualche beatitudine, per una certa somiglianza con la vera beatitudine. E in tal senso non sbagliano del tutto nei loro giudizi.

ARTICOLO 4

Se sia possibile perdere la beatitudine raggiunta

SEMBRA che la beatitudine si possa perdere. Infatti:

1. La beatitudine è una perfezione. Ma ogni perfezione si trova nel soggetto perfettibile secondo la natura di questo. E siccome l'uomo è mutevole per natura, sembra che la beatitudine sia partecipata dall'uomo come cosa mutevole. E quindi sembra che l'uomo possa perdere la beatitudine.
2. La beatitudine consiste in un'operazione dell'intelletto, il quale è soggetto alla volontà. Ora, la volontà può sempre determinarsi a cose opposte. Sembra dunque che possa desistere dall'operazione che dà la beatitudine: e così l'uomo cessa di essere beato.
3. La fine deve corrispondere al principio. Ora, la beatitudine dell'uomo ha un principio: poiché l'uomo non sempre è stato felice. Dunque la beatitudine deve avere una fine.

IN CONTRARIO: Il Vangelo assicura che i giusti "andranno alla vita eterna"; la quale, come abbiamo spiegato, è la beatitudine dei santi. Ora, quello che è eterno non può venir meno. Dunque la beatitudine non si può perdere.

RISPONDO: Se parliamo della beatitudine imperfetta, raggiungibile in questa vita, allora diciamo che è possibile perderla. E ciò è evidente per la felicità della vita contemplativa, che si perde con la dimenticanza; quando, p. es., viene meno la scienza in seguito a una malattia; oppure a causa di certe occupazioni che distruggono completamente dalla contemplazione. È pure evidente per la felicità della vita attiva: poiché la volontà dell'uomo può cambiare, passando dalla virtù, i cui atti principalmente costituiscono la felicità, al vizio. E anche se la virtù rimane integra, le vicende esterne possono turbare questa beatitudine, con l'impedire non poche azioni virtuose: ma non possono allora totalmente distruggerla, perché rimane ancora l'esercizio della virtù, quando un uomo sopporta con onore le avversità. - E proprio perché la felicità di questa vita è precaria, e ciò contro la nozione stessa di beatitudine, il Filosofo afferma che alcuni sono beati in questa vita, non già in senso assoluto, ma "come uomini", la cui natura è soggetta al mutamento. Se invece parliamo della beatitudine perfetta promessa dopo la vita presente, va ricordato che Origene, seguendo l'errore di alcuni platonici, ritenne che l'uomo può ricadere nella miseria dopo l'ultima beatitudine.

Ma si dimostra con evidenza che ciò è falso per due ragioni. Primo, partendo dalla stessa nozione generica di felicità. Infatti, essendo la felicità "un bene perfetto ed esauriente", è necessario che sazi il desiderio, ed escluda ogni male. Ora, per natura l'uomo desidera di conservare il bene che possiede, e di ottenere la sicurezza di non perderlo: altrimenti il timore, o la certezza di perderlo gli procurerà necessariamente una pena. Perciò per la vera beatitudine si richiede che l'uomo abbia la convinzione certa di non dover mai perdere il bene che possiede. E se questa convinzione è vera, è chiaro che mai perderà la beatitudine. Se invece è falsa, già è un male, avere codesta convinzione: infatti il falso è il male dell'intelletto, come il vero ne è il bene, al dire di Aristotele. Dunque non sarà l'uomo perfettamente beato, se in lui si trova un male qualsiasi.

Secondo, la medesima conclusione nasce dall'analisi del concetto specifico della beatitudine. Sopra infatti abbiamo spiegato che la perfetta beatitudine dell'uomo consiste nella visione dell'essenza di Dio. Ora, è impossibile che uno il quale vede l'essenza divina voglia non più vederla. Poiché il bene posseduto che uno vuol perdere, o è insufficiente, e se ne cerca uno al posto suo che sia più completo; oppure è accompagnato da qualche inconveniente che lo rende fastidioso. Ma la visione dell'essenza divina riempie l'anima di ogni bene, unendola alla fonte di ogni bontà; poiché sta scritto: "Mi sazierò della tua gloria", e altrove: "Mi vennero poi con essa tutti i beni", cioè con la contemplazione della (divina) sapienza. E neppure è accompagnata da inconvenienti; poiché sta scritto a proposito della contemplazione della sapienza (increata): "Non ha amarezza la sua conversazione, né tedio il convivere con lei". Da ciò è evidente che un beato non può di volontà propria abbandonare la beatitudine. - Così non può perderla per sottrazione da parte di Dio. Essendo infatti tale sottrazione una pena, è impossibile che essa provenga da Dio, giusto giudice, senza una colpa; nella quale colpa non può cadere chi vede l'essenza di Dio, poiché da questa visione deriva necessariamente la rettitudine della volontà, come abbiamo già spiegato. - E neppure la può rapire un'altra causa qualsiasi. Poiché la mente che è unita a Dio viene elevata al di sopra di tutte le altre cose; e quindi nessun'altra causa la può escludere da tale unione. Perciò è insostenibile che attraverso le varie vicissitudini del tempo l'uomo possa passare dalla beatitudine alla miseria, e viceversa: poiché codeste vicissitudini possono alterare soltanto le cose soggette al tempo e al moto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La beatitudine è la perfezione assoluta, che esclude ogni difetto in chi la possiede. Perciò questi viene a possederla, senza mutabilità alcuna, in forza della virtù divina, che solleva l'uomo alla partecipazione dell'eternità al di sopra di ogni mutamento.
2. La volontà è indeterminata rispetto ai mezzi ordinati al fine; ma in rapporto all'ultimo fine è determinata da una necessità naturale. E ciò è evidente dal fatto che l'uomo non può non desiderare di essere felice.
3. Che la beatitudine abbia un principio dipende dalla condizione del soggetto che ne partecipa: che invece non abbia fine dipende dalla condizione del bene la cui partecipazione rende beati. Perciò l'inizio della beatitudine dipende da una causa, e la sua indefettibilità dipende da un'altra.

ARTICOLO 5

Se l'uomo possa acquistare la beatitudine con le sue capacità naturali

SEMBRA che l'uomo possa acquistare la beatitudine con le sue capacità naturali. Infatti:

1. La natura non può mancare nelle cose necessarie. Ora, niente è più necessario all'uomo di quanto si richiede per raggiungere il fine ultimo. Dunque alla natura umana questo non può mancare. E quindi l'uomo può conseguire la beatitudine con le sue forze naturali.
2. L'uomo, essendo superiore alle creature irragionevoli, deve essere più completo. Ora, le creature irragionevoli mediante le loro capacità naturali possono raggiungere i fini rispettivi. A maggior ragione, perciò, l'uomo deve essere in grado di raggiungere la beatitudine con le sue capacità naturali.
3. La beatitudine è "un'operazione perfetta", secondo il Filosofo. Ma, spetta al medesimo principio iniziare una cosa e condurla a perfezione. E siccome l'operazione imperfetta, che è come l'inizio dell'agire umano, ricade sotto il potere naturale dell'uomo, in quanto padrone dei propri atti, è evidente che questi può giungere mediante il suo potere naturale all'operazione perfetta che è la beatitudine.

IN CONTRARIO: L'uomo è per natura principio dei suoi atti mediante l'intelletto e la volontà. Ma l'ultima beatitudine preparata per i Santi è al di sopra dell'intelletto e della volontà dell'uomo; infatti l'Apostolo afferma: "Occhio non vide, né orecchio udì, né ascese al cuore dell'uomo ciò che Dio preparò a quelli che lo amano". Dunque l'uomo non può raggiungere la beatitudine con le sue capacità naturali.

RISPONDO: L'uomo può acquistare la beatitudine imperfetta, raggiungibile nella vita presente, come può acquistare le virtù, negli atti delle quali, lo vedremo in seguito, consiste tale beatitudine. Ma la perfetta beatitudine dell'uomo consiste, e lo abbiamo già visto, nella visione dell'essenza divina. Ora, vedere Dio per essenza non è al di sopra soltanto della natura dell'uomo, ma di qualsiasi creatura, come già fu dimostrato nella Prima Parte. Infatti la conoscenza naturale di una qualsiasi creatura segue il modo della sua sostanza, come il De Causis si esprime a proposito dell'Intelligenza (angelica): "conosce le cose che sono al di sopra e quelle che sono al di sotto di sé, secondo il modo della propria sostanza". Ora, qualsiasi cognizione che segua il modo di una sostanza creata, è inadeguata per la visione dell'essenza divina, che sorpassa all'infinito ogni sostanza creata. Dunque né l'uomo, né un'altra creatura può conseguire l'ultima beatitudine con le sue capacità naturali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La natura non ha manchevolezze con l'uomo, per non averlo fornito di armi e di vesti come gli altri animali, poiché gli ha concesso la ragione e le mani per acquistare codeste cose; allo stesso modo non è manchevole per non avergli accordato un mezzo per raggiungere la beatitudine; perché questo era impossibile. Ma gli ha donato il libero arbitrio con il quale può volgersi a quel Dio, che lo farà beato. "Infatti", direbbe Aristotele, "quello che possiamo mediante gli amici in qualche modo lo possiamo da noi stessi".

2. Come il Filosofo insegna, una natura che può conseguire il bene perfetto, sia pure con aiuti esterni, è sempre più nobile di quella che raggiunge un bene imperfetto, senza aver bisogno di tali aiuti. Colui, p. es., che è in grado di conseguire la perfetta guarigione, sia pure con l'aiuto della medicina, è meglio disposto alla guarigione di chi può raggiungere soltanto una guarigione parziale, senza tale aiuto. Perciò la creatura ragionevole, che può conseguire il bene perfetto della beatitudine ricorrendo al divino aiuto, è superiore alla creatura irragionevole incapace di codesto bene, pur raggiungendo questa un bene imperfetto con le capacità della sua natura.

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

ARTICOLO 6

Se l'uomo acquisti la beatitudine mediante l'influsso di una creatura superiore

SEMBRA che l'uomo possa acquistare la beatitudine per l'influsso di una creatura superiore, cioè di un angelo. Infatti:

1. Vi è un duplice ordine nell'universo: il primo è l'ordine delle varie parti tra di loro, l'altro è l'ordine di tutto l'universo al bene che è fuori di esso. Il primo però è ordinato al secondo, al dire di Aristotele, come a suo fine. L'ordine (interno) delle parti di un esercito, p. es., è subordinato all'ordine di tutto l'esercito al proprio comandante supremo. Ora, l'ordine reciproco delle parti dell'universo consiste nel fatto che le creature superiori influiscono su quelle inferiori, come è stato spiegato nella Prima Parte. D'altra parte la beatitudine consiste nell'ordine dell'uomo al bene che è fuori dell'universo. Dunque l'uomo diventa beato mediante l'influsso di una creatura superiore, cioè di un angelo.

2. Ciò che è qualificabile tale, solo in potenza, può diventarlo in atto mediante un essere già tale in atto: p. es., un corpo che è caldo in potenza diviene attualmente caldo, mediante un corpo già caldo in atto. Ora, l'uomo è beato in potenza. Dunque può diventare beato in atto, mediante un angelo attualmente già beato.

3. La beatitudine consiste, come si è detto, in un'operazione dell'intelletto. Ma l'angelo, e si vide nella Prima Parte, può illuminare l'intelletto dell'uomo. Dunque l'angelo può rendere l'uomo beato.

IN CONTRARIO: Sta scritto nel libro dei Salmi: "La grazia e la gloria le dà il Signore".

RISPONDO: È impossibile che si compia per virtù di una qualsiasi creatura quanto sorpassa la natura creata; perché ogni creatura è soggetta alle leggi della natura con le sue capacità e i suoi influssi limitati. Se quindi si tratta di compiere qualche cosa che è al di sopra della natura, ciò dipende immediatamente da Dio; come la resurrezione di un morto, il ridare la vista a un cieco, e altre simili cose. Ora, abbiamo dimostrato che la beatitudine è un bene che sorpassa la natura creata. Perciò è impossibile che derivi dall'operazione di una creatura: ma l'uomo, se parliamo della beatitudine perfetta, diviene beato soltanto per opera di Dio. - Se invece parliamo della beatitudine imperfetta, allora si dirà di essa quello che si dice della virtù, nell'esercizio della quale essa consiste.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Tra potenze attive subordinate, per lo più tocca alla facoltà suprema di condurre all'ultimo fine, mentre quelle inferiori collaborano, disponendo (il soggetto) al conseguimento di quel fine: spetta, p. es., all'arte nautica, che presiede all'arte di costruire le navi, l'uso della nave, per il quale la nave viene costruita. Allo stesso modo, nell'ordine dell'universo l'uomo può essere aiutato dagli angeli a conseguire l'ultimo fine, per certi atti preparatori, che dispongono al raggiungimento di esso; ma l'ultimo fine lo raggiunge solo mediante il primo agente, che è Dio.

2. Quando una forma si trova attualmente in un soggetto secondo il suo essere perfetto e naturale, può esercitare un influsso causale su altri soggetti; una cosa calda, p. es., mediante il suo calore riscalda. Ma se una forma si trova in un soggetto solo imperfettamente, e non secondo il suo essere naturale, non può essere principio della sua comunicazione ad altri: così, l'immagine del colore che è nella pupilla non può colorare un oggetto; e neppure sono in grado di illuminare e di riscaldare tutte le cose illuminate o riscaldate; perché allora l'illuminazione e il riscaldamento si propagherebbero all'infinito. Ora, la luce della gloria, che serve per vedere Dio, si trova in Dio perfettamente nel suo essere naturale; ma in qualsiasi creatura si trova solo imperfettamente, per somiglianza o per partecipazione. Perciò nessuna creatura beata può comunicare ad altri la propria beatitudine.

3. L'angelo beato illumina l'intelletto dell'uomo, o anche degli angeli inferiori, rispetto a determinate opere di Dio; non già rispetto alla visione dell'essenza divina, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Poiché per tale visione tutti sono illuminati immediatamente da Dio.

ARTICOLO 7

Se siano richieste delle opere buone perché l'uomo ottenga da Dio la beatitudine

SEMBRA che non si richiedano opere umane per ottenere da Dio la beatitudine. Infatti:

1. Dio, essendo un agente di potenza infinita, non richiede la materia o le disposizioni della materia per agire, ma può produrre tutto in un istante. D'altra parte le opere dell'uomo, non essendo richieste come causa efficiente per la beatitudine, possono servire solo come disposizioni. Perciò Dio, il quale non ha bisogno di predisposizioni per agire, assegna la beatitudine senza opere precedenti.

2. Dio è causa immediata della beatitudine, come è stato causa immediata della natura. Ora, nella creazione della natura Dio produsse le creature, senza presupposto di disposizioni o di operazioni della creatura; ma immediatamente costituì ogni essere perfetto nella sua specie. Dunque egli conferisce la beatitudine all'uomo, senza presupporre operazione alcuna.

3. L'Apostolo proclama che la beatitudine si deve all'uomo, "al quale Dio imputa la giustizia senza le opere". Dunque per conseguire la beatitudine non si richiedono delle opere umane.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Se voi sapete queste cose, sarete beati se le metterete in pratica". Dunque si raggiunge la beatitudine mediante le opere.

RISPONDO: Per la beatitudine si richiede, come già si è detto, la rettitudine della volontà, consistente nel debito ordine del volere rispetto all'ultimo fine; e si richiede per il conseguimento dell'ultimo fine, come la buona disposizione della materia per la recezione della forma. Ma questo non basta a dimostrare che la beatitudine dell'uomo deve essere preceduta da una sua operazione: infatti Dio potrebbe produrre una volontà che tende al fine e che simultaneamente lo raggiunge; come agisce talora quando simultaneamente dispone la materia e dà la forma. Ma l'ordine della divina sapienza esige che così non avvenga; perché, come osserva Aristotele, "tra gli esseri che sono capaci di possedere il bene perfetto, alcuni lo possiedono senza moto, altri con un moto solo, e altri con molti". Ora, possedere il bene perfetto senza moto appartiene a colui che lo possiede per natura. E possedere per natura la beatitudine è soltanto di Dio. Perciò è proprio soltanto di Dio non muoversi verso la beatitudine, con un'operazione che la preceda. Ma nessuna pura creatura raggiunge la beatitudine in maniera conveniente, senza un moto operativo col quale tenda a raggiungerla. L'angelo però, che in ordine di natura è superiore all'uomo, l'ha raggiunta, secondo l'ordine della sapienza divina, con un solo moto del suo agire meritorio, come fu spiegato nella Prima Parte. Invece gli uomini la raggiungono con i moti molteplici delle loro operazioni, cioè con i meriti. Cosicché la beatitudine, come si esprime il Filosofo, è anche un premio delle azioni virtuose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'azione umana non è richiesta al conseguimento della beatitudine, per l'insufficienza della virtù divina a rendere beati; ma per rispettare l'ordine nelle cose.

2. Dio produsse subito le prime creature nella loro perfezione, senza presupporre disposizioni od operazioni del creato, perché si trattava di formare i primi individui delle specie, dai quali la natura si sarebbe propagata nei posteri. Allo stesso modo per il fatto che da lui, uomo Dio, doveva derivare ad altri la beatitudine, secondo l'espressione dell'Apostolo, "molti figli doveva condurre alla gloria", fin dal principio del suo concepimento, senza nessun'azione meritoria precedente, l'anima del Cristo fu subito beata. Ma questa è una condizione singolare per lui: infatti nel caso dei bambini battezzati interviene il merito di Cristo per il conseguimento della beatitudine, sebbene manchino i meriti personali; poiché col battesimo essi sono diventati membra di Cristo.

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

ARTICOLO 8

Se ogni uomo desidera la beatitudine

SEMBRA che non tutti desiderino la beatitudine. Infatti:

1. Nessuno può considerare quello che non conosce: poiché come insegna Aristotele, oggetto dell'appetito è il bene conosciuto. Ora, molti non conoscono che cosa sia la beatitudine: e ciò è evidente dal fatto che, come osserva S. Agostino, "alcuni collocarono la beatitudine nei piaceri del corpo, altri nelle virtù dell'animo ed altri in altre cose ancora". Dunque non tutti desiderano la beatitudine.

2. L'essenza della beatitudine consiste nella visione dell'essenza divina, come abbiamo già spiegato. Ma alcuni ritengono che sia impossibile per l'uomo vedere Dio per essenza: e quindi non lo desiderano. Dunque non tutti gli uomini desiderano la beatitudine.

3. S. Agostino scrive che "beato è colui il quale possiede tutto ciò che vuole, e che niente vuol male". Ma non tutti hanno questo volere: infatti alcuni vogliono male certe cose, e tuttavia sono decisi a volerle. Dunque non tutti vogliono la beatitudine.

IN CONTRARIO: S. Agostino fa osservare: "Se quel mimo avesse detto: "Tutti volete essere felici e non volete essere infelici", avrebbe detto una cosa che nessuno avrebbe mancato di scorgere nella propria volontà". Dunque ognuno desidera di essere felice.

RISPONDO: La beatitudine può essere considerata in due maniere. Primo, partendo dalla nozione universale di felicità. E in questo senso è necessario che ciascun uomo desideri la beatitudine. Infatti la felicità in genere consiste nel bene perfetto, come abbiamo spiegato. Ed essendo il bene l'oggetto della volontà, quel bene che totalmente sazia la volontà di un uomo è per lui il bene perfetto. Perciò desiderare la beatitudine non è altro che desiderare l'appagamento della volontà. E questo tutti lo vogliono.

Secondo, possiamo parlare della beatitudine considerando la sua nozione specifica, in rapporto all'oggetto in cui essa consiste. E allora non tutti conoscono la beatitudine: perché non sanno a quale oggetto si applichi la nozione universale di felicità. Di conseguenza, in questo senso non tutti la desiderano.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. E così è evidente la risposta alla prima difficoltà.

2. La volontà segue la conoscenza dell'intelletto o della ragione; perciò come può capitare che una cosa identica nella realtà presenti aspetti diversi all'analisi della ragione; così capita che un oggetto in realtà identico sia desiderato per un verso e non desiderato per un altro. Ora, la beatitudine può essere considerata sotto l'aspetto di bene finale e perfetto che s'identifica con la nozione universale di felicità; e allora per natura e per necessità la volontà tende ad essa come abbiamo spiegato. E può essere considerata sotto altri aspetti più particolari, o in rapporto all'operazione, o in rapporto alla potenza operativa, oppure in rapporto all'oggetto: e allora la volontà non tende necessariamente ad essa.

3. Codesta definizione della beatitudine, adottata da qualcuno: "Il Beato è colui il quale possiede tutto ciò che vuole", oppure, "colui del quale tutti i desideri si compiono", intesa in un certo senso è buona ed esauriente; in un altro senso, invece, è inadeguata. Se infatti s'intende in modo assoluto di tutte le cose che l'uomo può desiderare per appetito di natura, allora è vero che è felice colui il quale possiede tutto ciò che vuole: poiché soltanto il bene perfetto, che è la beatitudine, sazia l'appetito naturale dell'uomo. Ma se s'intende di quelle cose che un uomo vuole seguendo la sola conoscenza della sua ragione, allora possedere ciò che l'uomo vuole non giova alla beatitudine, ma piuttosto all'infelicità, poiché il possesso di codesti beni impedisce all'uomo di raggiungere pienamente le cose desiderate dalla sua natura: allo stesso modo si comporta talora la ragione, prendendo per vere delle opinioni che impediscono di conoscere la verità. Per questo motivo S. Agostino aggiunge alla definizione della perfetta beatitudine l'espressione: "niente vuol male". Sebbene la prima, "beato è colui che possiede tutto ciò che vuole", possa bastare da sola, se intesa rettamente.

Pars Prima Secundae Quaestio 006

Questione 6

Questione 6

Volontarietà e involontarietà degli atti

Posta la conclusione che sono necessari, per giungere alla beatitudine, alcuni atti determinati, dovremo ora logicamente prendere in esame gli atti umani, per distinguere quelli che servono a raggiungere la beatitudine, da quelli che ostacolano il cammino verso di essa. E siccome gli atti e le operazioni riguardano il singolare concreto, qualsiasi scienza operativa (o pratica) deve completarsi nell'indagine del particolare. Perciò la morale, che ha per oggetto gli atti umani, va esposta, prima di tutto in generale (I-II), e quindi in particolare (II-II).

Per quanto riguarda l'indagine degli atti umani in genere, si presentano alla nostra considerazione, prima gli atti umani in se stessi; e in secondo luogo i loro principi. Tra gli atti umani poi alcuni sono propri dell'uomo; altri sono comuni all'uomo e agli animali irragionevoli. Essendo però la beatitudine bene esclusivo dell'uomo, sono più vicini alla beatitudine gli atti propriamente umani, che gli atti comuni all'uomo e agli altri animali. Quindi si deve prima trattare delle azioni proprie dell'uomo; e in secondo luogo di quelle comuni all'uomo e agli altri animali, cioè delle passioni.

Sul primo tema si presentano due argomenti: primo, la posizione degli atti umani; secondo, la loro distinzione (o moralità). E poiché si dicono umani in senso proprio gli atti volontari, essendo la volontà l'appetito razionale proprio dell'uomo, è necessario considerare questi atti in quanto sono volontari. Perciò bisogna trattare: primo, di ciò che è volontario o involontario in generale; secondo, degli atti che sono volontari perché emessi dalla volontà ed esistenti nella volontà; terzo, degli atti che sono volontari, perché imperati della volontà, e che appartengono alla volontà mediante le altre potenze. E poiché gli atti volontari hanno delle circostanze che li distinguono, bisogna considerare prima di tutto la loro volontarietà e involontarietà; e quindi le circostanze di questi medesimi atti.

Sul primo argomento si pongono otto quesiti: 1. Se la volontarietà si trovi negli atti umani; 2. Se si trovi negli animali bruti; 3. Se la volontarietà possa prescindere da qualsiasi atto; 4. Se alla volontà si possa fare violenza; 5. Se la violenza possa causare atti involontari; 6. Se possa causarla il timore; 7. Se li possa causare la concupiscenza; 8. Oppure l'ignoranza.

ARTICOLO 1

Se negli atti umani vi sia volontarietà

SEMBRA che negli atti umani non vi sia volontarietà. Infatti:

1. Volontario è "ciò che possiede in se stesso il proprio principio"; come dimostrano S. Gregorio Nisseno, il Damasceno ed Aristotele. Ora, il principio degli atti umani non è nell'uomo, ma fuori di esso: infatti l'appetito dell'uomo viene mosso ad agire dall'oggetto appetibile esterno, che, a dire di Aristotele, è come un "motore immobile". Dunque negli atti umani non c'è volontarietà.
2. Il Filosofo dimostra che non c'è moto nuovo negli animali che non sia preceduto da un moto dall'esterno. Ma tutti gli atti umani sono nuovi: poiché nessun atto dell'uomo è eterno. Perciò il principio di tutti gli atti umani viene dall'esterno. E quindi in essi non esiste volontarietà.
3. Chi agisce volontariamente può agire da se stesso. Ma l'uomo non è in grado di farlo; poiché sta scritto: "Senza di me non potete far nulla". Dunque negli atti umani non c'è volontarietà.

IN CONTRARIO: Il Damasceno insegna che "la volontarietà si concreta in un atto che è un'operazione razionale". Ma tali sono gli atti umani. Dunque negli atti umani c'è volontarietà.

RISPONDO: Negli atti umani deve esserci la volontarietà. E per averne la dimostrazione bisogna considerare che alcuni atti o moti hanno il loro principio, o causa nell'agente, cioè nel soggetto in movimento; altri moti, od operazioni hanno una causa estrinseca: infatti quando una pietra si muove verso l'alto, il principio del suo movimento è esterno alla pietra; quando invece si muove verso il basso, il principio del moto è nella pietra stessa. Ora, tra le cose, che sono mosse da un principio intrinseco, alcune muovono se stesse altre no: se è vero infatti, come abbiamo dimostrato, che ogni agente muove o agisce per un fine, saranno mossi da un principio intrinseco quelli che ottengono da quel principio, non solo di potersi muovere, ma di potersi muovere verso il fine. Ma perché un'azione sia fatta per un fine, si richiede una certa conoscenza del fine; perciò l'essere che agisce, o che viene mosso da un principio intrinseco, avendo una certa cognizione del fine, ha in se stesso il principio della sua operazione, non solo per poter agire, ma per agire in vista di un fine. L'essere invece che non ha nessuna cognizione del fine, anche se in possesso del principio intrinseco del suo agire o del suo movimento, non ha in se stesso il principio del suo agire, e del suo moto verso il fine, ma quel principio è in un altro dal quale deriva: cosicché codesti esseri non si dice che

muovono se stessi, ma che sono mossi da altri. Invece gli esseri che hanno la cognizione del fine si dice che muovono se stessi, poiché si trova in essi non soltanto il principio dell'agire, ma dell'agire per un fine. Perciò, siccome le due cose, agire ed agire per un fine, dipendono da un principio intrinseco, questi atti e questi moti si dicono volontari: e la volontarietà importa precisamente che il moto, o l'agire dipenda dalla propria inclinazione. Per questo, secondo la definizione di Aristotele, di S. Gregorio Niseno e del Damasceno, la volontarietà denomina una cosa che deriva non solo da un principio intrinseco, ma con l'aggiunta della conoscenza. - E poiché l'uomo specialmente conosce il fine del suo operare e muove se stesso, soprattutto nei suoi atti deve trovarsi la volontarietà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non ogni principio deve essere il primo principio; perciò, sebbene la volontarietà richieda che il principio dell'atto sia intrinseco, non è detto che tale principio non possa essere causato, o mosso da un principio estrinseco: poiché non è essenziale per la volontarietà che il principio intrinseco sia il primo principio. D'altra parte bisogna ricordare che un principio di moto può essere primo nel suo genere, senza essere primo in senso assoluto: nel genere, p. es., dei principi di alterazione il primo alterante è un corpo celeste, che non è il primo motore in senso assoluto, ma è mosso di moto locale da un movente superiore. Allo stesso modo i principi intrinseci dell'atto volontario, che sono le facoltà conoscitive e appetitive, sono il primo principio nel genere del moto appetitivo, sebbene siano mossi da cause estrinseche secondo altre specie di moto.

2. Il moto dell'animale può essere preceduto da un moto esterno in due maniere. Primo, perché un moto esterno può presentare al senso dell'animale un oggetto sensibile la cui percezione muove l'appetito: il leone, p. es., vedendo il cervo che si avvicina, comincia a muoversi verso di esso. Secondo, perché il moto esterno, p. es., il freddo o il caldo, può iniziare una mutazione naturale nel corpo dell'animale: e una volta che il corpo è posto in movimento dal moto esterno, indirettamente viene mosso anche l'appetito sensitivo, che è una facoltà di organi corporei; un'alterazione del corpo, p. es., può spingere l'appetito a bramare qualche cosa. Ma questo, come si è detto, non infirma la volontarietà: infatti codesti moti, dovuti a cause estrinseche, sono di altro genere.

3. Dio muove l'uomo ad agire non solo presentando ai sensi l'oggetto, o trasmutando il corpo, ma movendo la stessa volontà: poiché ogni moto, sia della volontà, che della natura, da lui deriva come da primo motore. E come non distrugge la nozione di natura il fatto che il moto naturale deriva da Dio come da primo motore, essendo la natura uno strumento di Dio stesso; così non distrugge la nozione di atto volontario la sua derivazione da Dio, essendo la volontà sotto la mozione di Dio; e tuttavia sia il moto naturale che quello volontario hanno in comune la caratteristica di derivare da un principio intrinseco.

ARTICOLO 2

Se la volontarietà si trovi negli animali bruti

SEMBRA che la volontarietà non si trovi negli animali bruti. Infatti:

1. Volontarietà deriva da volontà; e la volontà trovandosi nella ragione, come Aristotele dimostra, non può trovarsi negli animali bruti. Dunque in questi non può esserci volontarietà.

2. Si dice che l'uomo è padrone dei suoi atti in quanto gli atti umani sono volontari. Ma gli animali non hanno il dominio dei propri atti; poiché essi, come dice il Damasceno, sono piuttosto azionati che in azione. Dunque negli animali bruti non c'è volontarietà.

3. Scrive il Damasceno che agli atti volontari sono connessi la lode e il biasimo. Ora, gli atti dei bruti non meritano né lode, né biasimo. Dunque in essi non c'è volontarietà.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che i bambini e gli animali bruti partecipano della volontarietà. Lo stesso dicono il Damasceno e S. Gregorio di Nissa.

RISPONDO: La volontarietà richiede che il principio dell'atto sia interiore e accompagnato dalla conoscenza del fine. Ora, ci sono due modi di conoscere il fine, e cioè perfettamente e imperfettamente. La conoscenza del fine è perfetta, quando non solo viene percepita la cosa che costituisce il fine, ma viene conosciuto anche il suo aspetto di fine, e il rapporto di quanto è ordinato al fine col fine medesimo: e tale conoscenza del fine appartiene soltanto all'essere ragionevole. Invece è imperfetta quella conoscenza del fine che consiste nella sola percezione del fine, senza conoscerne l'aspetto di fine, e il rapporto dell'atto col fine: e tale conoscenza del fine si trova negli animali bruti mediante il senso e l'estimativa (o istinto) naturale. Perciò la volontarietà perfetta accompagna la perfetta conoscenza del fine; cosicché uno, dopo la percezione del fine, è in grado di deliberare prima di tutto sul fine e sui mezzi diretti al fine, e quindi di muoversi, o di non muoversi, verso di esso. Invece la conoscenza imperfetta del fine è accompagnata da una volontarietà imperfetta; cosicché l'essere che percepisce il fine non delibera, ma subito si muove verso di esso. Quindi soltanto l'essere ragionevole possiede la volontarietà perfetta; mentre gli animali bruti la possiedono imperfetta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La volontà sta a indicare l'appetito razionale: perciò non può trovarsi negli esseri privi di ragione. Invece la volontarietà deriva il suo nome dalla

volontà, e può estendersi alle cose che in qualche modo ne partecipano, per un rapporto con essa. E agli animali bruti la volontarietà viene attribuita in questa maniera, cioè in quanto muovono verso il fine mediante una certa conoscenza.

2. L'uomo è padrone dei suoi atti perché può deliberare su di essi. E la volontà è indifferente verso più soluzioni, perché la ragione può aver di mira gli opposti. Ma, come abbiamo spiegato, la volontarietà non si trova negli animali bruti in questo modo.

3. La lode e il biasimo accompagnano l'atto volontario nella volontarietà perfetta, che non si trova nei bruti.

ARTICOLO 3

Se possa esserci volontarietà senza un atto

SEMBRA che non possa esserci volontarietà senza un atto. Infatti:

1. Ciò che è volontario deriva dalla volontà. Ma niente può venire dalla volontà se non mediante un atto, almeno della volontà stessa. Dunque non può esserci volontarietà senza un atto.

2. Come si dice che uno vuole se c'è un atto di volontà, così si dice che non vuole, se quest'atto viene a cessare. Ora, il non volere causa l'involontarietà che è l'opposto della volontarietà. Dunque non può esserci volontarietà, se manca un atto di volontà.

3. La conoscenza è essenziale alla volontarietà. Ma la conoscenza avviene mediante un atto. Dunque non può esserci volontarietà senza qualche atto.

IN CONTRARIO: Si dice che è volontario ciò di cui siamo padroni. Ora noi siamo padroni di agire e di non agire, di volere e di non volere. Perciò, come è volontario l'agire e il volere, così lo è pure il non agire e il non volere.

RISPONDO: La volontarietà deriva dalla volontà. E si dice che una cosa deriva da un'altra in due maniere. Primo, direttamente: cioè come da causa agente, p. es., come il riscaldamento dal calore. Secondo, indirettamente, cioè per il fatto che non agisce: l'affondamento della nave, p. es., si dice che dipende dal pilota, perché cessa di pilotare. Si ricordi però che non sempre il risultato di un'azione mancata può attribuirsi alla causalità dell'agente, per il fatto che non agisce; ma soltanto quando questo può e deve agire. Se infatti il pilota non potesse più dirigere la nave, oppure non fosse stato affidato a lui il comando di essa, non si potrebbe imputare a lui l'affondamento della nave, che si verificasse per mancanza di pilota.

Ora, dato che la volontà col volere e con l'agire può eliminare l'assenza del volere e dell'agire, e qualche volta è tenuta a farlo; il fatto stesso di non volere e di non agire viene ad essa imputato, come determinato da essa. E in questo caso può esserci la volontarietà anche senza un atto: qualche volta senza un atto esterno, ma con un atto interiore, come quando (positivamente) vuole non agire; altre volte persino senza un atto interiore, p. es., quando si astiene dal volere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È volontario non solo quello che deriva direttamente dalla volontà, perché essa agisce; ma anche quello che da essa dipende indirettamente, perché non agisce.

2. L'espressione non volere si usa in due sensi. Primo, si prende come un'unica dizione, cioè come se fosse l'infinito del verbo latino nolo (non voglio). Perciò, come quando dico: Nolo legere, equivale a: Voglio non leggere; così non voler leggere significa aver la volontà di non leggere. E quindi il non volere in codesto senso determinerebbe un fatto involontario (se la lettura fosse imposta con violenza). - Secondo, si può prendere come suona. E allora viene negato ogni atto della volontà. E codesto non volere non determina un fatto involontario.

3. L'atto del conoscere è richiesto per la volontarietà come l'atto del volere; deve essere cioè in potere di uno considerare, volere ed agire. Quindi, come è un fatto di volontarietà non volere e non agire nel tempo debito, così lo è pure il non considerare.

ARTICOLO 4

Se si possa far violenza alla volontà

SEMBRA che si possa far violenza alla volontà. Infatti:

1. Qualsiasi cosa può essere costretta da chi è più potente di essa. Ora, esiste un essere che è più potente della volontà umana, cioè Dio. Dunque essa può

essere costretta almeno da lui.

2. Ogni elemento passivo viene costretto dall'elemento attivo corrispondente, sotto la mozione di esso. Ma la volontà è una potenza passiva, infatti è "un motore mosso", come si esprime Aristotele. E siccome più volte questa mozione avviene, è evidente che più volte la volontà viene violentata.
3. Un moto contro natura è violento. Ora, il moto della volontà qualche volta è contro natura; come è evidente nel moto della volontà verso il peccato, che è, secondo l'espressione del Damasceno, contro natura. Dunque il moto della volontà può essere violentato.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma che se una cosa avviene per volontà, non avviene per necessità. Invece tutto ciò che è per coazione avviene per necessità. Dunque quanto avviene per volontà non può essere coatto. E quindi la volontà non può essere costretta ad agire.

RISPONDO: Due sono gli atti della volontà: il primo le appartiene immediatamente, perché da essa promana, cioè il volere; il secondo appartiene alla volontà, perché, da essa comandato, viene compiuto da un'altra potenza, come camminare e parlare, che sono comandati dalla volontà mediante la facoltà di movimento. Perciò, rispetto agli atti da essa comandati la volontà può subire violenza, perché con la violenza si può impedire che le membra eseguano il comando della volontà. Ma all'atto proprio della volontà non è possibile fare violenza.

E il motivo di ciò sta in questo, che l'atto della volontà non è altro che una certa inclinazione originata da un principio interiore di conoscenza: come l'appetito naturale è un'inclinazione originata da un principio interiore privo però di conoscenza. Ora, la coazione, o violenza, viene da un principio estrinseco. Perciò sarebbe contro la nozione stessa di atto volontario, se questo fosse coatto o violento: come del resto sarebbe contro la nozione di inclinazione o di moto naturale. Infatti con la violenza una pietra può essere portata in alto, ma non può essere che codesto moto violento derivi dalla sua inclinazione naturale. Allo stesso modo un uomo può essere trascinato con la violenza: ma ripugna al concetto di violenza che codesto fatto derivi dalla sua volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dio, il quale è più potente della volontà umana, può certamente muoverla, come lo afferma la Scrittura: "Il cuore del re è nelle mani di Dio; a tutto ciò che vuole egli lo piega". Ma se questo avvenisse mediante una violenza, sarebbe incompatibile con un atto di volontà, e non si avrebbe una mozione della volontà, ma un fatto ad essa contrario.
2. Quando l'elemento passivo viene modificato da quello attivo non sempre si produce un moto violento: ma solo quando la cosa avviene contro l'inclinazione interiore dell'elemento passivo. Altrimenti le alterazioni e le generazioni dei corpi semplici sarebbero tutte innaturali e violente. Invece sono naturali, per la naturale attitudine interiore della materia o del subietto alla nuova disposizione. Allo stesso modo, quando la volontà viene attratta dall'oggetto appetibile secondo la propria inclinazione, non avviene un moto violento, ma volontario.
3. Sebbene l'oggetto, verso cui tende la volontà quando pecca, sia realmente un male contrario alla ragione naturale, esso tuttavia viene considerato come un bene conveniente alla propria natura, in quanto conviene all'uomo secondo una passione del senso, o secondo un'abitudine perversa.

ARTICOLO 5

Se la violenza produca atti involontari

SEMBRA che la violenza non causi atti involontari. Infatti:

1. Volontarietà e involontarietà si desumono in rapporto alla volontà. Ma alla volontà non si può fare violenza, come abbiamo dimostrato. Dunque la violenza non può causare involontarietà.
2. Un fatto involontario è accompagnato da tristezza, come affermano il Damasceno e il Filosofo. Ora in certi casi chi patisce violenza non se ne rattrista. Dunque la violenza non provoca atti involontari.
3. Quello che è dovuto alla volontà non può essere involontario. Ora, ci sono dei fatti violenti che sono dovuti alla volontà: p. es., quando uno sale in alto nonostante la gravità del suo corpo; oppure quando piega le membra nel verso contrario alla loro flessibilità naturale. Dunque la violenza non causa involontarietà.

IN CONTRARIO: Il Filosofo e il Damasceno affermano, che "ci sono dei fatti involontari dovuti alla violenza".

RISPONDO: La violenza si contrappone direttamente alla volontarietà e alla spontaneità naturale. Infatti tanto il fatto volontario come quello naturale derivano da un principio intrinseco: il fatto violento invece deriva da un principio estrinseco. Perciò, come negli esseri privi di cognizione la violenza produce qualche cosa contro natura; così in quelli dotati di conoscenza determina qualche cosa di contrario alla volontà. E mentre quello che è contro

natura si dice innaturale, quello che è contrario alla volontà si denomina involontario. Perciò la violenza causa l'involontario.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'involontarietà si oppone alla volontarietà. Ora, sopra abbiamo spiegato che si denomina volontario non soltanto l'atto immediato della volontà, ma anche l'atto che dalla volontà è comandato. E abbiamo già detto che, rispetto all'atto immediato della volontà, questa non può subire violenza: cosicché la violenza non può ridurre quell'atto a un atto involontario. Invece la volontà può subire violenza rispettivamente agli atti imperati. E la violenza determina l'involontarietà proprio rispetto a codesti atti.
2. Un fatto si denomina volontario, perché conforme all'inclinazione della volontà, come si denomina naturale perché è conforme all'inclinazione della natura. Ora, un fenomeno può dirsi naturale per due motivi. Primo, perché deriva dalla natura come da principio attivo: riscaldare, p. es., è naturale per il fuoco. Secondo, in forza di un principio passivo, e cioè perché nella natura c'è un'inclinazione a ricevere l'azione da un principio estrinseco: il moto di un cielo, p. es., si dice che è naturale, per l'attitudine naturale del corpo celeste a un tale moto, sebbene il motore sia un essere dotato di volontà. Allo stesso modo un fatto può dirsi volontario in due maniere: primo, all'attivo, p. es., quando si vuol compiere una data azione; secondo, al passivo, quando cioè la si vuol subire da un altro. Perciò quando l'azione viene inflitta da un agente esterno, mentre rimane in colui che la subisce la volontà di subirla, l'atto non è violento assolutamente parlando: poiché sebbene colui che subisce l'azione non vi contribuisca col suo agire, vi contribuisce però col suo voler subire. E quindi l'atto non si può considerare involontario.
3. Come spiega il Filosofo, il movimento col quale gli animali si muovono talora contro l'inclinazione naturale dei corpi, sebbene non sia naturale per il loro corpo, tuttavia è naturale in qualche modo per gli animali, che sono fatti per muoversi seguendo l'appetito. Perciò questo è un fenomeno violento non in senso assoluto, ma solo relativo. - Lo stesso si dica del piegare le membra contro il loro verso naturale. Questa infatti è un'azione violenta in senso relativo, cioè rispetto a un membro in particolare: ma non in senso assoluto, cioè in rapporto all'uomo come tale.

ARTICOLO 6

Se il timore possa causare atti involontari in senso assoluto

SEMBRA che il timore possa causare involontarietà in senso assoluto. Infatti:

1. Il timore sta al male futuro che ripugna alla volontà, come la violenza sta a quanto dispiace alla volontà come cosa presente. Ora, la violenza causa atti involontari in senso assoluto. Dunque anche il timore causa involontarietà in senso assoluto.
2. Quello che di per sé ha una data qualità, rimane tale qualunque cosa gli si attribuisca: p. es., ciò che di per sé è caldo rimane sempre caldo, finché non cessa di esistere, anche messo a confronto con qualsiasi altra cosa. Ora, un'azione compiuta per timore, assolutamente presa è involontaria. Dunque rimane involontaria anche se interviene il timore.
3. Una cosa, che ha una data qualifica in forza di una condizione, è tale sotto un certo aspetto (*secundum quid*); diversamente è tale assolutamente parlando (*simpliciter*). Il necessario ipotetico, p. es., è necessario sotto un certo aspetto; invece ciò che è essenzialmente necessario è tale assolutamente parlando. Ora, un'azione compiuta per timore è essenzialmente involontaria: mentre è volontaria soltanto in forza di una condizione, cioè per evitare il male che si teme. Dunque ciò che si compie per timore è involontario assolutamente parlando.

IN CONTRARIO: S. Gregorio Nisseno e il Filosofo insegnano che le cose fatte per timore sono "più volontarie che involontarie".

RISPONDO: Come insegnano concordemente il Filosofo e S. Gregorio Nisseno, le azioni compiute per timore "sono un misto di volontarietà e di involontarietà". Infatti l'azione compiuta per timore, considerata per se stessa, non è volontaria; ma diventa volontaria nella contingenza particolare, e cioè per evitare il male che si teme.

Ma se si considerano attentamente, queste azioni sono più volontarie che involontarie: poiché assolutamente parlando (*simpliciter*) sono volontarie, e involontarie in senso relativo (*secundum quid*). Infatti ogni cosa è quello che è in senso assoluto, in quanto è in atto; invece per quello che è nella sola considerazione astratta, ha un essere soltanto relativo. Ora un'azione compiuta per timore è in atto nel modo che viene compiuta: e poiché gli atti consistono in fatti singolari, e il singolare come tale è una cosa ben circostanziata; l'azione che si compie è in atto in quanto è definita nelle circostanze di tempo e di luogo, con tutte le altre condizioni individuanti. Per questo l'azione compiuta per timore è volontaria, precisamente in quanto è un fatto concreto, cioè in quanto nel caso determinato è un rimedio a un male maggiore che si temeva: così gettare la merce in mare diviene un atto volontario durante la tempesta, per paura del pericolo. Quindi è evidente che assolutamente parlando è un atto volontario. Dunque a una tale azione va attribuita la volontarietà: poiché il suo principio è interiore. - Considerare invece l'azione compiuta per timore, come avulsa dalle sue circostanze determinate, è soltanto un'astrazione. Perciò è un fatto involontario in senso relativo, cioè in quanto supposto esistente fuori delle circostanze concrete.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le azioni compiute per timore differiscono da quelle dovute alla violenza, non soltanto in rapporto a una cosa futura o presente, ma per il fatto che quanto si compie sotto la violenza è del tutto contrario alla mozione della volontà; mentre l'azione compiuta per timore diviene volontaria, perché la volontà si muove verso di essa, sebbene non abbia di mira codesta azione, ma un'altra cosa, cioè la fuga del male che si teme. Infatti per avere la volontarietà, basta che una cosa sia voluta in vista di un'altra: cosicché è volontaria non soltanto l'azione che vogliamo per se stessa come fine, ma anche quella che vogliamo in vista del fine. È perciò evidente che la volontà interiore non prende parte affatto a ciò che si deve alla violenza: mentre ha la sua parte nell'azione che si compie per timore. Perciò, come fa osservare S. Gregorio Niseno, per escludere dalla definizione del violento le azioni compiute per timore, non si dice soltanto che, "la violenza è una cosa che ha il suo principio all'esterno", ma si aggiunge, "senza nessuna cooperazione del paziente"; proprio perché all'azione compiuta per timore la volontà di chi teme in qualche modo coopera.

2. Le cose che sono tali in senso assoluto, come il colore e la bianchezza, rimangono tali qualunque cosa ad esse sopravvenga, ma le cose che sono tali solo in senso relativo cambiano se vengono riferite a cose diverse; infatti una cosa che è grande in rapporto a questo oggetto, è piccola se si paragona con un altro. Ora, un fatto può essere volontario non solo per se stesso, quasi in senso assoluto, ma anche in rapporto ad altri fatti, e cioè in senso relativo. Perciò niente impedisce che un fatto il quale in rapporto a una data cosa non è volontario, diventi volontario in rapporto ad un'altra.

3. L'atto compiuto per timore, prescindendo da ogni condizione, cioè in quanto viene posto attualmente, è volontario: è invece involontario in rapporto a una data condizione, cioè se non incombesse quel dato timore. Perciò, stando a quell'argomento, bisognerebbe piuttosto concludere il contrario.

ARTICOLO 7

Se la concupiscenza possa causare atti involontari

SEMBRA che la concupiscenza possa causare atti involontari. Infatti:

1. La concupiscenza è una passione, come il timore. Ora, il timore a suo modo causa atti involontari. Lo stesso dunque si dica della concupiscenza.

2. Allo stesso modo che il pauroso agisce per timore contro i suoi intendimenti, così agisce pure l'incontinente mosso dalla concupiscenza. Ma il timore in qualche modo causa atti involontari. Dunque anche la concupiscenza.

3. Per la volontarietà si richiede la cognizione. Ora, la concupiscenza perverte la cognizione: infatti il Filosofo afferma che "il piacere", cioè la concupiscenza del piacere, "perverte il giudizio prudentiale". Dunque la concupiscenza causa involontarietà.

IN CONTRARIO: Il Damasceno scrive: "L'atto involontario è degno di misericordia o d'indulgenza, ed è compiuto con tristezza". Ora, nessuna delle due cose spetta a quanto viene compiuto per concupiscenza. Dunque la concupiscenza non causa atti involontari.

RISPONDO: La concupiscenza non causa atti involontari, ma piuttosto ne provoca la volontarietà. Infatti un'azione si dice che è volontaria, perché la volontà inclina verso di essa. Ora, la concupiscenza inclina la volontà a volere ciò che essa stessa appetisce. Dunque la concupiscenza giova più a rendere volontaria un'azione che a renderla involontaria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Mentre il timore ha per oggetto il male, la concupiscenza ha per oggetto il bene. Ora, il male di suo ripugna alla volontà, il bene invece è consono ad essa. Perciò il timore è più disposto della concupiscenza a causare degli atti involontari.

2. In chi agisce per timore rimane la ripugnanza della volontà verso l'azione che viene compiuta, considerata per se stessa. Invece in chi agisce per concupiscenza, p. es., nell'incontinente, non rimane la volontà che in precedenza ripudiava l'allettamento, ma essa passa a volere quello che prima ripudiava. Perciò quello che si compie per timore in qualche modo è involontario: ma non lo è in nessun modo quello che si compie per concupiscenza. Difatti chi non sa tenere a freno la concupiscenza agisce contro quello che prima si proponeva, ma non contro quello che vuole adesso: invece chi teme agisce contro quello che di per sé attualmente vorrebbe.

3. Se la concupiscenza togliesse completamente la cognizione, come capita in coloro che a motivo di essa diventano pazzi, allora essa distruggerebbe la volontarietà. Però neppure in questo caso si avrebbe un fatto involontario; poiché negli esseri privi di ragione non esistono né atti volontari né atti involontari. Ma spesso negli atti compiuti per concupiscenza la cognizione non è assente totalmente, poiché viene a mancare non la facoltà di conoscere, bensì la considerazione attuale in un'azione particolare. Tuttavia anche codesto atto è volontario, in quanto si ritiene volontario quanto ricade sotto il potere della volontà, quindi anche il non agire e il non volere, come pure il non considerare: infatti la volontà ha il potere di resistere alla passione, come vedremo.

ARTICOLO 8

Se l'ignoranza possa causare atti involontari

SEMBRA che l'ignoranza non possa causare atti involontari. Infatti:

1. "Un fatto involontario", come dice il Damasceno, "merita perdono". Invece certe azioni compiute per ignoranza non meritano perdono; perché sta scritto: "Chi ignora sarà ignorato". Dunque l'ignoranza non causa atti involontari.
2. Ogni peccato è accompagnato dall'ignoranza: infatti sta scritto: "Errano coloro che operano il male". Ma se l'ignoranza dovesse causare atti involontari, tutti i peccati sarebbero involontari. E ciò contro l'affermazione di S. Agostino: "ogni peccato è volontario".
3. Come dice il Damasceno, "l'atto involontario è accompagnato da tristezza". Invece certe azioni sono fatte per ignoranza, ma senza tristezza: quando uno, p. es., uccide il nemico che voleva uccidere, credendo di uccidere un cervo. Dunque l'ignoranza non causa atti involontari.

IN CONTRARIO: Il Damasceno e il Filosofo affermano, che "ci sono degli atti involontari per ignoranza".

RISPONDO: L'ignoranza è in grado di causare atti involontari nella misura che sottrae la cognizione necessaria, come si è detto, all'atto volontario. Tuttavia codesta cognizione non viene sottratta da qualsiasi ignoranza. Si deve perciò considerare che l'ignoranza può avere tre rapporti con l'atto della volontà: primo, di concomitanza; secondo, di conseguenza (effetto); terzo, di antecedenza (causa). Di concomitanza, quando l'ignoranza riguarda un'azione, che si compirebbe ugualmente anche se non mancasse la conoscenza. Allora infatti l'ignoranza non è una spinta a volere che l'azione si compia, ma per caso questa viene compiuta essendo ignorata: come quando, nell'esempio riportato, uno il quale desidera di uccidere il suo nemico, l'uccide senza saperlo, credendo di uccidere un cervo. Tale ignoranza non produce un atto involontario, come dice il Filosofo, poiché non causa un'azione che ripugna alla volontà: ma produce un atto non volontario, poiché non può essere oggetto di volontà ciò che si ignora.

Ma l'ignoranza può avere con la volontà un rapporto di conseguenza, in quanto la stessa ignoranza può essere volontaria. E ciò avviene nei due modi già ricordati dell'atto volontario. Nel primo, quando l'atto della volontà ha per oggetto l'ignoranza: è il caso di chi vuole ignorare, per avere una scusa del peccato, o per non essere distolto dal peccato, conforme al detto della Scrittura: "Non vogliamo la conoscenza delle tue vie". Questa ignoranza si dice affettata. - Si dice poi che l'ignoranza è volontaria nella seconda maniera, quando riguarda cose che uno può ed è tenuto a fare: non agire, o non volere in questo caso è un atto volontario, come abbiamo spiegato in precedenza. Si parla d'ignoranza in questo senso, sia nel caso di chi non considera attualmente quello che può ed è tenuto a considerare: e questa è l'ignoranza (di inconsiderazione) implicita nella cattiva scelta, e che proviene, o dalla passione, o dall'abitudine; sia nel caso di uno che non si cura di acquistare le nozioni che è tenuto a possedere: e in questo caso l'ignoranza dei principi più comuni della legge, che ciascuno è tenuto a conoscere, si dice che è volontaria, perché nasce dalla negligenza. - Ora, essendo l'ignoranza stessa volontaria in qualcuno dei modi suddetti, non può causare un atto involontario in senso assoluto. Tuttavia può causarlo in senso relativo, in quanto precede il moto della volontà nel compimento di un'azione, che non avverrebbe, se non mancasse la conoscenza.

Infine l'ignoranza antecede la volontà, quando non è volontaria, e tuttavia porta a volere una cosa, che uno altrimenti non vorrebbe. È il caso di chi, ignorando una circostanza che non era tenuto a conoscere, compie quello che non avrebbe fatto se l'avesse conosciuta: se uno, p. es., prese le debite cautele, ignorando che un uomo è per la strada, lancia una freccia e uccide il viandante. Tale ignoranza causa un fatto assolutamente involontario.

E in questo modo sono evidenti le risposte alle difficoltà. Infatti il primo argomento ha valore per le cose che uno è tenuto a conoscere. Il secondo vale per l'ignoranza implicita nell'elezione, che a suo modo è volontaria, come abbiamo spiegato. Il terzo è valido per l'ignoranza che è solo concomitante alla volontà.

Pars Prima Secundae Quaestio 007

Questione 7

Questione 7

Le circostanze degli atti umani

Passiamo a considerare le circostanze degli atti umani.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Che cosa siano le circostanze; 2. Se vi siano circostanze degli atti umani di cui debba interessarsi il teologo; 3. Quante siano le circostanze; 4. Quali tra loro siano principali.

ARTICOLO 1

Se le circostanze siano accidenti dell'atto umano

SEMBRA che le circostanze non siano accidenti dell'atto umano. Infatti:

1. Scrive Cicerone che le circostanze sono "il mezzo di cui si serve il discorso per aggiungere autorità e forza all'argomento". Ora il discorso dà forza all'argomentazione specialmente partendo dai dati essenziali di una cosa: definizione, genere, specie, e simili; dai quali, secondo l'insegnamento dello stesso Cicerone, l'oratore deve trarre i suoi argomenti. Dunque le circostanze non sono accidenti dell'atto umano.
2. L'accidente ha per proprietà l'inerenza (in un soggetto). Ora, ciò che sta intorno (circumstat) non è inerente, ma è esterno piuttosto. Dunque le circostanze non sono accidenti degli atti umani.
3. Nessun accidente può appartenere a un accidente. Ora, anche gli atti umani sono accidenti. Dunque le circostanze non sono accidenti degli atti.

IN CONTRARIO: Le condizioni particolari di qualsiasi singolare sono suoi accidenti individuanti. Ora, Aristotele nell'Etica ha posto le circostanze tra le "cose particolari", cioè tra le condizioni particolari dei singoli atti. Dunque le circostanze sono accidenti individuanti degli atti umani.

RISPONDO: Come insegna il Filosofo, "i nomi sono segni dei concetti"; perciò è necessario che l'ordine della denominazione corrisponda all'ordine della conoscenza intellettuale. Ora, la nostra conoscenza intellettuale procede dalle cose più note a quelle meno note. E quindi noi usiamo estendere i termini presi dalle cose più conosciute a quelle meno conosciute. Da ciò si comprende quanto Aristotele ha scritto nella Metafisica: "dalle cose esistenti nello spazio, il termine distanza è passato a indicare tutti i contrari": e alla stessa maniera usiamo i termini presi dal moto locale, per indicare altri moti, perché i corpi localmente circoscritti sono per noi le cose più note. Perciò anche il termine circostanza è passato al campo degli atti umani dalle cose esistenti nello spazio. Ora, parlando di un corpo localizzato, si denominano circostanti quelle cose che, pur essendo estrinseche, tuttavia lo toccano e gli sono localmente vicine. Perciò tutte le condizioni che sono fuori dell'essenza dell'atto, e che tuttavia riguardano in qualche modo l'atto umano, sono denominate circostanze. Ma quello che riguarda una cosa ed è fuori dell'essenza di essa è un suo accidente. Dunque le circostanze degli atti umani sono da considerarsi loro accidenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Certamente il discorso desume la forza dell'argomentazione prima di tutto dall'essenza di un atto; ma secondariamente anche dalle circostanze di esso. Uno, insomma, è imputabile prima di tutto perché ha commesso un omicidio: secondariamente perché lo ha commesso con inganno, o a scopo di rapina, oppure in tempo o in luogo sacro, ecc. Perciò di proposito Cicerone dice che, mediante la circostanza, "il discorso aggiunge forza all'argomento", sottolineandone l'aspetto secondario.
2. Una cosa può essere accidente di un'altra in due diverse maniere. Primo, inerendo ad essa: come la bianchezza del colore è un accidente di Socrate. Secondo, perché si trova abbinata con essa nel medesimo soggetto: come il fatto di esser bianco è un accidente dell'esser musico, in quanto si trovano abbinati, e in qualche modo si sovrappongono sul medesimo soggetto. E in questa maniera si dice che le circostanze sono accidenti degli atti.
3. Come abbiamo spiegato, si dice che un accidente capita su di un altro accidente, per l'unicità del loro soggetto. Ciò avviene in due modi. Primo, per il semplice fatto che due accidenti dicono rapporto a un unico soggetto, senza nessun ordine tra loro: come l'esser bianco e l'esser musico in rapporto a Socrate. Secondo, con un certo ordine: perché, mettiamo, il soggetto riceve un accidente mediante l'altro: il corpo, p. es., riceve il colore mediante la superficie. In questo senso si può anche dire che un accidente è inerente all'altro: e infatti diciamo che il colore è sulla superficie. Ora, le circostanze

possono essere accidenti dell'atto in tutti e due i modi. Infatti alcune circostanze, che si riferiscono all'atto appartengono all'agente a prescindere dall'atto, come il luogo e la condizione della persona; altre invece gli appartengono mediante l'atto, il modo di agire, per esempio.

ARTICOLO 2

Se le circostanze degli atti umani debbano interessare il teologo

SEMBRA che le circostanze degli atti umani non debbano interessare il teologo. Infatti:

1. Gli atti umani non sono considerati dal teologo che in quanto sono atti qualificati, cioè buoni o cattivi. Ora, le circostanze non possono qualificare gli atti; perché nessuna cosa viene qualificata formalmente da ciò che è fuori di essa, ma da quanto in essa si trova. Dunque le circostanze non devono essere considerate dal teologo.
2. Le circostanze sono accidenti degli atti. Ma "per ogni cosa ci sono infiniti accidenti": perciò, come dice Aristotele "nessun'arte o scienza, eccetto la sofistica, si occupa di quanto è accidentalmente". Dunque il teologo non deve occuparsi delle circostanze degli atti umani.
3. Lo studio delle circostanze interessa gli avvocati (o i retori). Ma la retorica non fa parte della teologia. Dunque lo studio delle circostanze non appartiene al teologo.

IN CONTRARIO: L'ignoranza delle circostanze causa atti involontari, come insegnano il Damasceno e S. Gregorio di Nissa. Ma l'involontarietà scusa dalla colpa, di cui il teologo deve interessarsi. Dunque al teologo spetta anche lo studio delle circostanze.

RISPONDO: Le circostanze interessano il teologo per tre motivi. Primo, perché il teologo considera gli atti umani in quanto l'uomo si serve di essi per orientarsi verso la beatitudine. Ora, tutto quello che è ordinato a un fine deve essere proporzionato a quel fine. Ma gli atti vengono proporzionati al loro fine mediante una certa commisurazione, determinata dalle debite circostanze. Dunque la considerazione delle circostanze deve interessare il teologo. - Secondo, perché il teologo considera gli atti umani in quanto si trova in essi il bene e il male, il meglio e il peggio: e codeste variazioni dipendono dalle circostanze, come vedremo. - Terzo, perché il teologo considera l'aspetto caratteristico degli atti umani di essere meritori o demeritori; proprietà questa che presuppone la loro volontarietà. Ora, l'atto umano è giudicato volontario o involontario in base alla cognizione o all'ignoranza delle circostanze, come abbiamo già detto. Dunque lo studio delle circostanze deve interessare il teologo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il bene ordinato a un fine è denominato utile, e questo importa una relazione: difatti il Filosofo scrive che "il bene di una relazione è l'utile". Ora, trattandosi di termini relativi, le cose vengono qualificate non solo da quanto in esse si trova, ma anche da ciò che le riguarda esternamente: ciò è evidente nelle determinazioni di destro o di sinistro, di uguale o disuguale, e simili. Perciò, siccome la bontà degli atti consiste nella loro utilità in rapporto al fine, niente impedisce che essi siano denominati buoni o cattivi in rapporto a elementi che li toccano dall'esterno.
2. Gli accidenti che capitano in maniera del tutto accidentale sono trascurati da qualsiasi disciplina, per la loro incertezza e infinità. Ma codesti accidenti non hanno il carattere di circostanza: poiché, le circostanze come abbiamo spiegato, pur restando estrinseche all'atto, tuttavia lo riguardano, essendo ordinate ad esso. E gli accidenti di suo fanno parte della scienza.
3. Lo studio delle circostanze interessa il moralista, il magistrato e l'avvocato. Il moralista, perché in base ad esse si riscontra, o viene a mancare, il giusto mezzo della virtù negli atti umani e nelle passioni. Il magistrato e l'avvocato, perché le circostanze rendono gli atti lodevoli o riprovevoli, scusabili o condannabili. Il loro interesse però è diverso: infatti l'avvocato se ne serve per persuadere, il magistrato per giudicare. Invece al teologo, cui devono servire tutte le altre discipline, le circostanze interessano in tutti i modi suddetti: egli infatti deve giudicare, col moralista, degli atti virtuosi e peccaminosi; con l'avvocato e col magistrato deve considerare gli atti in quanto meritano un premio o una pena.

ARTICOLO 3

Se le circostanze siano bene enumerate nel III Libro dell'Etica

SEMBRA che le circostanze non siano bene enumerate nel III Libro dell'Etica. Infatti:

1. Si chiama circostanza dell'atto ciò che ha con esso un rapporto esterno. Tali sono soltanto il tempo e il luogo. Dunque le circostanze sono due sole, e cioè il quando e il dove.
2. Dalle circostanze si desume, se una cosa è fatta bene o male. Ma codesto rientra nella modalità di un atto. Dunque tutte le circostanze sono racchiuse in quell'unica circostanza che è il modo di agire.

3. Le circostanze non appartengono all'essenza dell'atto. Invece appartengono evidentemente all'essenza dell'atto le cause di esso. Dunque non si deve desumere nessuna circostanza dalle cause dell'atto. E quindi né chi, né perché, né intorno a che cosa sono delle circostanze: infatti chi indica la causa efficiente, perché la causa finale, e intorno a che cosa la causa materiale.

IN CONTRARIO: C'è il brano del Filosofo nel III Libro dell'Etica.

RISPONDO: Cicerone nella sua Retorica enumera sette circostanze, contenute nel verso: "Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando"; "Chi, che cosa, dove, con quali mezzi, perché, in che modo, quando". E difatti dobbiamo considerare, nelle varie azioni, chi le compie, con quali mezzi o strumenti le compie, che cosa ha compiuto, dove, perché, in che modo e quando lo compie. Aristotele però nel terzo libro dell'Etica ne aggiunge un'altra, e cioè intorno a che cosa, inclusa da Cicerone nel che cosa.

Dell'enumerazione suddetta si può dare questa spiegazione. Si chiama circostanza una cosa che, pur essendo esterna all'essenza di un atto, in qualche modo lo riguarda. E ciò può avvenire in tre maniere: primo, una cosa può riguardare l'atto medesimo; secondo, le sue cause; terzo, gli effetti. Può riguardare l'atto stesso, o come misura, e abbiamo il tempo e il luogo; oppure come qualità dell'atto, e abbiamo il modo di agire. In rapporto all'effetto, abbiamo la considerazione di che cosa uno abbia fatto. Riguardo poi alle cause dell'atto si ha il perché rispetto alla causa finale; in rapporto alla causa materiale abbiamo l'intorno a che cosa. In rapporto alla causa agente principale si considera chi abbia agito; e in rapporto alla causa agente strumentale, con quali mezzi (abbia agito).

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il tempo e il luogo sono circostanze dell'atto in qualità di misura: ma ci sono altre circostanze che lo riguardano in altre maniere, pur rimanendo estranee alla sua essenza.

2. Codesto modo, indicato con (gli avverbi) bene o male, non è una circostanza, ma è la risultante di tutte le circostanze. Viene considerato come una circostanza speciale il modo che è una qualità dell'atto: p. es., camminare svelto o adagio, battere forte o piano, e così via.

3. Le condizioni della causa, dalle quali dipende l'essenza di un atto, non sono circostanze; ma condizioni implicite. Riguardo all'oggetto, p. es., non si può dire che sia una circostanza del furto la roba altrui, poiché appartiene all'essenza di esso; ma solo il fatto di essere molta o poca. Lo stesso si dica delle altre circostanze desunte in rapporto alle altre cause. Infatti il fine che determina la specie dell'atto non è una circostanza; lo è invece un fine connesso. Non è una circostanza, p. es., che l'uomo forte agisca con energia nell'esercizio della fortezza; lo è invece agire in tal modo per la liberazione della città, o del popolo Cristiano, o per altri motivi del genere. Lo stesso vale per il che cosa: infatti non è circostanza di un lavaggio, il fatto che uno versando l'acqua su una persona, la lavi; lo è invece il fatto di raffreddarla o di riscaldarla, di sanarla o di farle del male.

ARTICOLO 4

Se le principali circostanze siano il perché e le cose in cui si estrinseca l'operazione

SEMBRA che le principali circostanze non siano, come vorrebbe Aristotele, il perché e le cose in cui si estrinseca l'operazione. Infatti:

1. Le cose in cui si estrinseca l'operazione sembrano essere il luogo e il tempo: circostanze queste che non sembrano affatto principali, essendo le più estrinseche all'atto. Dunque le cose in cui si estrinseca l'operazione non sono tra le circostanze principali.

2. Il fine è anch'esso estrinseco alla cosa. Perciò non può essere una delle principali circostanze.

3. Ciò che è principalissimo in ogni genere di cose è causa e forma di esso. Invece causa dell'atto è la persona che agisce; e forma di un'azione è il modo di essa. Dunque queste due ultime (chi, in che modo) sembrano essere le circostanze principali.

IN CONTRARIO: S. Gregorio Niseno (o meglio, Nemesio) scrive, che "le principali circostanze sono il fine per cui si agisce, e quello che si fa".

RISPONDO: Gli atti si chiamano propriamente umani in quanto sono volontari, come abbiamo visto. Ora, movente e oggetto della volontà è il fine. Perciò la principale tra tutte le circostanze è quella che riguarda l'atto in rapporto al fine, cioè il perché: al secondo posto c'è la circostanza che riguarda l'essenza stessa dell'atto, cioè il che si fa. Le altre circostanze sono più o meno importanti, secondo che si avvicinano più o meno ad esse.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le cose in cui si estrinseca l'operazione per il Filosofo non sono il tempo e il luogo, ma le circostanze annesse all'atto medesimo. Difatti S. Gregorio

Nisseno (cioè Nemesio), quasi commentando questa espressione del Filosofo, parla di "quello che si fa".

2. Il fine, pur non appartenendo all'essenza dell'atto, ne è tuttavia la causa principalissima in quanto spinge ad agire. Perciò l'atto deriva la sua specie morale soprattutto dal fine.

3. La persona che agisce è causa dell'azione perché mossa dal fine; e principalmente in forza di quest'ultimo è ordinata all'atto. Invece le altre condizioni della persona non sono ordinate all'atto così direttamente. - Il modo poi non è la forma costitutiva dell'atto, infatti la sua forma è data dall'oggetto, ovvero dal termine o fine; il modo è piuttosto una qualità accidentale.

Pars Prima Secundae Quaestio 008

Questione 8

Questione 8

La volizione. L'oggetto della volizione

Passiamo ora a studiare distintamente gli atti volontari. E prima di tutto gli atti che appartengono immediatamente alla volontà, perché elicitati da essa; e in secondo luogo gli atti comandati dalla volontà.

Ma la volontà si muove, sia verso il fine, sia verso i mezzi ordinati al fine. Prima, dunque, bisogna considerare gli atti mediante i quali la volontà si muove verso il fine; e in seguito quelli mediante i quali si muove verso i mezzi ad esso ordinati.

Ora, tre sembrano essere gli atti della volontà riguardanti il fine: e cioè volere, fruire e intendere (o perseguire). Studieremo perciò: primo, la volizione; secondo, la fruizione; terzo, l'intenzione.

Sul primo tema vanno considerate tre cose: primo, l'oggetto della volizione; secondo, la causa del suo movimento; terzo, la maniera del medesimo.

Sul primo argomento si pongono tre quesiti: 1. Se la volizione abbia per oggetto il bene soltanto; 2. Se abbia per oggetto soltanto il fine, oppure anche i mezzi ordinati al fine; 3. Posto che abbia per oggetto i mezzi, se tenda al fine e agli oggetti ordinati al fine mediante un unico moto.

ARTICOLO 1

Se la volizione abbia per oggetto il bene soltanto

SEMBRA che la volizione non abbia per oggetto il bene soltanto. Infatti:

1. Gli opposti sono oggetto di una medesima facoltà. Ora, bene e male sono opposti (tra loro). Dunque la volizione non solo ha per oggetto il bene ma anche il male.
2. Le potenze razionali, secondo il Filosofo, possono volgersi a perseguire cose opposte. Ora, la volontà è una facoltà razionale: difatti si trova "nella ragione" come scrive lo stesso Aristotele. Dunque la volontà ha per oggetto cose contrapposte. E quindi non vuole soltanto il bene ma anche il male.
3. Il bene e l'ente si equivalgono. Ora la volizione non abbraccia soltanto gli enti, ma anche i non enti: infatti talora noi vogliamo non camminare, non parlare. Talora vogliamo cose future, che non sono enti in atto. Dunque la volizione non ha per oggetto il bene soltanto.

IN CONTRARIO: Dionigi insegna che "il male è estraneo alla volizione", e che "tutte le cose appetiscono il bene".

RISPONDO: La volontà è un appetito razionale. Ora, ogni appetito ha per oggetto il bene soltanto. E la ragione sta nel fatto che l'appetito consiste precisamente nell'inclinazione dell'appetente verso un oggetto. Ma nessun essere prova inclinazione verso cose a lui non conformi e non convenienti. E siccome ogni essere, in quanto ente e sostanza, è un bene, è necessario che ogni inclinazione sia orientata verso un bene. E difatti il Filosofo scrive che il bene è "quello che tutti desiderano".

Ora, bisogna considerare che, derivando ogni inclinazione da una data forma, l'appetito naturale dipende dalla forma che si trova nella natura; e l'appetito sensitivo, e quello intellettuale, o razionale, chiamato volontà, dipendono dalle forme avute dalla percezione. Perciò, come l'oggetto verso cui tende l'appetito naturale è il bene esistente nella realtà; così l'oggetto verso cui tende l'appetito animale, o quello volontario è il bene conosciuto. E quindi, perché la volontà tenda verso un oggetto, non è necessario che esso sia un vero bene, ma che sia conosciuto sotto l'aspetto di bene. Per questo il Filosofo scrive che "il fine è un bene, o un bene apparente".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli opposti sono oggetto di una medesima facoltà, ma non allo stesso modo. Infatti la volontà ha per oggetto il bene e il male: mentre però il bene lo appetisce, il male lo fugge. Perciò l'appetizione attuale del bene si chiama volizione (voluntas), perché denomina l'atto della volontà; e noi qui parliamo della volontà in questo senso. Invece la fuga del male è piuttosto una nolizione (noluntas). Perciò, come la volizione ha per oggetto il bene, così la

nolizione ha per oggetto il male.

2. Una potenza razionale può volgersi a perseguire non tutti gli opposti, ma soltanto quelli che rientrano nel proprio oggetto: infatti nessuna potenza è capace di cogliere altro oggetto che quello ad essa conveniente. Ora, oggetto della volontà è il bene. Dunque la volizione può avere per oggetto quegli opposti che rientrano nel bene, come muoversi e riposarsi, parlare e tacere, e così via: difatti la volizione persegue codeste cose sotto l'aspetto di bene.

3. Ciò che nella realtà è un non ente, può essere considerato come ente dalla ragione: infatti le negazioni e le privazioni si dicono enti di ragione. A codesto modo anche le cose future, in quanto vengono pensate, sono enti. E come tali sono concepite sotto la ragione di bene: e la volizione tende verso di esse sotto tale aspetto. Perciò il Filosofo dice che "la privazione del male ha ragione di bene".

ARTICOLO 2

Se il volere abbia per oggetto soltanto il fine, oppure anche le cose ordinate al fine

SEMBRA che il volere non abbia per oggetto le cose ordinate al fine, ma il fine soltanto. Infatti:

1. Il Filosofo scrive nell'Etica che "il volere riguarda il fine, l'elezione invece le cose ordinate al fine".

2. Aristotele insegna nel medesimo libro, che "per cose di genere diverso sono predisposte potenze psichiche diverse". Ora, il fine e le cose ordinate al fine sono beni di genere diverso: infatti il fine, che è un bene onesto o dilettevole, è nel genere di qualità, o come azione, o come passione; invece il bene utile, cioè quello ordinato a un fine, è nel genere di relazione, secondo Aristotele. Dunque, se il volere ha per oggetto il fine non può avere per oggetto le cose ordinate al fine.

3. Gli abiti sono proporzionati alle potenze; essendo essi le loro perfezioni. Ora negli abiti chiamati arti operative il fine e le cose ordinate al fine appartengono a cose diverse: l'uso della nave, p. es., spetta al pilota; mentre la costruzione della nave, che è ordinata a codesto fine, spetta all'arte di fabbricare le navi. E poiché il volere ha per oggetto il fine, non potrà avere per oggetto le cose ordinate al fine.

IN CONTRARIO: Nelle cose materiali un corpo passa attraverso lo spazio intermedio e raggiunge il suo termine mediante un'unica potenza. Ora, le cose ordinate al fine sono altrettante posizioni intermedie, attraverso le quali si giunge al fine come ad ultimo termine. Se dunque il volere ha per oggetto il fine, deve avere per oggetto anche le cose che sono ordinate al fine.

RISPONDO: Il volere talora indica la facoltà con la quale vogliamo; altre volte invece indica l'atto stesso della volontà. Se dunque parliamo del volere in quanto sta a indicare la facoltà, allora esso abbraccia il fine e le cose ordinate al fine. Infatti ogni potenza abbraccia tutte le cose in cui si trova in qualche modo la natura del proprio oggetto: la vista, p. es., abbraccia tutte le cose che in qualche modo partecipano del colore. Ora, il bene, che è l'oggetto della facoltà volitiva, non si trova soltanto nel fine, ma anche nelle cose ordinate al fine.

Se invece parliamo propriamente del volere in quanto sta a indicare l'atto, allora esso ha per oggetto, propriamente parlando, soltanto il fine. Infatti ogni atto denominato dalla rispettiva potenza, designa l'atto genuino di quella potenza: l'intelligere, p. es., indica l'atto più elementare dell'intelletto. Ma, l'atto genuino di una potenza ha di mira ciò che forma per se stesso l'oggetto della potenza medesima. Ora, la cosa che è buona e voluta di per se stessa è il fine. Dunque il volere ha propriamente per oggetto il fine. Le cose invece che dicono ordine al fine non sono buone e volute per se stesse, ma in ordine al fine. Dunque il volere non si porta su di esse, se non in quanto va verso il fine: cosicché anche in esse vuole il fine. Allo stesso modo l'intellezione ha propriamente per oggetto le cose di per sé intelligibili, cioè i (primi) principi: invece le cose conosciute mediante i principi non sono oggetto di intelligenza, se non in quanto si scorgono in esse i (primi) principi: infatti, come scrive Aristotele, "il fine sta alle cose appetibili, come i principi a quelle intelligibili".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Filosofo parla in quel testo del volere, in quanto propriamente indica l'atto genuino della volontà: non in quanto indica la potenza.

2. Per cose di genere diverso, che non sono tra loro subordinate, sono preordinate potenze diverse: il suono e il colore, p. es., sono cose sensibili di genere diverso, per cui si richiedono l'udito e la vista. Ma il bene utile e quello onesto non sono pari tra loro, ma subordinati, come ciò che è di per sé e ciò che è tale in rapporto ad esso. E cose di codesto genere fanno sempre capo a un'unica potenza: così mediante la sola vista si percepisce il colore e la luce che serve a far vedere il colore.

3. Non è detto che esiga una diversità di potenze tutto quello che impone una diversità di abiti: poiché gli abiti sono speciali determinazioni delle potenze per certi atti determinati. Si aggiunga che qualsiasi arte operativa considera, sia il fine, sia le cose ordinate al fine. L'arte nautica, p. es., considera il fine come cosa da operare; e i mezzi necessari per il fine come cose da preordinare. Al contrario l'arte di fabbricare le navi considera i mezzi necessari al fine (la navigazione), come cosa da operare; e ciò che costituisce il fine come termine ultimo cui subordinare ciò che opera. E quindi in ogni arte c'è un fine proprio, e ci sono delle cose (i mezzi) ordinate al fine che è proprio di quell'arte.

ARTICOLO 3

Se il volere possa tendere con uno stesso atto verso il fine e verso i mezzi ordinati al fine

SEMBRA che il volere possa tendere con uno stesso atto verso il fine e verso i mezzi ad esso ordinati. Infatti:

1. Il Filosofo insegna: "dove abbiamo una cosa a motivo di un'altra, abbiamo là una cosa soltanto". Ora, il volere vuole quanto è ordinato al fine solo a motivo del fine. Dunque esso tende con uno stesso atto verso le due cose.
2. Il fine costituisce il determinante per la volizione di quanto è ordinato al fine, come la luce è il determinante per la visione dei colori. Ora, la luce e il colore sono percepiti con uno stesso atto. Dunque unico è il moto della volontà verso il fine e verso i mezzi ordinati al fine.
3. Unico è il moto di un corpo che tende al suo termine attraverso il mezzo (spaziale). Ma le cose ordinate al fine stanno al fine precisamente come mezzi. Dunque identico è il moto mediante il quale la volontà tende al fine e alle cose ordinate al fine.

IN CONTRARIO: Gli atti si distinguono secondo gli oggetti. Ora, il fine e ciò che è ordinato al fine, ossia il bene utile, sono specie diverse del bene. Dunque il volere non tende verso le due cose con un medesimo atto.

RISPONDO: Il fine è per se stesso oggetto di volontà, mentre ciò che è ordinato al fine è voluto, come tale, soltanto per il fine. Perciò il volere può evidentemente tendere al fine, senza tendere verso i mezzi ordinati al fine; invece non può tendere ai mezzi in quanto tali, senza tendere al fine. E quindi la volontà può tendere in due maniere verso il fine: primo, direttamente di per se stessa; secondo, ricercandovi il motivo per cui vuole le cose ordinate al fine. È perciò evidente che unico è il moto col quale il volere tende verso il fine, inteso come motivo della volizione dei mezzi, e verso codesti medesimi mezzi. Ma è distinto l'atto col quale tende al fine direttamente. E talora questo atto cronologicamente precede: quando uno, p. es., prima vuole la guarigione, e poi, pensando come guarire, vuole l'intervento del medico per la guarigione stessa. Il che avviene anche in campo intellettuale: infatti prima uno intende i primi principi per se stessi; e quindi li scorge applicati alle conclusioni, quando aderisce alle conclusioni in forza dei principi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomento vale, se applicato alla volizione che ha di mira il fine, in quanto costituisce il motivo della volizione dei mezzi.
2. Tutte le volte che si vede il colore, si vede con lo stesso atto anche la luce: tuttavia si può vedere la luce senza vedere il colore. Allo stesso modo, tutte le volte che uno vuole quanto è ordinato al fine, vuole con lo stesso atto anche il fine: ma non viceversa.
3. Nell'esecuzione di un'opera, le cose ordinate al fine si presentano come mezzi e il fine come termine. Perciò, come il moto di un corpo talora si ferma nello spazio intermedio, senza giungere al termine; così c'è chi opera quanto è ordinato a un fine, senza raggiungere il fine. Ma nella volizione si verifica il contrario: infatti la volontà in forza del fine passa a volere le cose ordinate al fine; come l'intelletto giunge alle conclusioni dai principi, che sono chiamati mezzi (dimostrativi). Cioè l'intelletto talora intende il mezzo dimostrativo, senza giungere alla conclusione. Allo stesso modo qualche volta la volontà desidera il fine, e tuttavia non passa a volere ciò che è ordinato al fine.

Riguardo poi a quanto si dice nell'argomento in contrario, abbiamo la soluzione in ciò che abbiamo già detto. Infatti l'utile e l'onesto non sono specie del bene a parità di diritto, ma stanno tra loro come ciò che è di per sé a ciò che è in forza dell'altro. Perciò l'atto della volontà può tendere verso l'uno senza tendere verso l'altro, ma non viceversa.

Pars Prima Secundae Quaestio 009

Questione 9

Questione 9

Le cause moventi della volontà

Ed eccoci a considerare le cause moventi della volontà.

Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se la volontà sia mossa dall'intelletto; 2. Se sia mossa dall'appetito sensitivo; 3. Se la volontà muova se stessa; 4. Se sia mossa da una causa esterna; 5. Se sia mossa dai corpi celesti; 6. Se la volontà non abbia all'infuori di Dio altro principio esterno di movimento.

ARTICOLO 1

Se la volontà sia mossa dall'intelletto

SEMBRA che la volontà non sia mossa dall'intelletto. Infatti:

1. S. Agostino, nel commentare il versetto del Salmo: "L'anima mia si consuma nel desiderio dei tuoi precetti", scrive: "l'intelletto vola avanti, l'affetto lo segue, o lentamente, o per niente: conosciamo il bene ma non ci piace l'operare". Questo non avverrebbe se la volontà fosse mossa dall'intelletto: perché il moto del soggetto mobile deve accompagnare la mozione del movente. Dunque l'intelletto non muove la volontà.

2. L'intelletto rispetto alla volontà ha la funzione di mostrare l'oggetto appetibile, come l'immaginazione mostra l'appetibile all'appetito sensitivo. Ora, l'immaginazione nel mostrare la cosa appetibile non muove l'appetito sensitivo: anzi talora noi ci comportiamo verso le cose immaginate come verso quelle da noi viste in pittura, secondo l'osservazione di Aristotele. Dunque neppure l'intelletto muove la volontà.

3. Una cosa non può essere insieme motore e mobile sotto il medesimo aspetto. Ma la volontà muove l'intelletto: infatti noi esercitiamo l'intelligenza quando vogliamo. Dunque l'intelletto non muove la volontà.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "l'oggetto appetibile conosciuto dall'intelletto è un motore non mosso, invece la volontà è un motore mosso".

RISPONDO: Un essere in tanto esige una mozione da parte di un altro, in quanto è in potenza a più cose: è necessario infatti che enti potenziali siano resi attuali da enti già in atto; e ciò equivale a una mozione. Ora, una facoltà dell'anima può essere in potenza a più enti in due maniere: primo, in rapporto all'agire o al non agire; secondo, in rapporto al compimento di una cosa o di un'altra. La vista, p. es., adesso è nell'atto di vedere, e un altro momento non vede; ora poi vede il bianco, e ora vede il nero. Perciò ha bisogno della mozione per due motivi: per l'esercizio dell'atto; e per la determinazione dell'atto. Rispetto al primo dipende dal soggetto, il quale non sempre è in atto; rispetto al secondo invece dipende dall'oggetto, dal quale appunto viene specificato l'atto.

Ora, la diretta mozione del soggetto deriva da una causa agente. E siccome ogni agente agisce per un fine, come abbiamo già dimostrato, il principio di questa mozione dipende dal fine. Da ciò consegue che l'arte, cui appartiene il fine, muove e dirige le altre arti che hanno per oggetto le cose ordinate al fine: "come l'arte nautica", scrive Aristotele, "dirige l'arte di fabbricare le navi". Ma il bene nella sua universalità, che si presenta come fine, è oggetto della volontà. Perciò sotto questo aspetto la volontà muove le altre potenze dell'anima verso i loro atti: non per nulla ci serviamo delle altre facoltà quando appunto vogliamo. Infatti i fini e le perfezioni di tutte le altre potenze rientrano sotto l'oggetto della volontà, come beni particolari: ora, è sempre l'arte o la facoltà, avente per oggetto il fine universale, che muove ad agire le arti, o le facoltà aventi per oggetto i fini particolari, compresi sotto quel fine più universale; il capitano di un esercito, p. es., che ha di mira un bene più vasto, cioè l'ordine di tutto l'esercito, muove col suo comando questo o quel tribuno, il quale ha di mira l'ordine di una schiera determinata.

L'oggetto invece muove per la specificazione dell'atto come un principio formale, dal quale nella realtà fisica vengono specificate le operazioni; dal calore, p. es., viene specificato il riscaldamento. Ora, il primo principio formale è l'ente e il vero nella sua universalità, oggetto dell'intelligenza. Perciò in questo genere di mozione l'intelletto muove la volontà, in quanto ad essa presenta il proprio oggetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Da quel passo non si rileva che l'intelletto non muove: ma che non muove in maniera necessitante.

2. Come la presenza di una cosa nella fantasia, senza la percezione del suo aspetto di oggetto conveniente o nocivo, non muove l'appetito sensitivo; così non muove la percezione del vero, prescindendo dalla ragione di bene e di appetibile. Perciò la mozione non viene dall'intelletto speculativo, ma dall'intelletto pratico.

3. La volontà muove l'intelletto rispettivamente all'esercizio dell'atto: poiché il vero stesso, perfezione dell'intelligenza, è contenuto nel bene universale, come un bene particolare. Ma rispetto alla specificazione dell'atto, che dipende dall'oggetto, è l'intelletto che muove la volontà: poiché il bene stesso viene appreso come ragione particolare compresa sotto l'universale ragione di vero. Da ciò è evidente che non abbiamo un'unica entità, che sarebbe insieme motore e mobile sotto il medesimo aspetto.

ARTICOLO 2

Se la volontà sia mossa dall'appetito sensitivo

SEMBRA che la volontà non possa essere mossa dall'appetito sensitivo. Infatti:

1. S. Agostino scrive: "Il movente, o agente, è superiore al paziente". Ora, l'appetito sensitivo è inferiore alla volontà, che è un appetito intellettivo; come il senso è inferiore all'intelletto. Dunque l'appetito sensitivo non muove la volontà.

2. Nessuna potenza particolare può causare un effetto universale. Ma l'appetito sensitivo è una potenza particolare: infatti accompagna l'apprensione dei singolari. Perciò non può causare il moto della volontà, che è universale, derivando esso dall'apprensione intellettiva degli universali.

3. Come Aristotele dimostra, chi muove non può esser mosso dalla cosa che esso muove, determinando così una mozione reciproca. Ora, la volontà muove l'appetito sensitivo, poiché l'appetito sensitivo obbedisce alla ragione. Dunque l'appetito sensitivo non muove la volontà.

IN CONTRARIO: S. Giacomo scrive: "Ciascuno di noi viene tentato, attratto e lusingato dalla propria concupiscenza". Ma nessuno sarebbe attratto dalla concupiscenza, se la sua volontà non fosse mossa dall'appetito sensitivo, in cui la concupiscenza risiede. Dunque l'appetito sensitivo muove la volontà.

RISPONDO: Come abbiamo detto nell'articolo precedente, quanto viene appreso sotto la ragione di cosa buona e conveniente muove la volontà come suo oggetto. Ora, codesta bontà e convenienza può dipendere da due cose: dalla disposizione dell'oggetto, e da quella del soggetto cui viene presentato. Infatti il termine conveniente sta a indicare una relazione: cosicché dipende dai due termini correlativi. Da ciò deriva che il gusto, in situazioni diverse, non apprende allo stesso modo una cosa come conveniente, o non conveniente. Perciò, come il Filosofo afferma, "quale ciascuno è, tale è il fine che a lui si presenta".

Ora, è chiaro che l'uomo viene a subire un cambiamento nelle sue disposizioni secondo l'alterazione dell'appetito sensitivo. Infatti, un uomo sotto l'influsso di una data passione considera conveniente, quello che mai considererebbe tale libero dalla passione; quando uno, p. es., è adirato, gli sembra conveniente, quello che quando è calmo gli ripugna. Ed è precisamente così, rispettivamente all'oggetto, che l'appetito sensitivo muove la volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Niente impedisce che una cosa la quale assolutamente parlando è superiore, sia dipendente sotto un certo aspetto. E così la volontà assolutamente parlando è superiore all'appetito sensitivo: ma per quel tanto che in un dato soggetto viene a dominare la passione, l'appetito sensitivo ottiene una certa preminenza su di essa.

2. Gli atti e le deliberazioni degli uomini riguardano i singolari. Perciò, per il fatto che l'appetito sensitivo è una potenza particolare, esso ottiene una grande efficacia nel predisporre l'uomo a giudicare in una maniera o in un'altra intorno ai singolari.

3. Il Filosofo fa osservare che la ragione, in cui è inclusa la volontà, muove col suo comando l'irascibile e il concupiscibile, non "con un dominio dispotico", come il padrone fa con lo schiavo: ma "con un dominio regale e politico", cioè simile al governo di uomini liberi, che conservano la facoltà di muoversi in senso contrario. Perciò l'irascibile e il concupiscibile possono muovere in senso contrario la volontà. E quindi niente impedisce che talora la volontà sia mossa da codesti appetiti.

ARTICOLO 3

Se la volontà possa muovere se stessa

SEMBRA che la volontà non possa muovere se stessa. Infatti:

1. Chi muove, in quanto movente è in atto: ciò che invece viene mosso è in potenza, poiché "il moto è l'atto di una cosa potenziale in quanto è in potenza". Ma la stessa cosa non può essere sotto lo stesso aspetto in potenza e in atto. Dunque nessuna cosa muove se stessa. Perciò neppure la volontà può muovere se stessa.

2. Il soggetto mobile si muove alla presenza del suo motore. Ora, se la volontà, che è a se stessa sempre presente, potesse muovere se stessa, si muoverebbe sempre. Cosa evidentemente falsa.

3. La volontà viene mossa dall'intelletto, come abbiamo dimostrato. Se dunque la volontà movesse se stessa, ne seguirebbe che la medesima cosa sarebbe mossa immediatamente da due motori: il che è inammissibile. Dunque la volontà non muove se stessa.

IN CONTRARIO: La volontà ha il dominio dei suoi atti, ed ha la facoltà di volere e di non volere. Ciò non potrebbe essere, se non avesse la capacità di muovere se stessa a volere. Dunque essa muove se stessa.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, spetta alla volontà la mozione delle altre potenze in vista del fine, che è il suo oggetto. Ma abbiamo anche dimostrato che il fine sta alle cose appetibili, come i principi a quelle intelligibili. Ora è evidente che l'intelletto, conoscendo i principi, riduce se stesso dalla potenza all'atto, nella conoscenza delle conclusioni: e in questo modo muove se stesso. Parimenti, la volontà, una volta che voglia il fine, muove se stessa a volere le cose ordinate al fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La volontà muove ed è mossa non sotto il medesimo aspetto. Perciò non è in atto e in potenza dallo stesso punto di vista. Ma volendo il fine, riduce se stessa dalla potenza all'atto rispettivamente ai mezzi ordinati al fine, cioè col volerli attualmente.

2. La facoltà del volere è sempre presente attualmente a se stessa: ma non sempre possiede l'atto, con cui vuole un determinato fine. E siccome la volontà muove se stessa sempre in vista del fine; non ne segue che debba sempre muovere se stessa.

3. La volontà non è mossa alla stessa maniera dall'intelletto e da se medesima. È mossa infatti dall'intelligenza in ordine all'oggetto: è mossa invece da se medesima in ordine all'esercizio dell'atto, cioè in ordine al fine.

ARTICOLO 4

Se la volontà possa essere mossa da una causa esterna

SEMBRA che la volontà non possa essere mossa da cause esterne. Infatti:

1. Il moto della volontà è un moto volontario. Ora, è nella natura delle cose volontarie, come di quelle naturali, derivare da un principio intrinseco. Dunque il moto della volontà non deriva da un principio estrinseco.

2. La volontà è incompatibile con la violenza, come abbiamo dimostrato. Ora, il fatto violento si definisce, "ciò che ha al di fuori il suo principio". Dunque la volontà non può subire una mozione da una cosa esterna.

3. Ciò che è già mosso efficacemente da un motore, non ha bisogno di altre mozioni. Ora la volontà muove già efficacemente se stessa. Dunque non è mossa da un principio esterno.

IN CONTRARIO: La volontà, si è visto, viene mossa dall'oggetto. Ma l'oggetto della volontà può essere una cosa esterna presentata ai sensi. Dunque la volontà può essere mossa da qualche cosa di esterno.

RISPONDO: È evidente che la volontà può esser mossa da qualche cosa di esterno, rispettivamente alla sua mozione da parte dell'oggetto. Ma anche rispetto all'esercizio dell'atto, è necessario affermare l'intervento di una causa esterna nella sua mozione. Infatti ogni agente che ora è in atto ed ora è in potenza ha bisogno di una mozione. Ora, è evidente che la volontà comincia a volere qualche cosa che prima non voleva. È perciò necessario che sia mossa a volere da qualcuno. E difatti, come abbiamo detto, la volontà muove se stessa in quanto, volendo il fine, porta se stessa a volere le cose ordinate al fine. Ma non può far questo senza una deliberazione: quando infatti uno desidera la guarigione, comincia a pensare come conseguire lo scopo, e mediante codesto pensiero arriva a comprendere che può essere sanato dal medico, e allora vuole il medico. Ma poiché non ha sempre voluto in modo attuale la guarigione, è pur necessario che abbia incominciato a desiderarla sotto la spinta di un altro movente. E se la volontà si fosse mossa da se stessa a voler questo, allora bisognerebbe che lo avesse fatto con un'altra deliberazione, presupponendo un'altra volizione. Ma in questo non si può retrocedere all'infinito. Perciò è necessario affermare che la volontà emette il suo primo moto volitivo sotto l'influsso di un motore estrinseco, come conclude Aristotele in un capitolo dell'Etica Eudemica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È nella natura dell'atto volontario di avere il suo principio dall'interno: ma non è necessario che codesto principio intrinseco sia il primo principio che esclude la mozione di altri. Perciò, sebbene il moto volontario abbia il suo principio prossimo interiormente, il suo primo principio è al di fuori. Come del resto è al di fuori il primo principio del moto naturale, il quale appunto muove la natura.

2. Per la nozione di violenza non basta che la causa di essa sia esterna; ma è necessario aggiungere: "senza che il paziente vi apporti nessun contributo". Ora, questo non avviene quando la volontà è mossa da un principio estrinseco: poiché è essa che vuole, pur essendo mossa da altri. Invece questa mozione sarebbe una violenza, se fosse contraria al moto della volontà. Ma ciò nel caso nostro è assurdo: poiché nel caso la volontà dovrebbe volere e non volere una medesima cosa.

3. La volontà per certe cose e nel proprio ambito, cioè come agente immediato, muove efficacemente se stessa: ma non può muovere se stessa in tutto, come abbiamo dimostrato. Perciò ha bisogno della mozione di un altro, quale primo motore.

ARTICOLO 5

Se la volontà sia mossa dai corpi celesti

SEMBRA che la volontà umana sia mossa dai corpi celesti. Infatti:

1. Tutti i moti vari e multiformi si riportano alla causalità di quel moto uniforme, che è il moto del cielo, come Aristotele dimostra. Ora, i moti dell'uomo sono vari e multiformi, producendosi a intermittenza. Dunque essi si riducono alla causalità del moto dei cieli, che è per natura uniforme.

2. Secondo S. Agostino, "i corpi inferiori sono mossi dai corpi superiori". Ma i moti del corpo umano, causati dalla volontà, non si possono ricondurre al moto dei cieli, se la volontà stessa non è mossa dai cieli. Dunque i cieli muovono la volontà umana.

3. Gli astrologi mediante l'osservazione dei corpi celesti fanno alcune predizioni vere sugli atti umani futuri, che dipendono dalla volontà. Ma questo non avverrebbe, se i corpi celesti non potessero esercitare una mozione sulla volontà dell'uomo. Dunque la volontà umana viene mossa dai corpi celesti.

IN CONTRARIO: Scrive il Damasceno, che "i corpi celesti non sono causa dei nostri atti". Ora invece essi lo sarebbero, se la volontà, che è il principio degli atti umani, ricevesse una mozione dai corpi celesti. Dunque la volontà non è mossa dai corpi celesti.

RISPONDO: La volontà può subire la mozione dei corpi celesti, nei limiti in cui subisce l'influsso degli oggetti esterni: poiché i corpi esterni, presentati dai sensi alla volontà, e gli organi stessi delle potenze sensitive, sono soggetti ai moti dei corpi celesti.

Ma alcuni hanno affermato che i corpi celesti avrebbero un influsso diretto sulla volontà umana, in quanto la volontà, nell'esercizio del suo atto, è mossa da un agente estrinseco. - Ma questo è impossibile. Infatti, come dice Aristotele, "la volontà è nella ragione". E la ragione è una facoltà dell'anima indipendente da qualsiasi organo corporeo. Da ciò segue che la volontà è una potenza del tutto immateriale e incorporea. Ora, è evidente che nessun corpo può agire su di una cosa incorporea, ma potrebbe piuttosto avvenire il contrario: per il fatto che gli esseri incorporei e immateriali hanno una virtù più formale e più universale di qualsiasi essere corporeo. Perciò è impossibile che un corpo celeste possa influire direttamente sull'intelletto o sulla volontà. - Per questo Aristotele, nel riferire l'opinione di chi sosteneva che "tale è la volontà negli uomini, quale la dona di giorno in giorno il Padre degli dei e degli uomini" (cioè Giove, per il quale intendevano il cielo nel suo complesso), l'attribuisce ai sostenitori dell'identificazione dell'intelletto con i sensi. Infatti tutte le potenze sensitive, essendo perfezioni di organi corporei, possono subire l'influsso dei corpi celesti, e cioè attraverso la mozione di quei corpi di cui essi sono le perfezioni.

E poiché l'appetito intellettuale subisce in qualche modo la mozione dell'appetito sensitivo, indirettamente i moti dei corpi celesti ridondano sulla volontà; cioè nella misura che le passioni dell'appetito sensitivo muovono la volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I multiformi moti della volontà umana si riportano a una causa uniforme, ma che sia superiore all'intelletto e alla volontà. Il che non può attribuirsi a nessun corpo, ma solo ad una sostanza immateriale più alta. Perciò non è necessario che il moto della volontà faccia capo alla causalità dei moti celesti.

2. I movimenti del corpo umano dipendono dal moto dei corpi celesti, per il fatto che la stessa disposizione degli organi al loro movimento deriva in qualche modo dall'influsso dei corpi celesti; e anche perché l'appetito sensitivo viene alterato dall'azione di quei corpi; e finalmente perché subiscono il movimento dei corpi celesti quei corpi esterni alla presenza dei quali la volontà comincia a volere o a non volere qualche cosa; alla venuta del freddo, p. es., uno comincia a voler accendere il fuoco. Ma codesta mozione della volontà interessa l'oggetto presentato dall'esterno: e non riguarda l'impulso interiore.

3. Come abbiamo già detto, l'appetito sensitivo è una perfezione di organi corporei. Perciò niente impedisce che alcuni siano più pronti all'ira, alla concupiscenza, o a qualsiasi altra passione, per influsso dei corpi celesti come per complessione naturale. D'altra parte la maggioranza degli uomini segue le passioni, alle quali soltanto i più saggi resistono. Perciò d'ordinario si verificano nelle azioni umane quei fatti che sono predetti in base alla considerazione dei corpi celesti. Tuttavia, come dice Tolomeo nel Centiloquio, "il sapiente sa dominare gli altri": egli, cioè, resistendo alle passioni, impedisce con la volontà libera e non soggetta al moto dei cieli, gli effetti di codesti corpi celesti.

Oppure, come fa S. Agostino, "bisognerà ritenere che, quando gli astrologi predicano il vero, lo fanno mediante un istinto misterioso, che le menti umane subiscono senza saperlo. E se questo avviene per ingannare gli uomini è opera degli spiriti maligni".

ARTICOLO 6

Se la volontà non abbia all'infuori di Dio altro principio esterno del suo movimento

SEMBRA che la volontà oltre Dio abbia altri principi esterni del suo movimento. Infatti:

1. L'inferiore è fatto per subire una mozione da parte del suo superiore; come i corpi inferiori dai corpi celesti. Ma la volontà umana oltre Dio ha come superiore l'angelo. Dunque la volontà umana può avere anche gli angeli come principi esterni del suo movimento.

2. L'atto della volontà segue l'atto dell'intelletto. Ora l'intelletto umano nel suo atto non dipende soltanto da Dio, ma anche dagli angeli in forza delle illuminazioni, come spiega Dionigi. Lo stesso, dunque, vale per la volontà.

3. Dio è causa del bene solamente; poiché sta scritto: "Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed era molto buono". Se dunque la volontà dell'uomo fosse mossa soltanto da Dio, non sarebbe mai mossa verso il male: mentre invece la volontà è lo strumento "col quale si pecca e si vive rettamente", come scrive S. Agostino.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna: "È Dio che suscita in voi il volere e l'operare".

RISPONDO: Il moto della volontà viene dall'interno, come il moto fisico naturale. Ora, sebbene possa muovere un essere naturale anche ciò che non è causa della natura di codesto essere, tuttavia soltanto chi in qualche maniera è causa della natura può produrre un moto naturale. Infatti anche l'uomo, che non può causare la natura del sasso, può muovere un sasso verso l'alto, però codesto moto per il sasso non è naturale: ma il suo moto naturale non viene prodotto che dall'artefice della sua natura. Perciò Aristotele insegna che il generante si limita a muovere localmente i corpi gravi e leggeri. Allo stesso modo può darsi che l'uomo, dotato di volontà, sia mosso da qualche cosa che non è la causa della volontà stessa; ma è impossibile che il suo moto volontario provenga da un principio estrinseco diverso da codesta causa.

Ora, all'infuori di Dio niente può esser causa della volontà. E ciò è evidente per due ragioni. Primo, perché la volontà è una potenza dell'anima razionale, che viene prodotta da Dio soltanto, per creazione, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. - Secondo, perché la volontà è ordinata al bene nella sua universalità. Perciò niente all'infuori di Dio, che è il bene universale, può esser causa del volere. Mentre ogni altro bene è bene per partecipazione, ed è un bene particolare: e una causa particolare non può produrre una inclinazione universale. Tanto è vero che neppure la materia prima, la quale è in potenza a tutte le forme, può essere prodotta da una causa particolare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'angelo è superiore all'uomo, ma non in quanto causa della volontà di lui; invece i corpi celesti producono quelle forme naturali, da cui derivano i moti naturali dei corpi.

2. L'intelletto umano subisce la mozione dell'angelo rispettivamente all'oggetto, che viene presentato alla conoscenza dell'uomo dall'illuminazione angelica. Ma in questo modo, si è detto, anche la volontà può subire mozioni da altre creature.

3. Dio, quale motore universale, muove la volontà dell'uomo verso l'oggetto universale della volontà, che è il bene. E l'uomo non può volere nulla senza codesta mozione universale. Ma l'uomo mediante la ragione si determina poi a volere questa cosa o quell'altra, che sarà un bene vero o apparente. - Tuttavia alcuni Dio li muove in maniera speciale a volere dei beni determinati; così fa con coloro che muove mediante la grazia, come diremo in seguito.

Pars Prima Secundae Quaestio 010

Questione 10

Questione 10

Come la volontà subisce la mozione

Passiamo a considerare come la volontà subisce la mozione.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la volontà sia mossa per natura verso qualche cosa; 2. Se sia mossa in maniera necessitante dal proprio oggetto; 3. Se sia necessitante la mozione dell'appetito inferiore; 4. Se sia necessitante la mozione di quel motore esterno che è Dio.

ARTICOLO 1

Se la volontà sia mossa per natura verso qualche cosa

SEMBRA che la volontà non sia mossa per natura verso qualche cosa. Infatti:

1. Causa agente naturale e causa agente volontaria sono contrapposte come termini di una suddivisione, secondo Aristotele. Dunque la volontà non può muoversi per natura verso qualche cosa.
2. In un dato soggetto si trova sempre ciò che gli è naturale; nel fuoco, p. es., c'è sempre il calore. Ora, nessun moto si trova sempre nella volontà. Dunque nessun moto è naturale in essa.
3. La natura è determinata senza alternative. Invece la volontà è capace di soluzioni opposte. Perciò la volontà non vuole niente per natura.

IN CONTRARIO: Il moto della volontà segue l'atto dell'intelletto. Ma l'intelletto conosce certi principi per natura. Dunque anche la volontà vuole per natura alcuni oggetti.

RISPONDO: Come insegnano Boezio e Aristotele, il termine natura ha diversi significati. Talora infatti sta a indicare il principio intrinseco degli esseri soggetti al moto. E allora natura indica la materia o la forma materiale, come Aristotele spiega. - Altre volte natura denomina qualsiasi sostanza, e perfino qualsiasi ente. Stando a codesto significato, è naturale per una cosa quello che è dovuto alla sua essenza. Ed è quello che di per sé in essa si trova. Ma in tutte le cose, gli elementi che vi si trovano per altre ragioni devono ricondursi, come a loro principio, a un elemento che vi si trova per se stesso. Perciò è necessario, prendendo la natura in questo senso, che il principio di quanto conviene a una cosa sia sempre naturale. Ciò è evidente nel caso dell'intelletto: infatti i principi della conoscenza intellettuale sono noti per natura. Allo stesso modo è necessario che il principio dei moti volitivi sia qualche cosa di voluto per natura.

Ora è tale, sia il bene nella sua universalità, verso il quale la volontà tende per sua natura, come ogni potenza verso il proprio oggetto; sia il fine ultimo, che sta alle cose appetibili come i principi dimostrativi a quelle intelligibili; sia, in genere, tutto ciò che conviene per natura all'essere dotato di volontà. Infatti con la volontà non desideriamo soltanto ciò che appartiene alla potenza volitiva; ma quanto si addice alle singole potenze, e all'uomo tutto intero. Perciò l'uomo vuole per natura non soltanto ciò che forma l'oggetto della volontà, ma anche le altre cose richieste dalle altre potenze: vale a dire la conoscenza della verità per l'intelletto; inoltre l'essere, la vita, e altre cose del genere connesse con l'esistenza naturale; tutte cose che rientrano sotto l'oggetto della volontà come beni particolari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Volontà e natura sono contrapposte tra loro come due cause ben distinte: certe cose avvengono per natura altre per volontà. Infatti la maniera propria di causare la volontà, padrona dei suoi atti, è diversa dalla maniera di causare riservato alla natura, che è determinata senza alternative. Ma siccome la volontà si fonda sulla natura, è necessario che la volontà stessa partecipi in qualche modo dell'operare proprio della natura: nella maniera, cioè, che gli effetti di una causa susseguente devono partecipare della causa primordiale. Infatti in ogni cosa, l'essere che è dovuto alla natura è anteriore al volere che deriva dalla volontà. Di qui si deduce che la volontà deve volere per natura qualche cosa.

2. Negli esseri corporali ciò che è naturale, come proprietà esclusiva della forma, vi si trova sempre in atto, come il calore nel fuoco. Invece ciò che è naturale in connessione con la materia non è sempre in atto, ma è talora solo in potenza. Infatti la forma è atto, e la materia potenza. Ora, il moto è "atto di una cosa che si trova in potenza". Perciò quanto si riferisce al moto, o al moto conseguito, non è presente di continuo negli esseri corporei; il fuoco, p. es.,

non sempre si muove verso l'alto, ma solo quando è fuori del suo luogo naturale. Così non è necessario che una volontà, che passa dalla potenza all'atto quando vuole qualche cosa, sia sempre in atto: ma solo quando si trova in una determinata disposizione. Però la volontà di Dio, che è atto puro, è sempre nell'atto di volere.

3. Alla natura corrisponde sempre una determinazione unica senza alternative, proporzionata però alla natura in parola. Alla natura in genere corrisponde un determinato genere; alla natura presa come specie corrisponde un'unità di specie; alla natura individuale corrisponde un'unità individuale. Ma essendo la volontà una facoltà immateriale come l'intelletto, ad essa deve corrispondere per natura un'unità di carattere universale, e questo è il bene: come corrisponde un'unità di carattere universale all'intelletto, vale a dire il vero, l'ente, o la quiddità. Ora, il bene universale abbraccia la moltitudine dei beni particolari, verso i quali la volontà non è determinata.

ARTICOLO 2

Se la volontà sia mossa in maniera necessitante dal proprio oggetto

SEMBRA che la volontà sia mossa in maniera necessitante dal proprio oggetto. Infatti:

1. Secondo Aristotele, l'oggetto sta alla volontà come il motore al mobile. Ora, se il motore è proporzionato, di necessità muove il soggetto mobile. Dunque la volontà può esser mossa in maniera necessitante dal proprio oggetto.

2. La volontà è una facoltà immateriale tale e quale come l'intelletto: e l'una e l'altra potenza sono ordinate a un oggetto universale, come abbiamo spiegato. Ma l'intelletto è mosso di necessità dal proprio oggetto. Dunque anche la volontà dal suo.

3. Tutto ciò che uno vuole, o è il fine, o una cosa ordinata al fine. Ora, il fine è voluto evidentemente per necessità; poiché costituisce quello che in campo speculativo sono i principi, che vengono accettati per necessità. A sua volta il fine costituisce il motivo per la volizione di quanto è ordinato al fine: e quindi sembra che anche le cose ordinate al fine siano volute necessariamente. Dunque la volontà è mossa per necessità dal proprio oggetto.

IN CONTRARIO: Le facoltà razionali secondo Aristotele, dicono ordine a cose tra loro opposte. Ora, la volontà è una potenza razionale: infatti, come egli scrive, essa si trova "nella ragione". Quindi la volontà dice ordine a cose opposte tra loro. Dunque non è mossa di necessità verso qualcuna di esse.

RISPONDO: La volontà può avere due mozioni: la prima in rapporto all'esercizio dell'atto; la seconda in rapporto alla specificazione dell'atto, la quale dipende dall'oggetto. Quanto alla prima la volontà da nessun oggetto può esser mossa in maniera necessitante: infatti uno può astenersi dalla considerazione di qualsiasi oggetto, e per conseguenza può anche non volerlo in modo attuale.

Ma quanto al secondo genere di mozione, la volontà è mossa in maniera necessaria da alcuni oggetti, e non da altri. Infatti nella mozione che ogni potenza subisce dal proprio oggetto, bisogna considerare la ragione in forza della quale l'oggetto muove la potenza. L'oggetto visibile, p. es., muove la vista in forza del colore attualmente visibile. Perciò, se il colore è presentato alla vista, necessariamente la muove, purché uno non distolga la vista: cosa questa che appartiene all'esercizio dell'atto. Ma se venisse presentato alla vista un oggetto che non fosse in tutto colore in atto, bensì tale soltanto in parte, la vista non sarebbe costretta per necessità a vedere codesto oggetto: infatti potrebbe guardarlo proprio da quel lato che non ha attualmente colore, e quindi non lo vedrebbe. Ora, come il colorato è oggetto della vista, così il bene è oggetto della volontà. Quindi, se alla volontà viene presentato un oggetto universalmente e sotto tutti gli aspetti buono, necessariamente la volontà tenderà verso di esso, quando desidera qualche cosa: infatti non potrà volere l'opposto. Se invece le viene presentato un oggetto che non è bene sotto tutti gli aspetti, allora la volontà non sarà portata necessariamente a volerlo. - E poiché la mancanza di una bontà qualsiasi implica la nozione di cosa non buona, soltanto il bene perfetto, al quale non manca niente, è un bene tale che la volontà non può non volere: e questo bene è la felicità. Ma tutti gli altri beni particolari, mancando di qualche bontà, possono sempre considerarsi come cose non buone: e in base a codesta considerazione possono essere ripudiati o accettati dalla volontà, che ha la capacità di volgersi verso una medesima cosa secondo considerazioni diverse.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Motore proporzionato di una potenza è soltanto l'oggetto che sotto tutti gli aspetti si presenta come motore di essa. Se invece in qualche cosa è manchevole, non muove in maniera necessaria, come abbiamo spiegato.

2. L'intelletto è mosso di necessità da quegli oggetti che sono sempre e necessariamente veri: non già da cose che possono essere vere o false, come sono i contingenti; e ciò vale anche per il bene, come si è detto.

3. Il fine ultimo muove in maniera necessaria la volontà, perché è il bene perfetto. Lo stesso si dica delle cose ordinate a codesto fine, e senza le quali non è possibile conseguirlo, come l'essere, la vita e simili. Ma le altre cose, non indispensabili al raggiungimento del fine, non sono volute per necessità da chi vuole il fine: allo stesso modo chi accetta i principi non accetta per necessità le conclusioni, senza le quali può ugualmente sussistere la verità dei principi.

ARTICOLO 3

Se la volontà subisca una mozione necessitante dagli appetiti inferiori

SEMBRA che la volontà subisca una mozione necessitante dalle passioni degli appetiti inferiori. Infatti:

1. L'Apostolo scrive: "Non faccio il bene che voglio; ma il male che non voglio, questo io faccio"; e questo va inteso per la concupiscenza, che è una passione. Dunque la volontà è mossa necessariamente dalla passione.
2. Come Aristotele insegna, "quale ciascuno è, tale è il fine che a lui si presenta". Ma non è in potere della volontà sbarazzarsi subito della passione. Dunque non è in potere della volontà non volere l'oggetto al quale la passione inclina.
3. Una causa universale non scende a un affetto particolare che servendosi di una causa particolare: difatti la ragione universale muove soltanto, come dice Aristotele, mediante l'estimativa che è particolare. Ora, come la ragione universale sta all'estimativa particolare, così la volontà sta all'appetito sensitivo. Perciò la volontà non viene mossa a volere un oggetto particolare, che mediante l'appetito sensitivo. E quindi, se l'appetito sensitivo è predisposto da una data passione, la volontà non potrà muoversi in senso contrario.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "L'appetito tuo ti sarà sottoposto, e tu lo dominerai". Dunque la volontà dell'uomo non è mossa necessariamente dagli appetiti inferiori.

RISPONDO: La passione dell'appetito sensitivo muove la volontà secondo la mozione che la volontà subisce da parte dell'oggetto: in quanto l'uomo, che è turbato da una passione, è portato a giudicare buona e conveniente una cosa, che avrebbe giudicato altrimenti libero da quella passione. Ora, codesto turbamento può avvenire in due modi. Primo, in maniera tale da legare del tutto la ragione, cosicché uno viene a perdere l'uso della ragione: come capita in quelli che per la violenza dell'ira o della concupiscenza, o per le altre perturbazioni fisiologiche, diventano pazzi furiosi o dementi; poiché tali passioni non avvengono senza alterazioni del genere. Per codesti uomini vale quanto si dice degli animali irragionevoli, che seguono necessariamente l'impulso della passione: infatti in essi manca un moto qualsiasi della ragione, e quindi della volontà.

Altre volte invece la ragione non è sopraffatta totalmente dalla passione, ma rimane libero in parte il giudizio della ragione. E in base a questo rimane qualche cosa della mozione della volontà. Quindi nella misura in cui la ragione rimane libera e non soggetta alle passioni, il susseguente moto della volontà è libero dalla necessità di tendere verso l'oggetto al quale inclinano le passioni. Perciò, o nell'uomo non rimane nessun moto della volontà, e dominano soltanto le passioni; oppure, se il moto della volontà sussiste, esso non segue necessariamente la passione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene la volontà non possa far sì che non nascano i moti della concupiscenza, di cui l'Apostolo dice: "Il male che non voglio, questo io faccio", cioè concupisco; tuttavia la volontà può non volere la concupiscenza, e può non consentirvi. E quindi essa non segue necessariamente la mozione della concupiscenza.
2. Essendoci nell'uomo due nature, cioè l'intelletiva e la sensitiva, talora uno è con tutta la sua anima a una certa maniera: poiché allora, o la parte sensitiva è totalmente sottomessa alla ragione, come avviene nelle persone virtuose; oppure al contrario la ragione è del tutto sopraffatta dalla passione, come avviene nei pazzi. Ma spesso, sebbene la ragione sia offuscata dalla passione, rimane in essa una certa libertà. E in forza di questa uno ha il potere, o di allontanare del tutto la passione, o almeno di trattenerla dall'assecondarla. In tali disposizioni, essendo uno diversamente disposto secondo le diverse parti dell'anima, le cose gli si presentano in una maniera secondo la ragione e in un'altra secondo la passione.
3. La volontà non solo viene mossa dal bene nella sua universalità appreso dalla ragione, ma anche dal bene percepito dai sensi. Perciò essa può muoversi verso un bene particolare, senza una passione dell'appetito sensitivo. Infatti noi vogliamo e facciamo molte cose senza passione, per sola deliberazione: come è evidente specialmente in quei casi in cui la ragione è in contrasto con la passione.

ARTICOLO 4

Se la volontà sia mossa in maniera necessitante da quel motore esterno che è Dio

SEMBRA che la volontà sia mossa da Dio in maniera necessitante. Infatti:

1. Ogni causa agente, cui è impossibile resistere, esercita una mozione necessitante. Ma a Dio è impossibile resistere, essendo egli di potenza infinita; infatti sta scritto: "Chi può resistere alla sua volontà?". Dunque Dio muove la volontà in maniera necessaria.
2. La volontà è portata a volere necessariamente le cose che desidera per natura. Ora, al dire di S. Agostino, "per ciascuna cosa è naturale ciò che Dio opera in essa". Dunque la volontà vuole necessariamente tutte le cose alle quali è mossa da Dio.

3. È possibile quanto con la sua presupposizione non determina l'impossibile. Ora, presupponendo che la volontà non voglia una cosa verso la quale è mossa da Dio, si ha un impossibile: poiché stando a questo, l'operazione di Dio verrebbe ad essere inefficace. Perciò non è possibile che la volontà non voglia ciò cui Dio la muove. Dunque è necessario che essa lo voglia.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Dio da principio creò l'uomo, e lo lasciò in mano del suo arbitrio". Dunque egli non ne muove in maniera necessitante la volontà.

RISPONDO: Come insegna Dionigi, "la divina provvidenza non ha il compito di alterare la natura delle cose, ma di conservarla". Perciò essa muove tutte le cose secondo la loro struttura: cosicché in forza della mozione divina, da cause necessarie derivano effetti necessari; e da cause contingenti derivano effetti contingenti. E poiché la volontà è un principio attivo non determinato a una sola decisione, ma indifferente verso più alternative, Dio la muove in maniera da non determinarla a una data soluzione, ma conservando contingente e non necessario il moto di essa, eccetto in quelle cose verso le quali ha una spinta naturale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La volontà di Dio non si limita a far compiere una cosa all'essere che muove, ma giunge a fargliela compiere in conformità alla natura di esso. Perciò sarebbe più ripugnante alla mozione divina una mozione necessitante della volontà, che una mozione libera conforme alla natura di essa.

2. Per ogni essere è naturale ciò che Dio vi opera in modo che sia cosa naturale per esso: cosicché ciascuna cosa ha precisamente quelle proprietà, che Dio ha voluto conferirle. Ma Dio non vuole che quanto nei vari esseri si opera, p. es., la resurrezione stessa dei morti, sia per essi naturale. Vuole però che sia loro naturale la subordinazione al potere divino.

3. Se Dio muove la volontà verso un oggetto, non è compossibile con tale ipotesi che la volontà non si muova verso di esso. Però non è cosa impossibile assolutamente parlando. E quindi non ne segue che la volontà sia mossa da Dio in maniera necessitante.

Pars Prima Secundae Quaestio 011

Questione 11

Questione 11

La fruizione

Ed eccoci a parlare della fruizione.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la fruizione sia un atto della potenza appetitiva; 2. Se appartenga alla sola creatura razionale, o anche ai bruti; 3. Se non esista altra fruizione che quella dell'ultimo fine; 4. Se esista soltanto quella dell'ultimo fine raggiunto.

ARTICOLO 1

Se la fruizione sia un atto delle potenze appetitive

SEMBRA che la fruizione non sia un atto delle sole potenze appetitive. Infatti:

1. Fruire non è altro che cogliere il frutto. Ma il frutto della vita umana, che è la beatitudine, lo coglie l'intelletto, con l'operazione del quale la beatitudine si identifica. Dunque la fruizione non appartiene alle potenze appetitive ma all'intelletto.
2. Qualsiasi potenza ha il proprio fine, che è la perfezione di essa; fine della vista, p. es., è conoscere le cose visibili, dell'udito percepire i suoni, e così via. Ora, il fine di una cosa è il frutto di essa. Quindi la fruizione appartiene a tutte le facoltà, e non soltanto a quelle appetitive.
3. La fruizione importa un certo godimento. Ora, il godimento sensibile spetta ai sensi, che godono del loro oggetto: e il godimento intellettuale, per lo stesso motivo, all'intelletto. Dunque la fruizione appartiene alle facoltà conoscitive e non a quelle appetitive.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive: "Fruire è aderire mediante l'amore ad una cosa per se stessa". Ma l'amore appartiene alle potenze appetitive. Dunque la fruizione è un atto delle potenze appetitive.

RISPONDO: Frutto e fruizione hanno lo stesso significato, e un termine deriva dall'altro. Per quanto ci riguarda, non interessa sapere quale dei due derivi dall'altro; ma è probabile che la cosa più nota sia stata anche la prima nella denominazione. E quindi sembra che il termine fruizione sia derivato dai frutti sensibili. - Ora, il frutto materiale è quello che per ultimo si aspetta dall'albero, e che viene raccolto con un certo godimento. Perciò la fruizione è implicita nell'amore o nel godimento che uno prova per il fine, che è l'ultima cosa attesa. Ma il fine, come il bene, è oggetto dell'appetito. È evidente quindi che la fruizione è un atto della potenza appetitiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Niente impedisce che una identica cosa, sotto aspetti diversi, appartenga a potenze diverse. Quindi la stessa visione di Dio, in quanto visione è atto dell'intelletto; ma in quanto bene e fine è oggetto della volontà. E in tal senso questa ne ha la fruizione. Cosicché l'intelletto raggiunge codesto fine come facoltà esecutiva; la volontà invece lo raggiunge come facoltà che muove verso di esso, e che ne fruisce una volta raggiunto.
2. Come abbiamo già spiegato, la perfezione e il fine di qualsiasi altra potenza rientra nell'oggetto di quella appetitiva, come il singolare nell'universale. Perciò la perfezione e il fine di ciascuna potenza, in quanto è un bene, spetta alla facoltà appetitiva. Ed è per questo che la facoltà appetitiva muove le altre potenze ai fini rispettivi, e raggiunge il proprio fine, quando ciascuna delle altre facoltà ha raggiunto il suo fine.
3. Il godimento abbraccia due cose: la percezione dell'oggetto conveniente, la quale appartiene alla potenza conoscitiva; e la compiacenza in quanto viene presentato come conveniente. Quest'ultima appartiene alla facoltà appetitiva, in cui si riscontra pienamente il godimento.

ARTICOLO 2

Se la fruizione appartenga soltanto alle creature ragionevoli, oppure anche ai bruti

SEMBRA che fruire sia soltanto degli uomini. Infatti:

1. S. Agostino insegna che "siamo noi uomini a fruire e ad usare". Dunque gli altri animali non possono fruire.
2. La fruizione ha per oggetto l'ultimo fine. Ma i bruti non possono raggiungere l'ultimo fine. Dunque essi non hanno la fruizione.
3. Come l'appetito sensitivo è al di sotto di quello intellettuale, così l'appetito naturale è al di sotto di quello sensitivo. Ora, se si attribuisce la fruizione all'appetito sensitivo, si dovrebbe attribuire per lo stesso motivo anche all'appetito naturale. Il che è falso: poiché non è capace di godimento. Dunque la fruizione non appartiene all'appetito sensitivo. E quindi va esclusa nei bruti.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive: "Non è una cosa assurda pensare che anche le bestie fruiscono del cibo e di ogni altro piacere del corpo".

RISPONDO: Abbiamo già visto che la fruizione non è un atto della potenza che raggiunge il fine come facoltà esecutiva, ma della potenza che comanda l'esecuzione: si è detto infatti che appartiene alla potenza appetitiva. Ora, negli esseri privi di conoscenza si trovano le facoltà che raggiungono il fine in via di esecuzione, p. es., la capacità, nei corpi gravi, di tendere al basso e quella, nei corpi leggeri, di tendere in alto. Però non si trova in essi la facoltà che ha il compito di raggiungere il fine in funzione di comando; ma questo si trova in un essere superiore, che muove col suo comando tutta la natura, come negli esseri dotati di conoscenza l'appetito muove le altre facoltà ai rispettivi atti. Perciò è evidente che gli esseri privi di cognizione, sebbene raggiungano il fine, mancano della fruizione del fine; la quale si trova soltanto in quelli che sono dotati di conoscenza.

Ma la conoscenza del fine è di due generi: perfetta e imperfetta. Con quella perfetta, che appartiene alla sola natura razionale, non si conosce solamente ciò che è fine e ciò che è bene, ma la ragione universale di fine e di bene. Invece la conoscenza imperfetta si limita a conoscere il singolo fine e il singolo bene in particolare: e questa è propria dei bruti. E le stesse potenze appetitive di questi ultimi non comandano liberamente; ma si muovono verso gli oggetti percepiti secondo l'istinto naturale. Perciò la fruizione spetta perfettamente alla natura ragionevole; agli animali bruti in maniera imperfetta; alle altre creature in nessuna maniera.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino parla della fruizione perfetta.
2. La fruizione non ha per oggetto il vero ultimo fine; ma la cosa che ciascuno considera come ultimo fine.
3. L'appetito sensitivo è connesso a una certa conoscenza: non così l'appetito naturale, specialmente come si trova negli esseri privi di cognizione.
4. Qui S. Agostino parla della fruizione imperfetta. E ciò traspare dal modo stesso di esprimersi: infatti egli dice che "non è una cosa tanto assurda pensare che anche le bestie fruiscono", come invece è del tutto assurdo attribuire loro l'uso.

ARTICOLO 3

Se la fruizione sia soltanto dell'ultimo fine

SEMBRA che la fruizione non sia soltanto dell'ultimo fine. Infatti:

1. L'Apostolo scriveva a Filemone: "Sì, fratello, possa io fruire di te nel Signore". Ora, è evidente che Paolo non aveva riposto il suo ultimo fine in un uomo. Dunque non c'è la sola fruizione dell'ultimo fine.
2. Il frutto è la cosa di cui uno fruisce. Ma l'Apostolo scrive: "Frutto dello Spirito è l'amore, la gioia, la pace", ed altre cose del genere; le quali non hanno la natura di ultimo fine. Dunque la fruizione non si restringe all'ultimo fine.
3. Gli atti della volontà possono riflettere su se stessi: infatti io voglio volere, amo di amare. Ora, fruire è un atto della volontà; poiché "la volontà è la facoltà mediante la quale noi abbiamo la fruizione", come scrive S. Agostino. Perciò uno può fruire della propria fruizione. D'altra parte non è la fruizione l'ultimo fine dell'uomo, ma soltanto il bene increato, cioè Dio. Dunque la fruizione non si limita all'ultimo fine.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive: "Non si ha fruizione, quando uno fa oggetto della sua facoltà volitiva una cosa, desiderandola in vista di un'altra". Ora, soltanto l'ultimo fine non viene desiderato in vista di altre cose. Dunque la fruizione è limitata all'ultimo fine.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, la nozione di frutto implica due elementi: che la cosa sia ultima, e che sazi l'appetito con una certa dolcezza o

godimento. Ora, una cosa può essere ultima, o in modo assoluto, o in senso relativo: è ultimo in modo assoluto ciò che è tale senza riferimento ad altri; è ultimo in senso relativo ciò che è ultimo rispetto ad altri. Perciò, propriamente parlando, è frutto la sola cosa che in modo assoluto è ultima, e che viene goduta come ultimo fine: e a proposito di tale oggetto si può parlare in senso proprio di fruizione. - Le cose che non sono gradevoli in se stesse, ma che sono desiderate in ordine ad altro, come una bevanda amara in ordine alla guarigione, in nessun modo possono chiamarsi frutti. - Invece trattandosi di cose che in sé offrono un certo godimento, verso il quale miravano degli atti precedenti, si può parlare in qualche modo di frutti; ma non di fruizione in senso proprio, e secondo la perfetta nozione di frutto. Infatti S. Agostino afferma, che "noi abbiamo la fruizione di quegli oggetti di conoscenza, nei quali la volontà compiaciuta si riposa". Assolutamente parlando, però, questa non riposa che all'ultimo: poiché il moto della volontà rimane in sospeso finché è in attesa, sebbene abbia già raggiunto qualche cosa. Così anche nel moto locale, sebbene uno dei punti intermedi possa essere principio e termine, tuttavia non si può considerare come termine effettivo, se non quando uno in esso riposa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come fa osservare S. Agostino, "se avesse detto "possa io fruire di te", senza aggiungere "nel Signore", poteva sembrare che egli avesse riposto in lui il fine del suo amore. Ma con quella aggiunta mostrava di aver posto il suo fine in Dio, e di voler fruire di lui". Cosicché l'Apostolo auspicava la fruizione del fratello, non come fine, ma come mezzo.
2. Il rapporto del frutto con l'albero che lo produce è diverso da quello esistente tra il frutto e l'uomo che ne fruisce. Infatti il frutto sta all'albero che lo produce come un effetto alla sua causa: invece sta a chi ne fruisce come ultimo oggetto della sua attesa e causa del suo godimento. Perciò le cose enumerate dall'Apostolo sono chiamate frutti, poiché sono effetti determinati dello Spirito Santo in noi, e quindi vengono denominati "frutti dello Spirito": non già nel senso che di essi noi abbiamo la fruizione come dell'ultimo fine. - Oppure si potrebbe rispondere, seguendo S. Ambrogio, che sono denominati frutti, "perché sono da chiedersi per se stessi": non già perché non ordinabili alla beatitudine; ma perché in se stessi hanno qualche cosa per cui devono incontrare il nostro godimento.
3. Come abbiamo spiegato nelle questioni precedenti, il fine può indicare due cose: o l'oggetto da raggiungere, o il conseguimento di esso. E non si tratta di due fini, ma di un identico fine considerato, o in se stesso, o nella sua applicazione a un soggetto. Ora, Dio è l'ultimo fine come ultimo oggetto desiderato: la fruizione invece è come il conseguimento di codesto ultimo fine. Perciò, come Dio non è un fine diverso dalla fruizione di Dio, così identico è il motivo della fruizione che abbiamo di Dio, e della fruizione che abbiamo della fruizione divina. Lo stesso vale per la beatitudine creata, che consiste nella fruizione.

ARTICOLO 4

Se la fruizione sia soltanto del fine raggiunto

SEMBRA che la fruizione sia soltanto del fine raggiunto. Infatti:

1. Scrive S. Agostino che "fruire è usare di un bene con la gioia della realtà, e non con quella della speranza". Ora, finché un bene non si possiede non si ha la gioia della realtà, ma quella della speranza. Dunque la fruizione si limita al fine raggiunto.
2. Propriamente parlando, come si è detto, la fruizione non ha per oggetto che l'ultimo fine, poiché esso soltanto acquieta l'appetito. Ma l'appetito non si acquieta che nel fine già raggiunto. Dunque, propriamente parlando, la fruizione non ha per oggetto che l'ultimo fine raggiunto.
3. Fruire significa cogliere il frutto. Ora, non si coglie il frutto che quando si possiede il fine. Dunque la fruizione riguarda solo il fine già posseduto.

IN CONTRARIO: Come spiega S. Agostino, "fruire è aderire a una cosa per se stessa con l'amore". Ma questo può avvenire a proposito di cose non possedute. Dunque la fruizione può avere per oggetto anche il fine non ancora raggiunto.

RISPONDO: La fruizione implica un rapporto tra volontà e ultimo fine, in quanto la volontà stima una cosa come suo ultimo fine. Ora, il fine può presentarsi in due modi: allo stato perfetto; o nel suo stato imperfetto. È allo stato perfetto quando non si ha soltanto nell'intenzione, ma anche nella realtà: è nello stato imperfetto, quando si possiede soltanto nell'intenzione. Perciò la perfetta fruizione si ha in rapporto al fine già posseduto realmente. Invece quella imperfetta può anche riguardare il fine non ancora posseduto nella realtà, ma solo nell'intenzione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino qui parla della fruizione perfetta.
2. L'acquietarsi della volontà può essere impedito in due maniere: primo, da parte dell'oggetto, per il fatto che non è l'ultimo fine, ma è ordinato ad altro; secondo, da parte del soggetto che desidera il fine, senza averlo ancora raggiunto. Ora, mentre dall'oggetto deriva la specificazione dell'atto; dall'agente dipendono solo le sue modalità, cioè il suo essere perfetto o imperfetto, secondo le condizioni del soggetto operante. Perciò la fruizione è impropria, quando non ha per oggetto l'ultimo fine, perché menomata nella nozione specifica di fruizione. Invece si ha una fruizione propria, anche se imperfetta per

il modo di possederlo, quando ha per oggetto il fine ultimo non ancora raggiunto.

3. Si può dire che si coglie e si possiede il fine, non solo quando si raggiunge realmente, ma anche quando si possiede intenzionalmente, come abbiamo spiegato.

Pars Prima Secundae Quaestio 012

Questione 12

Questione 12

L'intenzione

Abbiamo ora da trattare dell'intenzione.

Sull'argomento cinque sono i quesiti: 1. Se l'intenzione sia un atto dell'intelletto o della volontà; 2. Se abbia per oggetto soltanto l'ultimo fine; 3. Se uno possa perseguire simultaneamente due oggetti; 4. Se l'intenzione del fine s'identifichi con la volizione dei mezzi; 5. Se l'intenzione si trovi negli animali irragionevoli.

ARTICOLO 1

Se l'intenzione sia un atto dell'intelletto o della volontà

SEMBRA che l'intenzione sia un atto dell'intelletto e non della volontà. Infatti:

1. Nel Vangelo si legge: "Se il tuo occhio è terso, tutto il tuo corpo sarà illuminato": e nel caso occhio sta per intenzione, come spiega S. Agostino. Ma essendo l'occhio l'organo della vista, sta a indicare una facoltà conoscitiva. Dunque l'intenzione non è atto di una potenza appetitiva, ma conoscitiva.
2. S. Agostino afferma che l'intenzione è chiamata luce dal Signore, là dove dice: "Se la luce che è in te è tenebra". Ora la luce riguarda la conoscenza. Perciò anche l'intenzione.
3. L'intenzione indica ordine al fine. Ma ordinare è ufficio della ragione. Dunque l'intenzione non spetta alla volontà, ma alla ragione.
4. Gli atti della volontà riguardano, o il fine, o i mezzi ordinati al fine. Ora, l'atto della volontà relativo al fine si chiama volere o fruizione; quello relativo ai mezzi scelta o elezione. Ma l'intenzione non si identifica con essi. Dunque l'intenzione non è un atto della volontà.

IN CONTRARIO: Insegna S. Agostino che "l'intenzione della volontà unisce il corpo percepito alla vista, così pure unisce l'immagine esistente nella memoria allo sguardo dell'anima che medita interiormente". Perciò l'intenzione è un atto della volontà.

RISPONDO: Intenzione, come dice lo stesso vocabolo, significa "tendenza verso qualche cosa". Ora, tende verso qualche cosa, sia l'azione di chi muove, che il moto di chi viene mosso. Ma quest'ultimo moto deriva dall'azione di chi muove. Perciò l'intenzione appartiene in modo primario e principale a chi muove verso il fine; e quindi diciamo che l'architetto, come qualsiasi altro dirigente, muove altri con i suoi ordini, al raggiungimento di quello che egli intende. Ora, la volontà muove tutte le altre facoltà dell'anima verso il fine, come abbiamo già spiegato. Dunque è chiaro che l'intenzione propriamente è un atto della volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'intenzione è chiamata occhio in senso metaforico: non perché appartiene alla conoscenza, ma perché presuppone la cognizione mediante la quale viene proposto alla volontà il fine da raggiungere; infatti mediante l'occhio scorgiamo il punto che dobbiamo fisicamente raggiungere.
2. L'intenzione è chiamata luce, perché è evidente a chi la possiede. Invece diciamo oscurità le opere, perché l'uomo conosce le sue intenzioni, ma ignora quello che seguirà dal suo operare; come S. Agostino osserva nel medesimo luogo.
3. La volontà, è vero, non ordina, tuttavia tende verso qualche cosa secondo l'ordine della ragione. Perciò il termine intenzione indica un atto della volontà, presupposto un atto della ragione che ordina le cose al loro fine.
4. L'intenzione è un atto della volontà relativo al fine. Ma la volontà dice rapporto al fine in tre maniere. Primo, in modo assoluto: e allora si denomina volere, in quanto vogliamo la guarigione, o altre cose del genere. Secondo, si considera il fine come oggetto in cui la volontà si riposa; e in questo caso il rapporto col fine è fruizione. Terzo, si considera il fine come termine di cose ad esso ordinate: e allora dice rapporto al fine l'intenzione. Infatti diciamo di tendere alla guarigione non solo perché la vogliamo: ma perché vogliamo raggiungerla con qualche mezzo.

ARTICOLO 2

Se l'intenzione abbia per oggetto soltanto l'ultimo fine

SEMBRA che l'intenzione abbia per oggetto soltanto l'ultimo fine. Infatti:

1. Nelle Sentenze di S. Prospero si legge: "L'intenzione del cuore è un grido verso Dio". Ora, Dio è l'ultimo fine del cuore umano. Dunque l'intenzione riguarda sempre l'ultimo fine.
2. L'intenzione riguarda il fine come termine. Ma il termine si presenta come ultimo. Perciò l'intenzione ha sempre per oggetto l'ultimo fine.
3. L'intenzione ha per oggetto il fine come la fruizione. Ma la fruizione ha sempre per oggetto il fine ultimo. Perciò anche l'intenzione.

IN CONTRARIO: Come abbiamo già visto, l'ultimo fine delle volontà umane, cioè la beatitudine, è unico. Se quindi l'intenzione avesse per oggetto soltanto l'ultimo fine, gli uomini non avrebbero che una sola intenzione. Il che è falso in modo evidente.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, l'intenzione riguarda il fine, in quanto esso è termine di un moto della volontà. Ora, nel moto si può determinare il termine in due maniere: primo, il termine ultimo in cui esso viene a cessare, e che è il termine di tutto il movimento; secondo, un punto intermedio che è principio di una parte del moto, e fine o termine di un altro. Nel moto, p. es., da A a C attraverso il punto B, C è il termine ultimo; ma anche B è termine, anche se non ultimo. E si può avere l'intenzione dell'uno e dell'altro. Perciò, sebbene l'intenzione riguardi sempre il fine, non è necessario che si tratti sempre del fine ultimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che l'intenzione è un grido verso Dio, non perché Dio ne è sempre l'oggetto, ma perché egli conosce l'intenzione. - Oppure, perché quando preghiamo indirizziamo a Dio la nostra intenzione, la quale ha la forza di un grido.
2. Il termine si presenta come ultimo; non sempre però come ultimo rispetto al tutto, ma talora rispetto a una parte.
3. La fruizione implica il quietarsi della volontà nel fine, e ciò si verifica soltanto in rapporto all'ultimo fine. Ma l'intenzione implica non la quiete, ma il moto verso il fine. Perciò la cosa è diversa.

ARTICOLO 3

Se si possano perseguire simultaneamente due oggetti

SEMBRA che non si possano perseguire simultaneamente due oggetti. Infatti:

1. S. Agostino afferma che l'uomo non può perseguire simultaneamente Dio e il benessere materiale. Per lo stesso motivo si esclude qualsiasi altra alternativa.
2. L'intenzione dice moto della volontà verso un termine. Ora, è impossibile che ci siano più termini di un moto in una determinata direzione. Dunque la volontà non può rivolgere simultaneamente la sua intenzione verso più cose.
3. L'intenzione presuppone un atto della ragione, o intelletto. Ma, come insegna il Filosofo, "non può capitare l'intellezione simultanea di più cose". Dunque neppure può capitare di avere l'intenzione simultanea di più oggetti.

IN CONTRARIO: L'arte imita la natura. Ma la natura con un solo strumento persegue due scopi: "così la lingua", come insegna Aristotele, "è ordinata al gusto e alla favella". Per lo stesso motivo l'arte, oppure la ragione, può ordinare simultaneamente una cosa a due fini. E così uno può perseguire contemporaneamente più oggetti.

RISPONDO: Due cose, sono o non sono ordinate l'una all'altra. Se sono ordinate, è evidente, da quanto abbiamo già detto, che un uomo può portare simultaneamente la sua intenzione su molte cose. Infatti l'intenzione, come si è detto, non ha per oggetto soltanto il fine ultimo, ma anche i fini intermedi. Quindi uno può perseguire contemporaneamente il fine prossimo e il fine ultimo; la confezione della medicina, p. es., e la guarigione.

Se invece si prendono cose tra loro non ordinate, anche allora l'uomo può simultaneamente perseguire più cose. E ciò si deduce dal fatto che ne sceglie una, perché migliore di un'altra: e tra le altre condizioni per cui una cosa è meglio di un'altra c'è anche questa, che essa serve a più scopi; dunque può essere prescelta perché serve a più scopi. È perciò evidente che l'uomo persegue simultaneamente più cose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino vuol dire che l'uomo non può perseguire allo stesso tempo Dio e il benessere temporale quali ultimi fini; poiché, come abbiamo dimostrato, l'uomo non può avere più ultimi fini.
2. Un moto può avere più termini in una data direzione, se l'uno è ordinato all'altro: mentre ciò è impossibile, se non sono ordinati. Tuttavia bisogna tener presente che possono esser considerati come cosa unica dalla ragione enti che sono molteplici nella realtà. E l'intenzione come abbiamo spiegato, è un moto della volontà verso oggetti preordinati dalla ragione. Perciò è possibile prendere come termine unico di intenzione cose che in realtà sono molteplici: o perché due elementi concorrono a integrare un'unica cosa, come calore e freddo concorrono col loro equilibrio alla salute; oppure perché due cose sono incluse in un dato comune che viene perseguito. L'acquisto del vino e del vestito, p. es., è implicito nel guadagno come in un dato comune: perciò niente impedisce che chi cerca il guadagno intenda pure codeste due cose.
3. Nella Prima Parte si disse che è possibile l'intellezione simultanea di più cose, in quanto formano in qualche modo un solo oggetto.

ARTICOLO 4

Se sia un identico atto l'intenzione del fine e la volizione dei mezzi

SEMBRA che non sia un identico moto l'intenzione del fine e la volizione dei mezzi. Infatti:

1. Scrive S. Agostino che "la volontà di vedere la finestra ha come fine la visione della finestra; e un'altra è la volontà di vedere i passanti attraverso la finestra". Ma voler vedere i passanti attraverso la finestra spetta all'intenzione: spetta invece alla volizione dei mezzi voler vedere la finestra. Dunque l'intenzione del fine è un moto della volontà distinto dalla volizione dei mezzi.
2. Gli atti si distinguono secondo gli oggetti. Ora, fine e mezzi sono oggetti diversi. Dunque il moto volontario che è l'intenzione del fine è distinto dalla volizione dei mezzi.
3. La volizione dei mezzi si chiama elezione, o scelta. Ma elezione e intenzione non sono la stessa cosa. Dunque l'atto dell'intenzione del fine non si identifica con la volizione dei mezzi.

IN CONTRARIO: I mezzi stanno al fine, come un punto intermedio sta al termine corrispettivo. Ora, nel mondo fisico è unico il moto che raggiunge il suo termine attraverso un punto intermedio. Perciò anche nel campo degli atti volontari è un moto unico l'intenzione del fine e la volizione dei mezzi.

RISPONDO: Il moto della volontà verso il fine e verso i mezzi ad esso ordinati si può considerare sotto due aspetti. Primo, in quanto la volontà si porta distintamente e direttamente su l'uno e sull'altro. E allora, assolutamente parlando, abbiamo due moti della volontà. - Secondo, si può considerare in quanto la volontà si porta sui mezzi per raggiungere il fine. E in questo caso è numericamente unico il moto della volontà che tende verso il fine e verso i mezzi. Infatti, quando dico: Voglio la medicina per la guarigione, indico un unico moto della volontà. E questo perché il fine costituisce la ragione della volizione dei mezzi. Poiché unico è l'atto che ha di mira l'oggetto e la ragione dell'oggetto: come si è detto sopra, unica è la percezione del colore e della luce. Lo stesso avviene per l'intelletto: infatti se questo considera per se stessi principio e conclusione, si hanno due considerazioni distinte; ma in quanto accetta la conclusione in forza dei principi si ha un'unica intellezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino parla del vedere la finestra, e del vedere i passanti attraverso la finestra, come oggetti distinti della volontà.
2. Il fine, in quanto determinata realtà, è un oggetto della volontà distinto dai mezzi. Ma in quanto è la ragione formale della volizione dei mezzi, è un unico e identico oggetto.
3. Un moto numericamente identico, p. es., l'ascesa o la discesa, può essere suddiviso per distinzioni di ragione in base al suo principio o al suo termine, come spiega Aristotele. Perciò il moto della volontà, se ha per oggetto i mezzi in quanto ordinati al fine, si denomina elezione. Mentre, se ha per oggetto il fine da raggiungere mediante i mezzi, è chiamato intenzione. Infatti vediamo che si può avere l'intenzione del fine, prima di determinare i mezzi, che sono oggetto dell'elezione.

Se l'intenzione si trovi anche negli animali irragionevoli

SEMBRA che anche gli animali irragionevoli abbiano l'intenzione del fine. Infatti:

1. La natura degli esseri privi di cognizione è più distante dalla natura ragionevole, che dalla natura sensitiva, presente negli animali. Ora, la natura ha l'intenzione del fine anche negli esseri privi di conoscenza, come Aristotele dimostra. A maggior ragione hanno l'intenzione del fine i semplici animali.
2. L'intenzione ha per oggetto il fine, al pari della fruizione. Ma la fruizione, come abbiamo dimostrato, è possibile agli animali. Dunque anche l'intenzione.
3. Può avere l'intenzione del fine chi può agire per il fine: infatti intendere non significa altro che tendere verso un oggetto. Ma gli animali irragionevoli agiscono per un fine: si muovono infatti in cerca del cibo, o per altre cose del genere. Quindi i semplici animali hanno l'intenzione del fine.

IN CONTRARIO: L'intenzione del fine importa l'ordinamento di una cosa al fine; ciò che è proprio della ragione. E siccome gli animali bruti non hanno la ragione, è chiaro che non possono avere l'intenzione del fine.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, intendere significa tendere verso qualche cosa; e questa tendenza può riscontrarsi sia nel soggetto che muove, sia in quello che è mosso. Perciò, se si considera l'intenzione come derivante da altri, allora si può affermare che la natura ha l'intenzione del fine, perché è mossa da Dio al suo fine come la freccia dall'arciere. E in codesto senso anche gli animali irragionevoli hanno l'intenzione del fine, in quanto sono mossi dall'istinto naturale verso determinate cose. - Nell'altro senso, invece, l'intenzione del fine è riservata al soggetto che muove in quanto è capace di ordinare l'operazione propria, o quella di altri, al fine. Il che spetta solo alla ragione. Perciò gli animali irragionevoli non hanno l'intenzione del fine in questo senso, che è poi quello proprio e principale, come abbiamo spiegato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomento vale per l'intenzione, che si riscontra anche nelle cose mosse da altri al loro fine.
2. La fruizione non implica l'idea di ordinamento di una cosa a un'altra, come l'intenzione; ma il semplice quietarsi nel fine (raggiunto).
3. Gli animali privi di ragione si muovono verso il fine, non già con la prospettiva, propria di chi ha l'intenzione, di conseguire il fine col loro movimento: ma, bramosi del fine per istinto di natura, si muovono verso il fine come mossi da altri, al pari degli altri esseri soggetti al moto fisico.

Pars Prima Secundae Quaestio 013

Questione 13

Questione 13

L'elezione

Passiamo ora a studiare gli atti della volontà che riguardano i mezzi. Essi sono tre: elezione, consenso e uso.

L'elezione, o scelta, ha come premessa il consiglio. Perciò tratteremo: primo, dell'elezione; secondo, del consiglio; terzo, del consenso; quarto, dell'uso.

Circa l'elezione si presentano sei quesiti: 1. A quale facoltà appartenga, se alla volontà o alla ragione; 2. Se si trovi anche negli animali privi di ragione; 3. Se l'elezione riguardi soltanto i mezzi oppure talora anche il fine; 4. Se l'elezione riguardi le sole cose che facciamo noi; 5. Se riguardi soltanto cose possibili; 6. Se l'elezione umana sia necessaria o libera.

ARTICOLO 1

Se l'elezione sia un atto della volontà, o della ragione

SEMBRA che l'elezione non sia un atto della volontà, ma della ragione. Infatti:

1. L'elezione presuppone un certo raffronto, in base al quale una cosa viene preferita a un'altra. Ora confrontare è un atto della ragione. Dunque l'elezione è un atto della ragione.
2. Appartiene al medesimo soggetto imbastire un sillogismo e tirare la conclusione. Ora, sillogizzare in campo pratico spetta alla ragione. Perciò, essendo la scelta una conclusione di ordine pratico, come insegna Aristotele, essa si rivela un atto della ragione.
3. L'ignoranza non riguarda la volontà, bensì la facoltà conoscitiva. Ma esiste, al dire di Aristotele, l'"ignoranza di elezione". Dunque l'elezione, o scelta, non spetta alla volontà ma alla ragione.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che l'elezione è il "desiderio delle cose che dipendono da noi". Ma il desiderio è atto della volontà. Perciò anche l'elezione.

RISPONDO: Il termine elezione, o scelta, implica elementi che spettano alla ragione o intelligenza, ed elementi che appartengono alla volontà: infatti il Filosofo dice che l'elezione è "un'intellezione appetitiva o un'appetizione intellettuale". Ora, se due elementi concorrono a formare una cosa, uno di essi è l'elemento formale rispetto all'altro. Ed invero S. Gregorio di Nissa afferma che l'elezione "per se stessa non è l'appetito, e neppure il solo consiglio, ma la loro combinazione. Come diciamo che l'animale è il composto di anima e corpo, non il corpo o l'anima soltanto, ma il composto; lo stesso vale per l'elezione". Ora, bisogna considerare che un atto dell'anima, il quale appartiene sostanzialmente a una data potenza o a un dato abito, riceve la forma e la specie da una potenza e da un abito superiore, nella misura in cui l'inferiore viene subordinato al superiore: se uno, p. es., compie un atto di forza per amore di Dio, materialmente il suo è un atto di forza, formalmente di carità. Ora, è evidente che la ragione è superiore in qualche modo alla volontà, e ne ordina gli atti: in quanto, cioè, la volontà tende al proprio oggetto secondo l'ordine della ragione, per il fatto che la facoltà conoscitiva presenta a quella appetitiva il proprio oggetto. Perciò l'atto mediante il quale la volontà tende a una cosa presentata come buona, perché dalla ragione è ordinata al fine, materialmente appartiene alla volontà, formalmente alla ragione. In codesti casi la sostanza dell'atto si comporta da elemento materiale rispetto all'ordine imposto dalla facoltà superiore. Quindi l'elezione sostanzialmente non è atto della ragione, ma della volontà: infatti l'elezione consiste in un moto dell'anima verso il bene prescelto. Dunque è chiaro che essa è un atto della potenza appetitiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'elezione presuppone un raffronto: ma essa non è essenzialmente il raffronto medesimo.
2. La conclusione di un sillogismo in campo pratico spetta alla ragione; ed è la decisione, o giudizio, cui tiene dietro l'elezione. Per questo la conclusione stessa appartiene all'elezione come a suo corollario.
3. Si parla di un'"ignoranza di elezione", non perché la scelta medesima sia una conoscenza, ma perché nel caso è fatta, ignorando quello che bisogna

scegliere.

ARTICOLO 2

Se l'elezione appartenga agli animali irragionevoli

SEMBRA che l'elezione appartenga agli animali irragionevoli. Infatti:

1. L'elezione, come scrive Aristotele, è "il desiderio di alcune cose per un fine". Ma gli animali bramano qualche cosa per un fine: infatti agiscono per dei fini, e mossi dall'appetito. Dunque negli animali irragionevoli non manca l'elezione.
2. Il termine stesso di elezione sta a indicare l'atto di prendere una cosa piuttosto che un'altra. Ora, gli animali sanno agire in questo modo; come è evidente nel caso della pecora, che mangia certe erbe e ne schiva certe altre. Dunque anche negli animali irragionevoli si trova l'elezione.
3. Come insegna Aristotele, "dipende dalla prudenza che uno elegga bene le cose ordinate al fine". Ma la prudenza non manca negli animali irragionevoli: difatti sta scritto all'inizio della Metafisica, che "mancano di prudenza e di docilità quelli (soli) che sono incapaci di udire i suoni, come le api". E questo è evidente anche ai sensi: poiché nelle opere degli animali si riscontrano industrie mirabili, come nel caso delle api, dei ragni e dei cani. Quando il cane, p. es., insegue il cervo, arrivato a un trivio, esplora col fiuto se il cervo è passato dalla prima strada, o dalla seconda: ma se riscontra che di là non è passato, senza esplorare si lancia sicuro per la terza strada, come servendosi di un sillogismo disgiuntivo, mediante il quale si può concludere che il cervo percorre quella strada, per il fatto che non percorre le altre due, non essendovene altre. Dunque l'elezione non manca agli animali privi di ragione.

IN CONTRARIO: S. Gregorio Niseno (Nemesio) scrive che "i bambini e gli esseri privi di ragione hanno azioni volontarie, ma senza elezione". Dunque negli animali irragionevoli non c'è elezione.

RISPONDO: È necessario che l'elezione riguardi più cose passibili di scelta, poiché consiste nel preferire una cosa a un'altra. Perciò non può esserci elezione in quegli esseri che sono rigidamente determinati a una cosa sola. Ora, tra l'appetito sensitivo e la volontà c'è questa differenza, che l'appetito sensitivo, come è evidente da quanto si è detto, è determinato per natura a oggetti particolari; invece la volontà per natura è determinata a una cosa universale, cioè al bene, restando indeterminata in rapporto ai beni particolari. Perciò l'elezione è atto esclusivo della volontà: non già dell'appetito sensitivo, che è il solo esistente negli animali irragionevoli. Perciò in codesti animali non può esserci l'elezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non ogni desiderio di qualche cosa per un fine è elezione: ma il desiderio accompagnato dal discernimento di una cosa da un'altra. E questo può esserci soltanto là dove l'appetito è capace di portarsi su una pluralità di oggetti.
2. L'animale privo di ragione preferisce una cosa a un'altra, perché la sua facoltà appetitiva è per natura determinata ad essa. Cioè quando il senso o l'immaginazione gli presentano qualche cosa verso la quale è naturalmente inclinato il suo appetito, immediatamente, senza elezione, si muove verso di essa. Allo stesso modo anche il fuoco, senza elezione, si muove verso l'alto e non verso il basso.
3. Come scrive Aristotele, "il moto è atto del mobile impresso dal movente". Perciò nel moto del soggetto mobile appare la virtù della causa movente. Per questo in tutte le cose mosse dalla ragione traspare l'ordine della ragione che muove, sebbene esse non abbiano la ragione: la freccia, p. es., tende direttamente al bersaglio sotto la mozione dell'arciere, come se essa medesima avesse la ragione che la guida. Lo stesso si riscontra nel moto degli orologi e di tutte le altre macchine umane, escogitate dall'arte. Ora, gli esseri naturali stanno all'arte di Dio, come le macchine stanno all'arte dell'uomo. Perciò nelle cose mosse dalla natura si riscontra l'ordine, come in quelle mosse dalla ragione, al dire di Aristotele. Così si spiega perché le opere degli animali irragionevoli rivelano un certo accorgimento, in quanto gli animali hanno un'inclinazione naturale a certi ordinatissimi processi, predisposti da un'arte sovrana. Ed ecco perché certi animali si dicono prudenti o accorti: non già che in essi si trovi la ragione, o l'elezione. E lo dimostra il fatto che gli animali di una data natura operano tutti allo stesso modo.

ARTICOLO 3

Se l'elezione riguardi solo i mezzi, o riguardi talora anche il fine

SEMBRA che l'elezione non riguardi soltanto i mezzi. Infatti:

1. Il Filosofo scrive che "la virtù rende buona l'elezione; gli atti invece che sono compiuti a vantaggio di essa non si devono alla virtù, ma ad altro principio". Ora, la cosa a vantaggio della quale si compie un'azione è il fine. Dunque l'elezione riguarda il fine.
2. L'elezione importa la preferenza di una cosa a un'altra. Ma, come si può preferire un mezzo ad altri mezzi, così è possibile preferire un fine tra diversi

fini. Perciò ci può essere elezione del fine come dei mezzi.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che "la volizione ha per oggetto il fine, l'elezione i mezzi".

RISPONDO: Come abbiamo già detto, l'elezione segue alla decisione, o giudizio, che è come la conclusione di un sillogismo operativo. Perciò l'elezione si estende a quanto si presenta come conclusione in un sillogismo operativo. Ora, il fine, al dire di Aristotele, si presenta come principio, e non come conclusione, in campo operativo. Quindi il fine come tale non è oggetto di elezione.

Però, come in campo speculativo può darsi che il principio di una dimostrazione, o di una scienza, sia conclusione rispetto a un'altra dimostrazione o a un'altra scienza, escluso il primo principio indimostrabile; così può capitare che sia ordinato a un fine più remoto ciò che è fine di una data operazione. E in tal caso un fine è oggetto di elezione. Nell'attività del medico, p. es., la salute si presenta come fine: perciò essa non è oggetto di scelta, per il medico che la presuppone come principio. Ma la salute del corpo è ordinata al bene dell'anima: perciò per chi deve curare la salute dell'anima può essere oggetto di elezione essere sano o essere malato; infatti l'Apostolo afferma: "Quando sono infermo, allora sono potente". Però l'ultimo fine in nessun modo può essere oggetto di elezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I fini particolari delle virtù sono ordinati come ad ultimo fine alla beatitudine. È in tal senso che possono essere oggetto di elezione.
2. Come abbiamo visto in precedenza, il fine ultimo è uno solo. Perciò dove si presentano più fini ci può essere elezione tra di essi, in quanto sono ordinati a un fine più remoto.

ARTICOLO 4

Se l'elezione abbia per oggetto soltanto le nostre azioni

SEMBRA che l'elezione non riguardi soltanto le azioni umane. Infatti:

1. L'elezione ha per oggetto i mezzi ordinati al fine. Ora, non sono mezzi soltanto gli atti, ma anche gli organi, come fa osservare Aristotele. Dunque l'elezione non riguarda soltanto gli atti umani.
2. L'azione è distinta dalla contemplazione. L'elezione invece si verifica anche nella contemplazione; perché un'opinione può essere preferita a un'altra. Dunque l'elezione non è limitata agli atti umani.
3. Coloro che eleggono degli uomini ai vari uffici, civili o ecclesiastici, non compiono su di essi nessuna azione. Dunque l'elezione non riguarda soltanto delle azioni umane.

IN CONTRARIO: Il Filosofo scrive, che "nessuno può eleggere altro, che quanto pensa di poter compiere da se stesso".

RISPONDO: L'elezione ha per oggetto i mezzi, come l'intenzione ha per oggetto il fine. Ora, il fine o è un'azione, o è una cosa. Ma anche se è una cosa, è necessario che intervenga un'azione umana; o perché l'uomo produce la cosa che costituisce il fine, come il medico il quale produce la guarigione (e infatti si dice che il fine del medico è produrre la guarigione); oppure perché l'uomo in qualche maniera usa o si gode la cosa che costituisce il fine. Fine dell'avaro, p. es., è il denaro, e il possesso del denaro. Lo stesso argomento vale per i mezzi ordinati al fine. Poiché è necessario che quanto è ordinato a un fine, o sia un'azione; oppure una cosa con l'intervento di un'azione, la quale o dovrà produrre il mezzo ordinato al fine, o servirsi di esso. E in tal modo l'elezione ha sempre per oggetto delle azioni umane.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli organi sono ordinati al fine, proprio perché l'uomo ne usa per il fine.
2. Nella contemplazione stessa non manca l'atto dell'intelletto, che accetta questa o quell'altra opinione. L'azione esterna (soltanto) è il contrapposto della contemplazione.
3. Chi elegge il vescovo o il supremo magistrato della città, sceglie precisamente la nomina di lui a quell'ufficio. Altrimenti, se non si richiedesse nessuna azione da parte sua per l'istituzione suddetta, egli non avrebbe facoltà di eleggere. Così pure si ha sempre un'azione da parte di chi sceglie, ogni qualvolta si tratti di preferire una cosa a un'altra.

ARTICOLO 5

Se l'elezione si limiti alle cose possibili

SEMBRA che l'elezione non si limiti alle cose possibili. Infatti:

1. L'elezione è un atto della volontà, come si è detto. Ma, al dire di Aristotele, "la volontà ha per oggetto gli impossibili". Dunque anche l'elezione.
2. L'elezione riguarda gli atti compiuti da noi, come abbiamo visto. Perciò poco importa per l'elezione, se uno sceglie cose del tutto impossibili, o cose impossibili solo per lui. Ora, spesso noi non possiamo compiere le azioni prescelte e quindi per noi sono impossibili. Dunque l'elezione abbraccia anche gli impossibili.
3. Un uomo non tenta niente senza elezione. Ma S. Benedetto ammonisce che, se il superiore comandasse qualche cosa d'impossibile, bisogna tentare. Dunque l'elezione si estende alle cose impossibili.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che "l'elezione non è di cose impossibili".

RISPONDO: Le nostre scelte, come abbiamo spiegato, si riferiscono sempre alle nostre azioni. Ora, gli atti che noi compiamo, sono per noi possibili. Dunque bisogna concludere che l'elezione si limita alle cose possibili.

Così pure, il motivo dell'elezione di una cosa sta nel fatto che essa porta al fine. Ora, nessuno può raggiungere il fine mediante cose impossibili. E lo prova il fatto che quando gli uomini nel prendere consiglio si trovano di fronte all'impossibile, si ritirano, come incapaci di procedere oltre.

Ciò è evidente anche dal procedimento della ragione che deve precedere. Il mezzo, che costituisce l'oggetto dell'elezione, sta al fine come la conclusione sta ai principi. È noto però che da principi possibili non segue una conclusione impossibile. Dunque non può esserci un fine possibile, se non è cosa possibile il mezzo ad esso ordinato. Ora, nessuno si muove verso ciò che è impossibile. Perciò nessuno tenderebbe al fine, se non gli apparisse possibile il mezzo per raggiungerlo. Quindi le cose impossibili non sono oggetto di elezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La volontà è in posizione intermedia tra l'intelletto e l'azione esterna: infatti l'intelligenza propone alla volontà il suo oggetto, e la volontà a sua volta determina l'azione esterna. Quindi l'inizio della mozione volontaria si desume dall'intelletto, il quale apprende un dato oggetto sotto l'aspetto universale di bene: invece il compimento, ovvero la perfezione dell'atto volitivo si desume in rapporto all'operazione, mediante la quale uno tende a raggiungere l'oggetto; infatti il moto della volontà va dall'anima all'oggetto. Perciò la perfezione di un dato atto di volontà dipende dal suo essere, per uno, un bene da compiere. Ma tale è (solo) il possibile. Quindi non si può avere una volizione completa se non di cose possibili, che sono un bene per il soggetto volente. Invece la volizione, se incompleta, può avere per oggetto anche l'impossibile: e da alcuni viene chiamata velleità, poiché allora uno vorrebbe una cosa, se fosse possibile. Ora, l'elezione indica un atto di volontà già determinato rispetto alle cose che uno deve fare. Perciò non può essere altro che di cose possibili.
2. È oggetto della volontà il bene in quanto conosciuto; quindi bisogna determinare l'oggetto della volontà studiandone i rapporti con la conoscenza. Perciò, come può capitare la volizione di una cosa conosciuta per buona, ma in verità non buona; così può capitare l'elezione di una cosa ritenuta possibile per chi sceglie, ma che di fatto non è possibile per lui.
3. Quell'ammonizione è data, perché il suddito non deve decidere col proprio giudizio se una cosa è possibile; ma in tutto deve sottostare al giudizio del superiore.

ARTICOLO 6

Se l'elezione umana sia necessaria o libera

SEMBRA che l'elezione umana sia necessaria. Infatti:

1. Aristotele dimostra che il fine sta ai mezzi da eleggere, come i principi alle conclusioni che ne derivano. Ora, le conclusioni seguono per necessità dai principi. Dunque, posto il fine, per necessità uno si muove ad eleggere.
2. Abbiamo visto che l'elezione segue il giudizio operativo della ragione. Ma la ragione, per la necessità delle premesse, fa spesso dei giudizi necessari. Dunque anche l'elezione che ne segue è necessaria.

3. Se ci sono due cose del tutto uguali, uno non può sentirsi spinto verso l'una piuttosto che verso l'altra: un affamato, p. es., che avesse del cibo ugualmente appetibile in direzioni opposte, e a uguale distanza, non si muoverebbe né verso l'una né verso l'altra direzione, come Platone afferma, per determinare la ragione della fissità della terra al centro (dell'universo). D'altra parte la scelta di un bene minore è anche meno possibile di quella di un bene uguale. Perciò, se vengono proposte due o più cose, tra le quali una pare di maggior valore, è impossibile l'elezione delle altre. Dunque si sceglie per necessità la cosa che appare di maggior valore. Ma ogni elezione ha precisamente per oggetto il mezzo che in qualche modo si presenta migliore. Dunque ogni elezione è imposta da una necessità.

IN CONTRARIO: L'elezione è un atto della ragione; e questa, al dire del Filosofo, è indifferente agli opposti.

RISPONDO: L'elezione umana non è necessaria. E questo perché non è mai necessario ciò che può non essere. Ora, si può dimostrare che è cosa indifferente eleggere o non eleggere, partendo dalle due facoltà che l'uomo possiede. Infatti l'uomo ha facoltà di volere o non volere, di agire o non agire; ed ha la facoltà di volere, ovvero di compiere, questa o quell'altra cosa. E ne abbiamo la riprova nella stessa struttura della ragione umana. Infatti la volontà può tendere verso quelle cose che la ragione apprende sotto l'aspetto di bene. Ora, la ragione può apprendere come bene non solo il volere e l'agire, ma anche il non volere e il non agire. Inoltre in tutti i beni particolari la ragione può osservare l'aspetto buono di una cosa, oppure le sue deficienze di bene, che si presentano come un male: e in base a questo può apprendere ciascuno di tali beni come degno di elezione, o di fuga. Soltanto il bene perfetto, cioè la felicità, non può essere appreso dalla ragione come un male, o un difetto. Ed è per questo che l'uomo per necessità vuole la beatitudine, e non può volere l'infelicità, o miseria. Ma l'elezione non ha per oggetto il fine, bensì i mezzi, come abbiamo già spiegato; non riguarda il bene perfetto, cioè la beatitudine, ma gli altri beni che sono beni particolari. Perciò l'uomo non compie un'elezione necessaria, ma libera.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non sempre dai principi segue una conclusione necessaria, ma solo quando la conclusione è tale che, se non fosse vera, comprometterebbe la verità dei principi. Così pure non è detto che in vista del fine l'uomo sia costretto a eleggere i mezzi che ad esso conducono: poiché non tutto ciò che è ordinato al fine è indispensabile per il raggiungimento del fine; oppure, anche se è tale, non sempre come tale viene considerato.

2. La decisione, ovvero il giudizio pratico della ragione, verte sulle azioni contingenti che possono essere compiute da noi: e nelle cose contingenti le conclusioni non seguono necessariamente da principi rigorosamente necessari, ma da necessari ipotetici, come nell'esempio: "Se uno corre, si muove".

3. Niente impedisce, quando sono proposte due cose uguali sotto un medesimo aspetto, che si consideri per una di esse qualche condizione più favorevole, e che quindi la volontà pieghi piuttosto verso l'una che verso l'altra.

Pars Prima Secundae Quaestio 014

Questione 14

Questione 14

Il consiglio

Prendiamo ora a esaminare il consiglio.

Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se il consiglio sia una ricerca; 2. Se abbia per oggetto il fine, o soltanto i mezzi; 3. Se riguardi soltanto le nostre azioni; 4. Se riguardi tutte le nostre azioni; 5. Se il consiglio proceda in ordine risolutivo; 6. Se abbia un processo all'infinito.

ARTICOLO 1

Se il consiglio, o deliberazione, sia una ricerca

SEMBRA che il consiglio, o deliberazione, non sia una ricerca. Infatti:

1. Il Damasceno scrive che "il consiglio è un appetito". Ora, la ricerca non è compito dell'appetito. Dunque il consiglio, o deliberazione, non è una ricerca.
2. Investigare appartiene all'intelletto discorsivo; e quindi non può attribuirsi a Dio, il quale non ha una conoscenza discorsiva, come abbiamo visto nella Prima Parte. Invece a Dio viene attribuito il consiglio, o deliberazione: infatti sta scritto che egli "agisce secondo il consiglio della sua volontà". Dunque il consiglio non è una ricerca.
3. La ricerca ha per oggetto le cose dubbie. Invece si può dare un consiglio su cose certamente buone; come quando l'Apostolo scrive: "Quanto alle vergini, non ho alcun comando dal Signore, ma do un consiglio". Dunque il consiglio non è una ricerca.

IN CONTRARIO: S. Gregorio Nisseno (Nemesio) scrive: "Ogni consiglio è una ricerca; ma non ogni ricerca è un consiglio".

RISPONDO: L'elezione, come abbiamo spiegato, segue il giudizio della ragione sulle azioni da compiere. Ora, nelle azioni da compiere si riscontra molta incertezza: poiché le azioni riguardano cose singolari contingenti, che per la loro variabilità sono incerte. Ma nelle cose dubbie e incerte la ragione non proferisce il suo giudizio senza una previa ricerca. Perciò è necessaria una ricerca della ragione prima del giudizio sulle azioni da compiere; e questa ricerca viene chiamata consiglio, o deliberazione. Perciò il Filosofo scrive che l'elezione è "il desiderio di cose predeliberate mediante il consiglio".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Quando gli atti di due facoltà sono tra loro subordinati, in ciascuno di essi si trova qualche elemento appartenente alla facoltà dell'altro: cosicché codesti atti possono essere denominati dall'una e dall'altra facoltà. Ora è acquisito che l'atto della ragione, che guida nella scelta dei mezzi, e l'atto della volontà che tende, seguendo la ragione, ai medesimi, sono tra loro subordinati. Perciò nell'atto della volontà, cioè nell'elezione, troviamo un elemento razionale, che è l'ordine (dei mezzi al fine); e nella deliberazione o consiglio, atto della ragione, troviamo come elementi volitivi, e la materia, poiché la deliberazione ha per oggetto le azioni che l'uomo vuol compiere; e l'impulso all'operazione, poiché un uomo viene spinto a deliberare circa i mezzi per il fatto che vuole il fine. Perciò, mentre il Filosofo dice che "l'elezione è un'intellezione appetitiva", per sottolineare che all'elezione concorrono tutti e due gli elementi; il Damasceno afferma che "il consiglio è un appetito investigativo", per sottolineare che il consiglio spetta in qualche modo, sia alla volontà, la quale offre materia e incentivo per la ricerca, sia alla ragione che compie la ricerca.

2. Le doti che si attribuiscono a Dio vanno interpretate prescindendo da tutti quei difetti che presentano in noi: in noi, p. es., la scienza è fatta di deduzioni dalle cause agli effetti mediante il raziocinio; invece la scienza attribuita a Dio sta a indicare la certezza con cui gli effetti si trovano nella causa prima, senza deduzione alcuna. Così viene attribuito a Dio il consiglio per la certezza della decisione e del giudizio, che in noi deriva dalla ricerca della deliberazione, o consiglio. Ma codesta ricerca non può trovarsi in Dio: perciò in codesto senso non è possibile attribuire a Dio il consiglio. Ecco perché il Damasceno scrive che "Dio non si consiglia: infatti il consigliarsi è da persona ignara".

3. Niente impedisce che ci siano delle cose che sono beni certissimi secondo il giudizio delle persone sapienti e spirituali, e che tuttavia non sono beni sicuri secondo il giudizio della maggioranza, fatta di uomini carnali. Perciò su di esse possono darsi dei consigli.

ARTICOLO 2

Se il consiglio, abbia per oggetto il fine, o soltanto i mezzi

SEMBRA che il consiglio non abbia per oggetto soltanto i mezzi, ma anche il fine. Infatti:

1. Si può fare una ricerca sulle cose che sono dubbie. Ma nell'agire umano può presentarsi il dubbio non solo sui mezzi, ma anche sul fine. Perciò, essendo il consiglio una ricerca sull'agire umano, è evidente che il consiglio può avere per oggetto il fine.
2. Materia del consiglio sono le azioni umane. Ma alcune di queste azioni, come insegna Aristotele, sono dei fini. Dunque il consiglio può riguardare il fine.

IN CONTRARIO: S. Gregorio Nisseno (ossia Nemesio) scrive, che "il consiglio non ha per oggetto il fine, ma i mezzi".

RISPONDO: In campo pratico il fine ha funzione di principio: e questo perché dal fine derivano i motivi per la scelta dei mezzi. Ora, il principio non è mai oggetto di ricerca, ma in ogni ricerca i principi si devono presupporre. Perciò, essendo il consiglio, o deliberazione, una ricerca, non può avere per oggetto il fine, ma soltanto i mezzi. - Può capitare però che una cosa, la quale in rapporto a certe altre è un fine, sia ordinata a un fine più remoto: come capita che il principio di una data dimostrazione sia la conclusione di un'altra. E quindi un fatto, che è preso come fine in una ricerca, può essere considerato come mezzo in un'altra. E in questo caso può essere oggetto di consiglio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quello che si prende come fine è già determinato. Perciò finché è considerato come cosa dubbia, non è considerato come fine. E quindi, se è oggetto di deliberazione, o consiglio, non si tratterà di una deliberazione sul fine, ma su un mezzo ordinato al fine.
2. Il consiglio ha per oggetto le azioni umane, in quanto sono ordinate a un fine. Perciò, se un'operazione umana è un fine, essa, come tale, non è oggetto di consiglio.

ARTICOLO 3

Se il consiglio riguardi le nostre azioni soltanto

SEMBRA che il consiglio non si limiti alle nostre azioni soltanto. Infatti:

1. Il consiglio implica il concetto di conferenza. Ma si può tenere una conferenza tra varie persone anche su cose immutabili, che noi non possiamo compiere, p. es., sulla natura delle cose. Dunque il consiglio, o deliberazione, non si limita alle azioni che noi possiamo compiere.
2. Talora gli uomini si consultano su cose stabilite dalla legge: ed abbiamo così i giureconsulti. Tuttavia quelli che discutono codesti consigli, o deliberazioni, non hanno il potere di fare delle leggi. Dunque il consiglio non si limita alle nostre azioni.
3. Si dice che alcuni si consultano sugli eventi futuri, che certo non dipendono da noi. Dunque la deliberazione, o consiglio, non s'interessa esclusivamente delle nostre azioni.
4. Se il consiglio si limitasse alle nostre azioni, nessuno potrebbe deliberare sulle azioni altrui. E questo evidentemente è falso. Dunque il consiglio non riguarda le azioni nostre soltanto.

IN CONTRARIO: S. Gregorio Nisseno (ossia Nemesio) scrive: "Ci consigliamo sulle cose esistenti in noi, e che noi possiamo eseguire".

RISPONDO: Il consiglio propriamente implica l'idea di conferenza tra diverse persone. E lo indica il nome stesso: infatti consiglio è come dire consesso, poiché più persone vi siedono insieme per discutere. Ma c'è da osservare che nei fatti particolari e contingenti, per conoscere con certezza una cosa, è necessario considerare molte condizioni o circostanze, che uno solo non può facilmente considerare da solo, mentre è più difficile che possano sfuggire a molti, poiché l'uno osserva quello che sfugge all'altro: invece nelle cose necessarie e universali si ha una considerazione più assoluta e più semplice, e quindi in codesta indagine è più agevole per uno solo bastare a se stesso. Perciò la ricerca deliberativa, o consiglio, propriamente riguarda le cose singolari e contingenti. Invece la conoscenza della verità, quale, p. es., la conoscenza dei principi universali e necessari, non ha in questi casi una grande importanza, non essendo di per sé appetibile: ma viene ad essere appetibile nella misura che serve all'operazione, poiché gli atti hanno per oggetto il singolare contingente. Perciò dobbiamo concludere che il consiglio, propriamente parlando, ha per oggetto le nostre azioni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il consiglio implica l'idea di disputa, però non di una disputa qualsiasi, ma di una disputa sulle azioni da compiere, come abbiamo spiegato.
2. Le disposizioni di legge, sebbene non dipendano dall'operazione di chi si consulta per una deliberazione o consiglio, tuttavia sono per lui norme direttive nell'operare: poiché uno dei criteri per agire è il precetto della legge.
3. Il consiglio non riguarda soltanto gli atti da compiere, ma anche ciò che è ordinato a quegli atti. E quindi vengono fatte delle consultazioni su eventi futuri, perché l'uomo, conoscendo tali eventi, si regola per fare, o per evitare qualche cosa.
4. Cerchiamo un consiglio sui fatti altrui, in quanto essi formano una sola cosa con noi: o per un vincolo di affetto, e così l'amico si preoccupa delle cose che interessano l'amico come delle proprie; oppure come si trattasse di uno strumento: infatti l'agente principale e quello strumentale formano come una causa unica, poiché l'uno agisce mediante l'altro; e così il padrone può consigliarsi sulle cose che dovrà compiere il servo.

ARTICOLO 4

Se il consiglio abbia per oggetto tutte le nostre azioni

SEMBRA che il consiglio abbia per oggetto tutte le nostre azioni. Infatti:

1. L'elezione, abbiamo detto, è "il desiderio di cose predeliberate mediante il consiglio". Ma l'elezione abbraccia tutte le nostre azioni. Dunque anche il consiglio.
2. Il consiglio importa una ricerca della ragione. Ora, eccettuati gli atti compiuti sotto l'impeto della passione, noi partiamo sempre da una ricerca della ragione. Perciò il consiglio si estende a tutte le nostre azioni.
3. Il Filosofo insegna che "se una cosa può essere compiuta usando più mezzi, mediante il consiglio si cerca quello più spedito e più idoneo; si studia invece la maniera di compierla con quel mezzo, se il mezzo è unico". Ora, tutte le azioni che noi possiamo compiere vengono compiute, o con un mezzo unico, o con molti. Dunque il consiglio ha per oggetto tutte le nostre azioni.

IN CONTRARIO: Scrive S. Gregorio Nisseno (ossia Nemesio), che "il consiglio, o deliberazione, non riguarda le cose della scienza e dell'arte".

RISPONDO: Il consiglio, come abbiamo spiegato, è una ricerca. Ora, noi siamo soliti investigare sulle cose dubbie: cosicché il raziocinio induttivo, che si denomina argomento, si dice che è una "testimonianza a favore di una cosa dubbia". Ma può capitare per due motivi, nell'agire umano, che una cosa escluda il dubbio. Primo, perché determinati fini sono raggiunti attraverso vie ben determinate: ciò avviene nelle arti che hanno una tecnica stabilita; l'amanuense, p. es., non delibera come debba disegnare le lettere, poiché la cosa è già stabilita dall'arte. Secondo, perché poco importa che un'azione sia compiuta in una maniera o nell'altra: si tratta di cose minime, che possono ostacolare o aiutare ben poco a raggiungere il fine; e la ragione considera il poco come fosse niente. Perciò, al dire del Filosofo, noi non deliberiamo nel nostro consiglio su queste due cose: sui fatti insignificanti, e su quelli già determinati nel loro modo di esecuzione, cioè sui vari esercizi delle arti, "eccetto quelle congetturali", dice il Nisseno (ossia Nemesio), "come la medicina, la mercatura e simili".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'elezione presuppone la deliberazione o consiglio, in vista del giudizio o decisione. Ma quando la decisione è evidente senza investigare, non si richiede la ricerca del consiglio.
2. Nelle cose evidenti la ragione non ricerca, ma subito giudica. Perciò non è necessaria la ricerca del consiglio in tutti gli atti compiuti mediante la ragione.
3. Quando una cosa può essere compiuta con un unico mezzo, ma in maniere diverse, può presentare dei dubbi; così pure quando i mezzi sono molteplici, e quindi si richiede il consiglio. Quando però, non solo la cosa è determinata, ma anche la maniera (di compierla), allora il consiglio non serve.

ARTICOLO 5

Se il consiglio proceda in ordine risolutivo

SEMBRA che il consiglio non proceda in ordine risolutivo. Infatti:

1. Il consiglio ha per oggetto le nostre operazioni. Ora, le nostre operazioni non procedono in ordine risolutivo ma piuttosto nell'ordine compositivo, cioè dai principi semplici alle cose composte. Dunque il consiglio non sempre procede in ordine risolutivo.

2. Il consiglio è un'indagine razionale. Ora, la ragione parte dagli antecedenti per giungere alle conseguenze, seguendo l'ordine più conveniente. Ma, essendo le cose passate prima di quelle presenti, e le presenti prima di quelle future, sembra che nel deliberare si debba procedere dal presente e dal passato alle cose future. E questo non corrisponde all'ordine risolutivo. Dunque nei consigli, o deliberazioni, non si rispetta l'ordine risolutivo.

3. Il consiglio ha per oggetto le sole cose a noi possibili, come insegna Aristotele. Ma si giudica se una cosa è possibile o impossibile da quello che possiamo fare, o non possiamo fare, per raggiungerla. Dunque nella ricerca della deliberazione, o consiglio, bisogna partire dal presente.

IN CONTRARIO: Il Filosofo scrive che "colui il quale delibera, si presenta nell'atto di indagare e di risolvere".

RISPONDO: In ogni ricerca bisogna partire da un principio. E se questo principio ha una priorità, sia nell'ordine conoscitivo, che nell'ordine reale, il procedimento non è risolutivo, ma piuttosto compositivo: procedere infatti dalle cause agli effetti è un procedimento compositivo, poiché le cause sono più semplici degli effetti. Se invece le cose che hanno una priorità nella conoscenza sono posteriori nella realtà, si ha un processo risolutivo: come quando formuliamo giudizi su effetti già noti, risolvendoli nelle loro cause semplici. Ora, nella ricerca della deliberazione, o consiglio, il principio è costituito dal fine, che precede nell'ordine di intenzione mentre è posteriore nella realtà. Per questo è necessario che l'indagine del consiglio sia di carattere risolutivo, e cioè che inizi da ciò che viene perseguito nel futuro, per giungere al da farsi immediato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il consiglio ha per oggetto le operazioni. Ma il motivo dell'operare si desume dal fine: perciò l'ordine della discussione razionale sulle operazioni è inverso a quello dell'operare.

2. La ragione comincia da quanto precede in ordine di ragione: ma non sempre da quel che precede in ordine di tempo.

3. Non cercheremo di sapere se è cosa possibile quello che c'è da compiere per un fine, se non fosse cosa proporzionata al fine. Quindi prima di considerare se è possibile, bisogna domandarsi se è adatta per raggiungere il fine.

ARTICOLO 6

Se il consiglio possa procedere all'infinito

SEMBRA che la ricerca del consiglio possa procedere all'infinito. Infatti:

1. Il consiglio è una ricerca nel campo dei singolari, in cui si svolge l'azione (umana). Ma i singolari sono infiniti. Dunque la ricerca del consiglio è senza fine.

2. Sotto la ricerca del consiglio non cade soltanto l'azione da compiere, ma anche il modo di eliminare gli ostacoli. Ora, qualsiasi azione umana può essere ostacolata, e ogni ostacolo può essere eliminato mediante un accorgimento della ragione. Dunque si possono cercare all'infinito ostacoli da eliminare.

3. La ricerca scientifica non procede all'infinito, perché si possono raggiungere principi per sé noti, che hanno un'assoluta certezza. Ma tale certezza non si può trovare nei singolari contingenti, che sono variabili e incerti. Perciò la ricerca del consiglio procede all'infinito.

IN CONTRARIO: Aristotele insegna, che "nessuno si muove verso cose impossibili". Ma è cosa impossibile valicare l'infinito. Se dunque la ricerca del consiglio fosse infinita, nessuno inizierebbe mai una deliberazione, contro ogni evidenza.

RISPONDO: La ricerca del consiglio (non) è (infinita ma) finita in atto in due sensi: rispetto ai suoi principi, e rispetto al suo termine. Infatti in codesta ricerca troviamo due principi. Il primo è peculiare, e deriva dal genere stesso delle cose operabili: esso è il fine, che non è materia di consiglio, essendone un presupposto in qualità di principio, come abbiamo spiegato. Il secondo principio è come desunto da altri generi: così nel campo delle scienze dimostrative una scienza presuppone le conclusioni dell'altra, senza discuterle. Ora, principi di codesto genere, presupposti alla ricerca del consiglio, sono tutti i dati dei sensi: e cioè che questa cosa è pane, o che è ferro; nonché tutte le nozioni astratte acquisite dalle scienze speculative o pratiche: che l'adulterio, p. es., è proibito da Dio, e che l'uomo non può vivere senza il nutrimento conveniente. Perciò chi si consiglia non prende in esame codeste cose. - Invece costituisce il termine della ricerca quello che non possiamo immediatamente eseguire. Infatti, come il fine (nell'ordine pratico) ha natura di principio, così quanto viene eseguito per un fine ha carattere di conclusione. Perciò la cosa che si presenta per prima all'operazione è come l'ultima conclusione a cui termina la ricerca. - Tuttavia niente impedisce che una deliberazione, o consiglio, possa essere un infinito potenziale, in quanto al consiglio possono presentarsi infinite cose da indagare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I singolari non sono infiniti in maniera attuale ma potenziale.
2. Sebbene l'operare dell'uomo sempre possa essere ostacolato, tuttavia non sempre trova pronto l'ostacolo. Perciò non sempre è necessario consigliarsi sul modo di eliminare gli ostacoli.
3. Nei singolari contingenti si può trovare qualche cosa di certo, sebbene non in senso assoluto (necessità assoluta), ma come fatto passato o presente (necessità di fatto), sottoposto al giudizio operativo (del consiglio). Difatti non è un fatto necessario che Socrate sieda: ma è necessario che sieda mentre egli siede. E questo si può ritenere con certezza.

Pars Prima Secundae Quaestio 015

Questione 15

Questione 15

Il consenso

Passiamo ora a parlare del consenso.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il consenso sia atto di una potenza appetitiva conoscitiva; 2. Se si trovi negli animali privi di ragione; 3. Se abbia per oggetto il fine, o i mezzi; 4. Se l'acconsentire all'atto sia riservato alla parte superiore dell'anima.

ARTICOLO 1

Se il consenso sia atto di una potenza appetitiva o conoscitiva

SEMBRA che acconsentire spetti soltanto alla parte conoscitiva dell'anima. Infatti:

1. S. Agostino attribuisce il consenso alla ragione superiore. Ma il termine ragione indica una facoltà conoscitiva. Dunque acconsentire spetta a una potenza conoscitiva.
2. Consentire equivale a sentire insieme. Ora, sentire è atto di una facoltà conoscitiva. Quindi anche consentire.
3. Assentire indica l'adesione dell'intelletto a una cosa; così pure consentire. Ma assentire è un atto dell'intelligenza, che è una facoltà conoscitiva. Perciò anche consentire è atto di una facoltà conoscitiva.

IN CONTRARIO: Il Damasceno insegna, che "se uno giudica senza amare, non vi è sentenza", cioè consenso. Ora amare spetta a una potenza appetitiva. Quindi anche il consentire.

RISPONDO: Consentire implica l'idea di applicazione dei sensi a qualche cosa. Ora, è caratteristica dei sensi conoscere le cose presenti: mentre l'immaginativa soltanto è fatta per apprendere le immagini delle cose materiali, nell'assenza di queste ultime; invece l'intelletto ha la capacità di conoscere le ragioni universali, che può apprendere indifferentemente alla presenza o nell'assenza dei singolari. E poiché l'atto della potenza appetitiva è un'inclinazione verso le cose, la sua applicazione alle cose stesse mediante l'adesione viene denominata senso (o sentimento) in forza di una certa analogia, come per esprimere quel certo esperimento dell'oggetto cui aderisce, mediante la sua compiacenza verso di esso. Perciò sta scritto: "Nutrite sentimenti buoni rispetto a Dio". E sotto questo aspetto consentire è atto di una facoltà appetitiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come scrive Aristotele, "la volontà è nella ragione". Perciò, quando S. Agostino attribuisce il consenso alla ragione, prende il termine ragione in quanto include la volontà.
2. Sentire in senso proprio è delle facoltà conoscitive: ma per una certa analogia fondata sull'esperienza, si dice di quelle appetitive, come abbiamo spiegato.
3. Assentire è come sentire ad, cioè in rapporto a un'altra cosa: e quindi importa distanza dall'oggetto cui si dà l'assenso. Invece consentire equivale a sentire insieme: e quindi importa unione alla cosa cui si consente. Perciò la volontà, che si muove verso le cose, propriamente dà il consenso: invece l'intelletto, la cui operazione non ha tale movimento, ma è piuttosto in senso contrario, come abbiamo visto nella Prima Parte, a tutto rigore dà l'assenso: sebbene si usi un termine per l'altro. - Si può anche rispondere che l'intelletto dà l'assenso, in quanto è mosso dalla volontà.

ARTICOLO 2

Se il consenso si trovi negli animali irragionevoli

SEMBRA che il consenso non manchi negli animali irragionevoli. Infatti:

1. Il consenso implica la determinazione dell'appetito a un unico oggetto. Ora, l'appetito degli animali privi di ragione è così determinato. Dunque il consenso si trova in codesti animali.
2. Togliendo l'antecedente, si elimina anche ciò che segue. Ora, il consenso precede l'esecuzione dell'opera. Se, dunque, negli animali bruti mancasse il consenso, dovrebbe mancare in essi anche l'esercizio dei loro atti. Il che evidentemente è falso.
3. Si dice che gli uomini talora consentono ad agire, perché mossi da una passione, p. es., dall'ira o dalla concupiscenza. Ma gli animali agiscono mossi dalle passioni. Dunque in essi c'è il consenso.

IN CONTRARIO: Dice il Damasceno che "dopo il giudizio, l'uomo dispone ed ama quello che è stato deliberato nel consiglio, e abbiamo la sentenza", cioè il consenso. Ma negli animali bruti non c'è consiglio. Dunque neppure il consenso.

RISPONDO: Propriamente parlando, negli animali privi di ragione non esiste il consenso. E questo perché il consenso implica l'applicazione di un moto appetitivo al compimento di un'azione. Ora, codesta applicazione spetta a colui che ha il dominio sul moto appetitivo: così si può attribuire al bastone il contatto con la pietra, ma l'applicazione del bastone a codesto contatto spetta a colui che ha la facoltà di muovere il bastone. Ora, gli animali bruti non hanno il dominio sui moti dell'appetito, ma essi li devono all'istinto della natura. Dunque l'animale ha l'appetizione, ma non può applicare il moto appetitivo a un'operazione. Perciò propriamente non si può dire che consente: ma consente soltanto la natura ragionevole, che ha il dominio sul moto appetitivo, e può applicarlo o non applicarlo a questa o a quell'altra cosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Negli animali privi di ragione si riscontra una determinazione puramente passiva dell'appetito a un oggetto. Invece il consenso implica una determinazione non solo passiva, ma principalmente attiva.
2. Togliendo l'antecedente si toglie anche ciò che ne deriva, se esso deriva unicamente da quello. Ma se un effetto può derivare da diverse fonti, l'eliminazione di una di esse non può comprometterlo: se l'indurimento, p. es., può derivare dal caldo e dal freddo (infatti i mattoni induriscono col fuoco, e l'acqua congelata indurisce col freddo), non ne segue che tolto il calore cessi l'indurimento. Ora, l'esecuzione dell'atto non dipende solo dal consenso, ma anche dall'appetito irresistibile, quale si trova negli animali bruti.
3. Gli uomini, che agiscono per passione, possono non assecondare la passione. Non così gli animali. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 3

Se il consenso abbia per oggetto il fine, o i mezzi

SEMBRA che il consenso abbia per oggetto il fine. Infatti:

1. Le cause sono sempre superiori agli effetti. Ora, noi consentiamo ai mezzi a motivo del fine. Dunque a maggior ragione consentiamo al fine.
2. Per l'intemperante il suo agire dissoluto è il fine, come per il virtuoso l'agire secondo virtù. Ma l'intemperante consente al proprio atto. Dunque il consenso ha per oggetto il fine.
3. Il moto dell'appetito, che ha per oggetto i mezzi, è l'elezione, come si è già visto. Se dunque il consenso avesse per oggetto solo i mezzi, non si distinguerebbe in niente dall'elezione. E ciò è falso, come dimostra il Damasceno, il quale dice che "dopo la disposizione", che prima aveva chiamato sentenza, "avviene l'elezione". Dunque il consenso non riguarda soltanto i mezzi.

IN CONTRARIO: Il Damasceno precisa che "la sentenza", o consenso, si ha "quando l'uomo dispone ed ama una cosa deliberata nel consiglio". Ora, il consiglio ha per oggetto soltanto i mezzi ordinati al fine. Quindi anche il consenso.

RISPONDO: Consenso indica l'applicazione di un moto dell'appetito a qualche cosa che preesiste in potere del soggetto. Ora, nell'ordine dell'agire (umano) prima di tutto va posta l'apprensione del fine; quindi il desiderio di esso; viene poi il consiglio relativo ai mezzi; e finalmente l'appetizione dei mezzi. Ora l'appetito tende per natura verso l'ultimo fine: perciò l'applicazione di codesto moto appetitivo al fine percepito non ha natura di consenso, ma di semplice volizione. Invece tutti i fini intermedi, in quanto sono ordinati al fine, cadono sotto il consiglio: quindi possono essere oggetto del consenso mediante l'applicazione del moto appetitivo alle deliberazioni del consiglio. Viceversa il moto appetitivo riguardante il fine non si applica alla deliberazione, o consiglio: ma è piuttosto il consiglio che viene applicato ad esso, poiché il consiglio presuppone la volizione del fine. Però il desiderio dei mezzi ordinati al fine presuppone la determinazione del consiglio. E quindi l'applicazione dei moti dell'appetito alle determinazioni del consiglio

costituisce propriamente il consenso. Perciò, siccome il consiglio ha per oggetto soltanto i mezzi, tale sarà pure, propriamente parlando, l'oggetto del consenso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Allo stesso modo che noi conosciamo le conclusioni in forza dei principi, e tuttavia questi non sono oggetto di scienza, ma addirittura di un abito naturale, cioè dell'intelletto; così consentiamo ai mezzi in forza del fine, e tuttavia questo non è oggetto di consenso, ma di qualche cosa di superiore, cioè di volizione.
2. L'intemperante più che le proprie azioni ha per fine il piacere del suo agire dissoluto, che lo spinge a consentire ad esse.
3. L'elezione aggiunge al consenso un riferimento alle cose scartate: perciò dopo il consenso c'è ancora l'elezione. Infatti può capitare che nel consiglio, o deliberazione, si trovino più mezzi adatti al raggiungimento del fine, ciascuno dei quali è gradito e quindi oggetto di consenso: ma tra le molte cose che piacciono ne preferiamo una mediante l'elezione. Se invece un mezzo soltanto fosse gradito, tra il consenso e la scelta non ci sarebbe differenza reale, ma solo di ragione: e si chiamerebbe consenso in quanto si tratta di un fatto che ci piace di compiere; ed elezione, o scelta, in quanto è una cosa preferita ad altre non gradite.

ARTICOLO 4

Se il consenso ad agire appartenga esclusivamente alla parte superiore dell'anima

SEMBRA che il consenso ad agire non appartenga esclusivamente alla parte superiore dell'anima. Infatti:

1. Aristotele scrive, che "il piacere accompagna l'operare e lo perfeziona, come la beltà accompagna la giovinezza". Ma consentire al piacere, a dire di S. Agostino, spetta alla ragione inferiore. Dunque consentire all'atto non è esclusivo della ragione superiore.
2. L'azione alla quale si acconsente è volontaria. Ora, molte sono le facoltà capaci di produrre azioni volontarie. Dunque la ragione superiore non è sola a consentire all'atto.
3. La ragione superiore, secondo l'espressione di S. Agostino, "tende verso le cose eterne per contemplarle e per ispirarvisi". Invece l'uomo spesso consente all'atto non per motivi eterni, ma per motivi temporali, o per le passioni dell'anima. Dunque non è riservato alla ragione superiore consentire all'atto.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "Non è possibile che l'anima si decida efficacemente a compiere un peccato, se l'intenzione dell'anima avente il potere sovrano di far agire le membra, movendole o ritraendole dall'azione, non cede all'attrattiva di un'azione malvagia, e non se ne fa schiava".

RISPONDO: L'ultima sentenza spetta sempre a chi è superiore, il quale ha il compito di giudicare gli altri: infatti finché rimane da dare un giudizio sul problema proposto, non c'è ancora una sentenza definitiva. Ora, è evidente che la ragione superiore ha il compito di giudicare ogni altra cosa: poiché mediante la ragione giudichiamo le cose sensibili; e giudichiamo i fatti dipendenti dalla ragione umana mediante le ragioni divine che appartengono alla ragione superiore. Perciò, finché è incerto se resistere o no (al peccato) secondo le ragioni divine, nessun giudizio della ragione si presenta come sentenza definitiva. Ora, la sentenza definitiva sull'azione da compiere è il consenso all'atto. Quindi il consenso all'atto spetta alla ragione superiore: però in quanto la ragione include la volontà, come abbiamo già spiegato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Consentire al godimento di un'azione appartiene alla ragione superiore, come consentire all'azione stessa: invece consentire al godimento della riflessione spetta alla ragione inferiore, come spetta alla ragione inferiore la funzione del cogitare. Tuttavia sul compiere o non compiere tale funzione, considerata come azione distinta, dà un giudizio la ragione superiore: così pure sul godimento che l'accompagna. Ma preso come elemento ordinato a un'altra operazione, spetta alla ragione inferiore. Infatti le funzioni subordinate spettano sempre ad arti o a facoltà inferiori a quelle che hanno per oggetto il fine: ecco perché l'arte che ha per oggetto il fine viene chiamata architettonica, o principale.
2. Le azioni sono volontarie in quanto consentiamo ad esse; perciò non basta il consenso delle altre potenze, ma della volontà, da cui deriva il termine volontario; e la volontà si trova nella ragione nel modo indicato.
3. Si dice che la ragione superiore acconsente, non solo perché sempre muove ad agire secondo le ragioni eterne, ma anche perché in base alle ragioni eterne non nega il consenso.

Pars Prima Secundae Quaestio 016

Questione 16

Questione 16

L'uso

E finalmente eccoci a parlare dell'uso.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'uso sia un atto della volontà; 2. Se possa trovarsi negli animali privi di ragione; 3. Se abbia per oggetto i mezzi o anche il fine; 4. Sull'ordine dell'uso rispetto all'elezione.

ARTICOLO 1

Se l'uso sia un atto della volontà

SEMBRA che l'uso non sia un atto della volontà. Infatti:

1. Insegna S. Agostino che "usare è riferire ciò di cui si dispone al conseguimento di altre cose". Ora, stabilire la relazione di una cosa a un'altra è compito della ragione. Dunque l'uso è atto della ragione e non della volontà.
2. Il Damasceno scrive che "l'uomo si proietta verso l'operazione, e si ha l'impulso operativo; quindi usa, e si ha l'uso". Ma l'operazione spetta alle facoltà esecutive. Invece l'atto della volontà precede l'atto della facoltà esecutiva, essendo l'esecuzione l'ultima cosa. Dunque l'uso non è un atto della volontà.
3. S. Agostino scrive: "Tutto ciò che è stato fatto, è stato fatto ad uso dell'uomo: poiché la ragione concessa agli uomini usa di tutte le cose giudicando di esse". Ma giudicare delle cose create da Dio spetta alla ragione speculativa; che è del tutto separata dalla volontà, principio dell'agire umano. Dunque l'uso non è un atto della volontà.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "Usare significa mettere una cosa a disposizione della volontà".

RISPONDO: L'uso importa l'applicazione di una cosa a un'operazione: difatti l'operazione cui applichiamo una cosa non è che l'uso di questa; cavalcare, p. es., è l'uso del cavallo, e percuotere l'uso del bastone. Ora, noi applichiamo all'operazione, sia i principi interiori dell'agire, cioè le potenze stesse dell'anima e le membra del corpo, vale a dire l'intelletto all'intellezione e l'occhio alla visione; sia le cose esterne, il bastone, p. es., all'atto di percuotere. Ma è evidente che noi applichiamo all'operazione le cose esterne soltanto mediante i principi interiori, che sono, o le facoltà dell'anima, o gli abiti operativi, oppure gli organi o membra del nostro corpo. Ora, abbiamo già dimostrato che è compito della volontà muovere le potenze dell'anima ai propri atti, vale a dire applicarle all'operazione. Perciò è evidente che l'uso spetta in maniera primaria e principale alla volontà, come a primo movente; spetta alla ragione come a facoltà direttiva; e alle altre potenze come a principi esecutivi, che stanno alla volontà, da cui sono applicati all'operazione, come strumenti all'agente principale. Ora, l'azione propriamente non è attribuita allo strumento, ma all'agente principale: il costruire, p. es., viene attribuito al muratore e non ai suoi strumenti. Perciò l'uso propriamente è un atto della volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La ragione stabilisce una relazione tra le cose, ma è la volontà che tende a una data cosa in vista di un'altra. E l'uso è una relazione in questo senso.
2. Il Damasceno parla dell'uso in quanto appartiene alle potenze esecutive.
3. Lo stesso intelletto speculativo viene applicato alla funzione di apprendere, o di giudicare, dalla volontà. Perciò l'intelletto speculativo si dice che è usato, perché mosso dalla volontà, come le altre potenze.

ARTICOLO 2

Se l'uso possa trovarsi negli animali privi di ragione

SEMBRA che l'uso non manchi negli animali privi di ragione. Infatti:

1. Fruire è più nobile che usare: poiché, come scrive S. Agostino, "usiamo le cose che riferiamo ad altre, di cui vogliamo fruire". Ora, abbiamo dimostrato che negli animali bruti si trova la fruizione. Dunque a più forte ragione non possono mancare dell'uso.
2. Applicare le membra ad agire è usare le membra. Ma i semplici animali applicano le membra a certe operazioni, i piedi, p. es., a camminare, le corna a colpire. Perciò in codesti animali l'uso non manca.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "Non può usare di una cosa che l'animale dotato di ragione".

RISPONDO: Usare, si è detto, significa applicare un principio operativo all'operazione: come consentire è applicare il moto appetitivo a desiderare qualche cosa. Ora, applicare una cosa a un'altra è solo di chi è arbitro di essa: cioè soltanto di colui che sa stabilire un rapporto tra una cosa e un'altra, compito questo della ragione. Perciò soltanto l'animale ragionevole può consentire ed usare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La fruizione indica un moto diretto dell'appetito verso l'oggetto appetibile: invece l'uso indica un moto dell'appetito verso una cosa in ordine ad un'altra. Se dunque si confronta l'uso alla fruizione in rapporto all'oggetto, allora la fruizione è superiore all'uso: poiché l'oggetto direttamente appetibile è migliore di quello che è appetibile solo in ordine ad un altro. Ma se si confrontano in rapporto alla facoltà conoscitiva richiesta, si ha una superiorità da parte dell'uso: poiché spetta alla sola ragione stabilire dei rapporti tra una cosa e un'altra; invece per l'apprensione diretta bastano i sensi.
2. Gli animali mediante le loro membra compiono delle operazioni per istinto di natura: ma con questo essi non conoscono l'ordine delle membra a codeste operazioni. Perciò non si può dire propriamente che applicano le membra ad agire, e che usano le membra.

ARTICOLO 3

Se l'uso possa avere per oggetto anche l'ultimo fine

SEMBRA che l'uso possa avere per oggetto anche l'ultimo fine. Infatti:

1. S. Agostino insegna: "Chiunque fruisce usa". Ora, c'è qualcuno che fruisce dell'ultimo fine. Dunque l'ultimo fine si può usare.
2. Inoltre S. Agostino ha scritto, che "usare significa mettere una cosa a disposizione della volontà". Ma niente più dell'ultimo fine è a disposizione della volontà. Dunque l'uso può avere per oggetto l'ultimo fine.
3. Scrive S. Ilario che "l'eternità è nel Padre, la specie nell'Immagine", cioè nel Figlio, e "l'uso nel dono", cioè nello Spirito Santo. Ma lo Spirito Santo, essendo Dio, è il fine ultimo. Dunque si può avere l'uso anche del fine ultimo.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "Di Dio nessuno ha diritto di usare, ma solo di fruire".

RISPONDO: L'uso, come si è detto, importa l'applicazione di una cosa a un'altra. Ora, ciò che viene applicato ha natura di mezzo. Perciò l'uso ha sempre per oggetto i mezzi. E quindi i mezzi adatti per il fine si dicono utili; e talora l'utilità stessa viene denominata uso.

Ma bisogna riflettere che il fine ultimo può essere considerato, o in assoluto, o in relazione a un soggetto. Infatti, come abbiamo già spiegato, talora si considera fine la cosa stessa da raggiungere, talora invece il conseguimento o possesso della medesima. Per l'avaro, p. es., il fine sarà, o il denaro, o il possesso del medesimo. Ora, è evidente che in assoluto il fine ultimo è la cosa da raggiungere: infatti il possesso del denaro è un bene solo in forza della bontà del denaro. Ma in relazione all'avaro il fine ultimo è l'acquisto del denaro; infatti l'avaro non cerca il denaro che per possederlo. Parlando dunque oggettivamente e in senso proprio, si dice che un uomo, il quale ha posto il suo fine nelle ricchezze, ha la fruizione di esse: ma considerando queste in correlazione al loro possesso, si dice che ne ha l'uso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino qui parla dell'uso in senso lato, in quanto include la subordinazione del fine alla fruizione che uno cerca nel fine.
2. Il fine è posto a disposizione della volontà, perché la volontà si acquieta in esso. Cosicché l'acquietarsi della volontà nel fine, e cioè la fruizione, sotto quest'aspetto si denomina uso del fine. Ma i mezzi vengono posti a disposizione della volontà, non solo per l'uso dei medesimi, ma in ordine ad altri

oggetti, nei quali la volontà si acquieta.

3. S. Ilario prende il termine uso, per indicare l'appagamento nell'ultimo fine: se ne serve, cioè, secondo le spiegazioni date, in senso generico, come quando si dice che uno usa il fine nell'atto di conseguirlo. S. Agostino stesso dichiara che "egli dà il nome di uso alla dilezione, alla gioia e alla felicità, o beatitudine".

ARTICOLO 4

Se l'uso preceda l'elezione

SEMBRA che l'uso preceda l'elezione. Infatti:

1. Dopo l'elezione non segue che l'esecuzione. Ma l'uso, appartenendo alla volontà, precede l'esecuzione. Dunque precede anche l'elezione.
2. L'assoluto è prima del relativo. Quindi ciò che è meno relativo è prima di ciò che lo è maggiormente. Ma l'elezione implica due relazioni, cioè la relazione della cosa scelta con il fine, e le selezioni di questa con le altre cose tra cui è prescelta. L'uso invece implica la sola relazione col fine. Dunque l'uso è prima dell'elezione.
3. La volontà usa delle altre potenze in quanto le muove. Ora, la volontà muove anche se stessa, come abbiamo detto. Perciò usa di se stessa, applicando se stessa ad agire. E questo lo fa quando consente. Dunque nel consenso abbiamo l'uso. Ma il consenso precede l'elezione, come abbiamo dimostrato. Quindi la precede anche l'uso.

IN CONTRARIO: Il Damasceno scrive, che: "la volontà dopo l'elezione si proietta verso l'operazione, e quindi si ha l'uso". Perciò l'uso segue l'elezione.

RISPONDO: La volontà ha due relazioni con il suo oggetto. La prima in forza di una certa proporzione, o di un certo ordine rispetto ad esso, in quanto la cosa voluta si trova, in qualche maniera, in colui che la vuole. Tanto è vero che degli esseri, proporzionati per natura a un dato fine, si dice che appetiscono quel fine naturalmente. - Ma precontenere il fine in codesto modo è un precontenerlo imperfettamente. Ora, tutto ciò che è imperfetto tende alla perfezione. Perciò, sia l'appetito naturale che quello volontario tendono a possedere il fine realmente, e cioè a possederlo perfettamente. E questa è la seconda relazione della volontà con la cosa voluta.

Ora, sono oggetto della volontà non solo il fine ma anche i mezzi. E l'ultimo atto, appartenente alla prima relazione della volontà verso i mezzi, è l'elezione: difatti in questa si perfeziona la proporzione della volontà al punto di volere perfettamente i mezzi ordinati al fine. Invece l'uso già appartiene alla seconda relazione della volontà (verso l'oggetto), mediante la quale tende a conseguire la cosa voluta. Perciò è evidente che l'uso segue l'elezione, se però prendiamo l'uso nel senso che la volontà usa le potenze esecutive ponendole in movimento. Ma poiché la volontà muove in qualche modo anche la ragione e ne usa, si può parlare di uso tutte le volte che la ragione ordina un mezzo al fine. E in questo caso l'uso precede l'elezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La mozione della volontà che spinge all'esecuzione precede quest'ultima, mentre segue l'elezione. Quindi, poiché l'uso fa corpo con codesta mozione della volontà, sta tra l'elezione e l'esecuzione.
2. Ciò che per natura è relativo è posteriore a ciò che è assoluto. Ma la molteplicità delle relazioni non implica dipendenza. Anzi, quanto più una causa è anteriore, tanto più grande è il numero degli effetti con cui ha relazione.
3. L'elezione precede l'uso in rapporto a un medesimo oggetto. Ma niente impedisce che l'uso di una cosa preceda l'elezione di un'altra. E poiché gli atti della volontà possono riflettere su se stessi, in ciascun atto della volontà possiamo trovare e il consenso, e l'elezione, e l'uso: così da poter dire che la volontà consente di eleggere, consente di consentire, e usa di se stessa per consentire e per eleggere. E ciascuno di codesti atti, se è ordinato a ciò che precede, sarà sempre anteriore (rispetto agli altri).

Pars Prima Secundae Quaestio 017

Questione 17

Questione 17

Gli atti comandati dalla volontà

Passiamo ora a trattare degli atti comandati dalla volontà.

Sull'argomento si pongono nove quesiti: 1. Se comandare sia atto della volontà o della ragione; 2. Se possano comandare anche gli animali bruti; 3. Sui rapporti tra il comando e l'uso; 4. Se il comando e l'atto comandato siano atti diversi o un unico atto; 5. Se gli atti della volontà possano essere comandati; 6. Se possano esserlo gli atti della ragione; 7. Se gli atti dell'appetito sensitivo; 8. Se quelli dell'anima vegetativa; 9. Se gli atti delle membra esterne.

ARTICOLO 1

Se comandare sia atto della ragione o della volontà

SEMBRA che comandare non sia atto della ragione, ma della volontà. Infatti:

1. Il comando è una specie di mozione: invero Avicenna insegna che il movente può essere di quattro specie, e cioè attuante, disponente, imperante e consigliante. Ma alla volontà, come abbiamo visto, spetta la mozione di tutte le altre potenze dell'anima. Dunque comandare è un atto della volontà.
2. Come spetta ai sottoposti essere comandati, così spetta a chi è sommamente libero comandare. Ma la radice della libertà è soprattutto nella volontà. Dunque comandare è compito della volontà.
3. Al comando segue subito l'operazione. Ma all'atto della ragione non segue subito l'operare: infatti chi giudica che una cosa sia da farsi, non si applica senz'altro a compierla. Dunque comandare non è un atto della ragione, ma della volontà.

IN CONTRARIO: S. Gregorio Niseno (ossia Nemesio) e il Filosofo insegnano, che "l'appetito obbedisce alla ragione". Dunque comandare è compito della ragione.

RISPONDO: Comandare è atto della ragione, però col presupposto di un atto della volontà. Per averne l'evidenza si deve considerare che l'atto della volontà può essere preceduto da quello della ragione e viceversa; poiché gli atti della volontà e della ragione possono reciprocamente riflettere su se stessi, in quanto la ragione ragiona sul volere, e la volontà vuole il raziocinare. E poiché la virtualità dell'atto antecedente perdura nell'atto che segue, capitano degli atti di volontà, in cui rimane virtualmente qualche elemento degli atti della ragione, come abbiamo detto a proposito dell'uso e dell'elezione; e viceversa, ci sono degli atti della ragione in cui virtualmente rimane qualche elemento dell'atto della volontà.

Ora, comandare è essenzialmente un atto della ragione: infatti chi comanda ordina colui al quale comanda a compiere qualche cosa, mediante un'intimazione, o dichiarazione; e ordinare sotto forma di intimazione è proprio della ragione. Ma la ragione può intimare o dichiarare una cosa in due modi. Primo, in termini assoluti: e tale intimazione si esprime col verbo nel modo indicativo; come se a una persona si dicesse: "Questo è per te il da farsi". Altre volte invece la ragione intima una data cosa, movendo verso di essa: e tale intimazione si esprime col verbo di modo imperativo; come quando a uno si dice: "Fai questo". Ora, tra le facoltà dell'anima il primo motore nell'esercizio dell'atto è la volontà, come abbiamo spiegato. E poiché il secondo non muove che in virtù del primo, ne segue che la mozione imperativa della ragione deriva dalla volontà. Perciò rimane stabilito che comandare è un atto della ragione, col presupposto di un atto di volontà, in forza del quale la ragione muove col comando all'esercizio dell'atto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Comandare non è una mozione qualsiasi, ma è un muovere mediante un'intimazione diretta a qualcuno. E questo è proprio della ragione.
2. Radice della libertà come subietto è la volontà; ma come causa è la ragione. Infatti la volontà può liberamente indirizzarsi a cose diverse, perché la ragione è capace di concepire diversi beni. Perciò i filosofi definiscono il libero arbitrio, "un libero giudizio dovuto alla ragione", come per indicare che la ragione è la causa della libertà.
3. L'argomento dimostra che il comando è un atto della ragione non in modo esclusivo, ma in dipendenza da una mozione, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 2

Se gli animali bruti possano comandare

SEMBRA che gli animali bruti possano comandare. Infatti:

1. Secondo Avicenna, "la virtù che comanda il moto è appetitiva, e la virtù che lo esegue è nei muscoli e nei nervi". Ora, sia l'una che l'altra si trova nei semplici animali. Dunque negli animali bruti non manca il comando.
2. È essenziale al concetto di servo il sottostare al comando. Ma il corpo, al dire di Aristotele, sta all'anima come il servo al padrone. Dunque anche nei bruti, che sono composti di anima e di corpo, il corpo subisce il comando dell'anima.
3. Mediante il comando l'uomo si slancia verso l'operazione. Ma "l'impulso verso l'operazione si trova anche negli animali", come dice il Damasceno. Dunque anche negli animali si trova il comando.

IN CONTRARIO: Comandare è atto della ragione, come abbiamo detto. Ma nei bruti manca la ragione. Dunque manca il comando.

RISPONDO: Comandare non è che ordinare uno a compiere qualche cosa mediante un'intimazione. Ma ordinare è atto proprio della ragione. Quindi è impossibile che negli animali bruti, privi di ragione, vi sia in qualche modo il comando.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che la potenza appetitiva comanda il moto, in quanto muove la ragione che comanda. Ma ciò avviene soltanto nell'uomo. Invece negli animali bruti la potenza appetitiva propriamente non può comandare, a meno che il comando non si prenda in senso lato per mozione.
2. Negli animali bruti il corpo è adatto per ubbidire, ma l'anima non lo è per comandare, poiché è incapace di ordinare. Perciò in essi non vi è rapporto tra parti che comandano e parti comandate, ma solo tra parti motrici e parti mosse.
3. L'impulso verso l'operazione si trova diversamente nei semplici animali e nell'uomo. Infatti gli uomini si proiettano verso l'operazione in forza dell'ordine determinato dalla ragione: cosicché l'impulso suddetto in essi ha natura di comando. Invece negli animali bruti l'impulso verso l'operazione è determinato dall'istinto di natura: poiché il loro appetito, avuta la percezione dell'oggetto utile o nocivo, si muove naturalmente per raggiungerlo, o per fuggirlo. Perciò gli animali vengono ordinati da un altro ad agire: e non ordinano se stessi all'azione. Quindi in essi troviamo l'impulso, ma non il comando.

ARTICOLO 3

Se l'uso preceda il comando

SEMBRA che l'uso preceda il comando. Infatti:

1. Il comando, come si è detto, è un atto della ragione che presuppone un atto della volontà. Ma l'uso è un atto di volontà, come abbiamo visto. Dunque l'uso precede l'impero, o il comando.
2. Il comando è uno dei tanti mezzi ordinati al fine. Ora, l'uso ha per oggetto i mezzi. Dunque l'uso è prima del comando.
3. Ogni atto delle potenze mosse dalla volontà si chiama uso: poiché la volontà usa delle altre potenze, come abbiamo spiegato. Ma abbiamo anche visto che il comando è un atto della ragione in quanto mossa dalla volontà. Dunque il comando rientra nel genere uso. Ora, il generico è prima di ciò che è proprio. Quindi l'uso precede il comando.

IN CONTRARIO: Scrive il Damasceno che l'impulso verso l'operazione precede l'uso. Ma l'impulso verso l'operazione si ha nel comando. Dunque il comando precede l'uso.

RISPONDO: L'uso dei mezzi, in quanto si trovano (concettualmente) nella ragione che li ordina al fine, precede l'elezione, come abbiamo detto. Molto più quindi precede il comando. - Ma l'uso dei mezzi, in quanto sono soggetti alla potenza esecutiva, è posteriore al comando; poiché l'uso di chi usa è connesso con l'atto della cosa o facoltà usata; infatti uno non usa il bastone prima di operare qualche cosa col bastone. Invece il comando non è connesso

con l'atto della cosa o facoltà comandata: ma per natura è prima della sua esecuzione, e talora è prima anche nel tempo. Dunque è evidente che il comando è prima dell'uso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non tutti gli atti della volontà precedono quell'atto della ragione che è il comando; ma qualcuno lo precede, cioè l'elezione, e qualcuno lo segue, cioè l'uso. Infatti dopo la determinazione del consiglio, cioè dopo il giudizio della ragione, la volontà elegge; e dopo l'elezione la ragione comanda alla facoltà che deve compiere la cosa prescelta; e allora finalmente la volontà comincia a usare, eseguendo il comando della ragione; volontà che talora è quella di altri, quando uno comanda ad altre persone; talora è quella di chi comanda, quando uno comanda a se stesso.
2. Come gli atti precedono le potenze, così gli oggetti precedono gli atti. Ora, i mezzi sono oggetto dell'uso. Quindi, dal fatto che il comando è un mezzo si può concludere piuttosto che il comando è prima dell'uso, e non viceversa.
3. Come l'atto della volontà, che usa la ragione per comandare, precede il comando; così si può dire che l'uso della volontà è preceduto da un comando della ragione: poiché gli atti di queste potenze possono riflettere su se stessi.

ARTICOLO 4

Se il comando e l'atto comandato siano atti diversi, o un unico atto

SEMBRA che l'atto comandato non s'identifichi col comando. Infatti:

1. Atti di potenze diverse sono diversi. Ora, il comando e l'atto comandato appartengono a potenze diverse; poiché la potenza che comanda è distinta da quella comandata. Dunque l'atto comandato non s'identifica col comando.
2. Tutte le cose che possono separarsi sono distinte: infatti nessuna cosa può separarsi da se medesima. Ma talora l'atto comandato si separa dal comando: talora infatti il comando precede, senza che segua l'atto comandato. Dunque il comando è un atto distinto dall'atto comandato.
3. Le cose, che si susseguono come antecedente e conseguente, sono distinte. Ma il comando per natura precede l'atto comandato. Dunque sono distinti.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "dove una cosa è per l'altra, non ce n'è che una sola". Ora, l'atto comandato non esiste che per il comando. Dunque sono una cosa sola.

RISPONDO: Niente impedisce che certe cose siano distinte sotto un aspetto, e sotto un altro aspetto siano una realtà unica. Anzi, tutte le cose molteplici, al dire di Dionigi, in qualche modo partecipano l'unità. Qui tuttavia bisogna tener presente una differenza, e cioè che alcune cose sono molteplici in senso assoluto, e una cosa sola in senso relativo: altre invece al contrario. Qui parlare dell'uno è come parlare dell'ente. Ora, l'ente in senso assoluto (simpliciter) è la sostanza: invece l'accidente e gli enti di ragione sono enti in senso relativo (secundum quid). Quindi tutto ciò che è sostanzialmente una cosa sola, è tale assolutamente parlando, ed è molteplice in senso relativo. Così un tutto nel genere di sostanza (l'uomo, p. es.), composto delle sue parti integrali o essenziali, è una cosa unica in senso assoluto: infatti il tutto assolutamente parlando è un ente e una sostanza, mentre le parti sono enti e sostanze nel tutto. Invece cose sostanzialmente diverse, ma che costituiscono un'unità accidentale, sono diverse in senso assoluto, e una cosa sola in senso relativo: così molti uomini formano un solo popolo, e molte pietre un mucchio; vale a dire un'unità di composizione o di ordine. Così pure più individui, che formano un solo genere o una sola specie, in senso assoluto sono molteplici, e una cosa sola in senso relativo: infatti l'unità nel genere o nella specie è un'unità di ragione.

Ora, come nel campo delle cose naturali c'è un tutto composto di materia e forma, come l'uomo che è composto di anima e di corpo, il quale è un unico essere naturale, sebbene abbia una pluralità di parti; così negli atti umani l'atto di una potenza inferiore sta a quello di una potenza superiore come materia di esso, in quanto la potenza inferiore agisce in virtù di quella superiore che la muove: infatti l'atto del primo motore è l'elemento formale nell'agire dello strumento. È perciò evidente che il comando e l'atto comandato formano un unico atto umano come un tutto, che è una cosa sola, ma è molteplice per le sue parti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Se si trattasse di potenze diverse non ordinate l'una all'altra, i loro atti sarebbero distinti in senso assoluto. Ma quando una potenza è il motore dell'altra, allora i loro atti sono in qualche modo uno solo: infatti, come dice Aristotele, "identico è l'atto del principio motore e del soggetto mosso".
2. Per il fatto che il comando e l'atto comandato si possono separare, si dimostra che sono molteplici nelle loro parti. Infatti le parti di un uomo si possono separare tra loro, e tuttavia nel tutto formano un'unità.
3. Niente impedisce che tra cose che sono molteplici per le loro parti, e formano un'unità nel tutto, l'una sia prima dell'altra. L'anima, p. es., è in qualche

modo prima del corpo, e il cuore prima delle altre membra.

ARTICOLO 5

Se l'atto della volontà possa essere comandato

SEMBRA che l'atto della volontà non possa essere comandato. Infatti:

1. S. Agostino scrive: "L'anima comanda all'anima di volere, ma non fa che voglia". Ora, volere è un atto di volontà. Dunque gli atti della volontà non si comandano.
2. Può essere comandato chi può intendere il comando. Ma non spetta alla volontà intendere il comando: infatti la volontà è distinta dall'intelletto. Dunque l'atto della volontà non può essere comandato.
3. Se fosse comandato un atto della volontà, per lo stesso motivo potrebbero esserlo tutti. Ma se tutti gli atti di volontà sono comandati, è necessario procedere all'infinito: poiché un atto di volontà precede il comando della ragione, come abbiamo detto; e se codesto atto è a sua volta comandato, questo comando è preceduto da un altro atto di volontà, e così all'infinito. Ma è inammissibile che si proceda all'infinito. Dunque gli atti della volontà non si comandano.

IN CONTRARIO: Tutto ciò che è in nostro potere sottostà al nostro comando. Ora, gli atti della volontà sono quanto mai in nostro potere: tanto è vero che tutti i nostri atti, in tanto sono in nostro potere, in quanto sono volontari. Dunque gli atti della volontà sottostanno al nostro comando.

RISPONDO: Il comando, come abbiamo detto, non è altro che un atto della ragione che ordina e dispone una cosa ad agire mediante una mozione. Ora, è evidente che la ragione può disporre dell'atto della volontà: infatti come può giudicare che è bene volere una cosa, così può disporre col comando che uno la voglia. È chiaro quindi che gli atti della volontà possono essere comandati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino aggiunge che l'animo, quando perfettamente comanda a se stesso di volere, allora già vuole: ma gli capita talora di comandare e di non volere, perché non comanda perfettamente. E l'imperfezione del comandare dipende dal fatto, che la ragione viene sollecitata da più parti a comandare, o a non comandare: perciò ondeggia tra due soluzioni, senza un vero comando.
2. Come tra le membra del corpo ciascun membro non agisce solo a proprio vantaggio, ma per tutto l'organismo, l'occhio, p. es., vede per tutto il corpo; così avviene per le potenze dell'anima. Infatti l'intelletto intende non solo per sé, ma per tutte le potenze; e la volontà non vuole solo per sé, ma per tutte le potenze. Perciò l'uomo può comandare a se stesso l'atto del volere, in quanto è un essere dotato d'intelligenza e di volontà.
3. Essendo il comando un atto della ragione, possono essere comandati quegli atti che sono sottoposti alla ragione. Ora, il primo atto di volontà non dipende dall'ordine della ragione, ma dall'istinto della natura, ovvero da una causa superiore, come abbiamo già spiegato. Quindi non è necessario procedere all'infinito.

ARTICOLO 6

Se l'atto della ragione possa essere comandato

SEMBRA che l'atto della ragione non possa essere comandato. Infatti:

1. È inconcepibile che uno comandi a se stesso. Ma comandare spetta alla ragione, come abbiamo dimostrato. Dunque l'atto della ragione non si comanda.
2. Ciò che è per essenza è diverso da ciò che è per partecipazione. Ma la potenza il cui atto viene comandato, a dire di Aristotele, è ragione per partecipazione. Dunque non può essere comandato l'atto di quella potenza che è ragione per essenza.
3. Può essere comandato quell'atto che è in nostro potere. Ma conoscere e giudicare la verità, che è atto proprio della ragione, non sempre è in nostro potere. Quindi l'atto della ragione non può essere comandato.

IN CONTRARIO: Può essere compiuto col nostro comando ciò di cui siamo capaci col libero arbitrio. Ora, gli atti della ragione sono eseguiti mediante il libero arbitrio: poiché il Damasceno scrive che "col libero arbitrio l'uomo ricerca, scruta, giudica e dispone". Dunque gli atti della ragione possono essere

comandati.

RISPONDO: La ragione può disporre del proprio atto, come dispone degli atti delle altre facoltà, perché riflette su se stessa. Perciò anche i suoi atti possono essere comandati. - Ma si deve osservare che l'atto della ragione si può considerare sotto due aspetti. Primo, quanto all'esercizio dell'atto. E allora l'atto della ragione è sempre passibile di comando: come quando si ordina a qualcuno di stare attento e di usare la ragione. Secondo, quanto all'oggetto: e a questo proposito due sono gli atti della ragione. Il primo consiste nell'apprendere la verità su un dato argomento. E questo non è in nostro potere: infatti ciò avviene in virtù di una luce, o naturale, o soprannaturale. Perciò in questo l'atto della ragione non è in nostro potere, né può essere comandato. Ma c'è un secondo atto della ragione, che consiste nel dare l'assenso alle cose conosciute. E allora, se si tratta di nozioni cui l'intelletto naturalmente annuisce, come i primi principi, non è in nostro potere assentire o dissentire, ma dipende dall'ordine di natura: e quindi, propriamente parlando, tale atto non sottostà al comando. Ma ci sono delle nozioni che non convincono l'intelletto al punto di togliergli la facoltà di assentire o di dissentire, o almeno di sospendere l'assenso o il dissenso, per qualche motivo: e in questi casi l'assenso e il dissenso sono in nostro potere, e ricadono sotto il comando.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La ragione comanda a se stessa, come la volontà muove se stessa, secondo le spiegazioni date: e cioè perché sia l'una che l'altra facoltà riflettono sul proprio atto, e possono passare da un atto all'altro.
2. Data la diversità degli oggetti sottoposti all'atto della ragione, niente impedisce che la ragione possa partecipare se stessa: nella conoscenza delle conclusioni, p. es., viene partecipata la conoscenza dei principi.
3. Dalle spiegazioni date risulta evidente la soluzione alla terza difficoltà.

ARTICOLO 7

Se gli atti dell'appetito sensitivo possano essere comandati

SEMBRA che gli atti dell'appetito sensitivo non possano essere comandati. Infatti:

1. L'Apostolo scrive: "Non quel bene che voglio io faccio": e la Glossa spiega che l'uomo non vuole la concupiscenza, e tuttavia la sente. Ora, l'atto della concupiscenza è un atto dell'appetito sensitivo. Dunque gli atti dell'appetito sensitivo non sottostanno al nostro comando.
2. Come abbiamo visto nella Prima Parte, la materia corporea obbedisce soltanto a Dio nelle sue trasmutazioni di forma. Ora, gli atti dell'appetito sensitivo comportano trasmutazioni di forma nei corpi, e cioè caldo o freddo. Dunque gli atti dell'appetito sensitivo non sono sottoposti al comando dell'uomo.
3. L'oggetto che propriamente muove l'appetito sensitivo viene appreso dai sensi e dall'immaginazione. Ma non sempre è in nostro potere apprendere gli oggetti con i sensi e con l'immaginazione. Dunque gli atti dell'appetito sensitivo non sottostanno al nostro comando.

IN CONTRARIO: S. Gregorio Niseno (ovvero Nemesio) scrive, che "quanto obbedisce alla ragione si divide in concupiscibile e irascibile", facoltà appartenenti all'appetito sensitivo. Dunque l'appetito sensitivo è soggetto al comando della ragione.

RISPONDO: Un atto sottostà al nostro comando in quanto è in nostro potere, come abbiamo già detto. Perciò, per comprendere come gli atti dell'appetito sensitivo sono sottoposti al comando della ragione, bisogna considerare come sono in nostro potere. Ora, va tenuto presente che l'appetito sensitivo differisce da quello intellettuale, o volontà, per il fatto che, a differenza della volontà, è facoltà di un organo corporeo. E qualsiasi atto di una facoltà organica non dipende soltanto dalla potenza dell'anima, ma anche dalle disposizioni dell'organo: la vista, p. es., dipende dalla potenza visiva, e inoltre dalle qualità dell'occhio, da cui è agevolata o impedita. Perciò gli atti dell'appetito sensitivo non dipendono solo dalla potenza appetitiva, ma anche dalle disposizioni del corpo.

Ora, ciò che ha attinenza con le potenze dell'anima segue la conoscenza. Ed essendo quella dell'immaginativa una conoscenza particolare, è regolata dalla conoscenza universale della ragione, come una virtù attiva particolare viene regolata dalla virtù attiva universale. Perciò da questo lato l'appetito sensitivo sottostà al comando della ragione. - Ma le qualità e le disposizioni del corpo non sottostanno al comando della ragione. Quindi da questo lato il moto dell'appetito sensitivo viene impedito dal sottostare pienamente al comando della ragione.

Può anche capitare talvolta l'eccitazione improvvisa di un moto dell'appetito sensitivo, appena avuta la percezione della fantasia, o dei sensi. E allora quel moto è estraneo al comando della ragione: sebbene potesse essere impedito, se la ragione lo avesse previsto. Perciò il Filosofo insegna che la ragione presiede all'irascibile e al concupiscibile non "mediante un dominio dispotico", quale è quello del padrone sullo schiavo; ma "mediante un dominio politico o regale", quale è quello su uomini liberi, che non sottostanno pienamente al comando.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il fatto che l'uomo sente la concupiscenza, che pure non vorrebbe, dipende dalle disposizioni del corpo, che impediscono all'appetito sensitivo di seguire totalmente il comando della ragione. Difatti l'Apostolo aggiunge: "Vedo un'altra legge nelle mie membra che fa guerra alla legge della mia mente". - Ciò avviene pure, come abbiamo spiegato, per i moti improvvisi della concupiscenza.

2. Due sono i rapporti di una qualità fisica con l'appetito sensitivo. Primo, detta qualità può essere antecedente: in quanto uno è disposto fisicamente a questa o a quell'altra passione. Secondo, conseguente: se uno, p. es., si riscalda per l'ira. Perciò, la qualità antecedente non sottostà al comando della ragione: perché dipende, o dalla natura, o da una mozione precedente, che non può subito cessare. Ma una qualità conseguente segue il comando della ragione: poiché segue il moto del cuore, che varia secondo i diversi atti dell'appetito sensitivo.

3. Non è in nostro potere apprendere qualche cosa con i sensi nell'assenza dell'oggetto, poiché per la percezione dei sensi si richiede l'oggetto sensibile esterno; la cui presenza non sempre è in nostro potere. Con tale presenza l'uomo può usare i sensi quando vuole, purché non trovi ostacoli da parte dell'organo. - Ma la percezione della fantasia è subordinata alla ragione, secondo la forza, o la debolezza, della potenza immaginativa. Infatti che l'uomo non possa immaginare le cose che la ragione considera, dipende, o dal fatto che sono cose non immaginabili, come gli esseri incorporei, oppure dalla debolezza della potenza immaginativa, connessa con una indisposizione organica.

ARTICOLO 8

Se gli atti dell'anima vegetativa possano essere comandati

SEMBRA che gli atti dell'anima vegetativa siano soggetti al comando della ragione. Infatti:

1. Le potenze sensitive sono più nobili delle potenze dell'anima vegetativa. Ma le potenze dell'anima sensitiva sono soggette al comando della ragione. Molto più quindi lo saranno quelle dell'anima vegetativa.

2. L'uomo viene chiamato un "microcosmo", per il fatto che l'anima sta al corpo, come Dio sta al mondo. Ora, Dio, con la sua presenza fa in modo che tutte le cose esistenti nel mondo obbediscano al suo comando. Dunque tutte le cose esistenti nell'uomo obbediscono al comando della ragione, comprese le potenze dell'anima vegetativa.

3. La lode e il biasimo riguardano i soli atti soggetti al comando della ragione. Ma gli atti della nutrizione e della generazione sono passibili di lode e di biasimo, di virtù e di vizio: come è evidente nel caso della gola e della lussuria e delle opposte virtù. Dunque gli atti di codeste potenze sono soggetti al comando della ragione.

IN CONTRARIO: S. Gregorio Nisseno (ovvero Nemesio) afferma, che "le facoltà nutritiva e generativa non sono docili alla ragione".

RISPONDO: Ci sono degli atti che derivano dall'appetito sensitivo, e altri che derivano dall'appetito animale, o da quello intellettuale: infatti ogni agente ha a suo modo l'appetito del fine. Ora, l'appetito naturale non dipende, come quello animale e quello intellettuale, da una conoscenza. D'altra parte la ragione comanda come facoltà conoscitiva. Perciò possono essere comandati dalla ragione gli atti che derivano dall'appetito intellettuale, o da quello animale; ma non quelli che derivano dall'appetito naturale. Tali sono gli atti dell'anima vegetativa: cosicché S. Gregorio Nisseno (ossia Nemesio) può scrivere, che "è chiamato naturale il principio generativo e nutritivo". Perciò gli atti dell'anima vegetativa non sottostanno al comando della ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quanto più un atto è naturale, tanto più è nobile, e tanto più è soggetto al comando della ragione. Quindi il fatto stesso, che le potenze dell'anima vegetativa non obbediscono alla ragione, dimostra che codeste potenze sono le più basse.

2. La similitudine è da prendersi da un certo punto di vista: e cioè dal fatto che l'anima muove il corpo, come Dio muove il mondo. Ma non vale in tutto e per tutto: infatti l'anima non ha creato il corpo dal nulla, come Dio ha fatto col mondo; il quale perciò sottostà pienamente al suo comando.

3. La virtù e il vizio, la lode e il biasimo non sono dovuti agli atti delle potenze nutritiva e generativa, che sono la digestione e la formazione del corpo umano; ma agli atti della parte sensitiva ordinati alla generazione o alla nutrizione; e cioè al desiderio dei piaceri gastronomici o sessuali, e all'uso lecito o illecito di essi.

ARTICOLO 9

Se gli atti delle membra esterne possano essere comandati

SEMBRA che le membra del corpo non obbediscano alla ragione nei loro atti. Infatti:

1. È evidente che sono più lontane dalla ragione le membra del corpo, che le potenze dell'anima vegetativa. Eppure queste ultime, come abbiamo dimostrato, non obbediscono alla ragione. Dunque molto meno obbediscono le membra del corpo.

2. Il cuore è il principio del moto nell'animale. Ma il moto del cuore non sottostà al comando della ragione: infatti S. Gregorio Nisseno (ovvero Nemesio) afferma che "il principio della pulsazione non è docile alla ragione". Perciò il moto delle membra del corpo non sottostà al comando della ragione.

3. S. Agostino scrive, che "il moto degli organi genitali è talora importuno, perché uno non lo vuole: talora invece viene a mancare a chi lo vorrebbe, e mentre nell'animo ferve la concupiscenza, il corpo rimane inerte". Dunque il moto delle membra non obbedisce alla ragione.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "L'uomo comanda alla mano di muoversi, ed è tanta la facilità, che appena si riesce a distinguere il comando dall'esecuzione".

RISPONDO: Le membra del corpo sono organi delle potenze dell'anima. Perciò come si comportano le potenze, così si comportano le membra nell'obbedire alla ragione. E poiché al comando della ragione sottostanno le potenze sensitive e non le potenze naturali, o fisiologiche; tutti i moti delle membra dovuti alle potenze sensitive obbediscono al comando della ragione; invece i moti delle membra che accompagnano le potenze naturali o fisiologiche non sottostanno a codesto comando.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le membra esterne non muovono se stesse, ma sono mosse dalle potenze dell'anima; alcune delle quali sono più prossime alla ragione delle potenze dell'anima vegetativa.

2. Nel campo dell'intelletto e della volontà troviamo un principio che è primo secondo natura, e dal quale derivano tutte le altre cose: così dalla conoscenza dei primi principi, conoscibili per natura, deriva la conoscenza delle conclusioni; e dalla volizione del fine, desiderato per natura, deriva la scelta dei mezzi. Alla stessa maniera nel moto del cuore ha il suo principio ogni moto del corpo. Perciò il moto del cuore è nell'ordine della natura e non della volontà: infatti accompagna come un accidente proprio la vita, che è data dall'unione dell'anima col corpo. È simile cioè al moto dei corpi gravi o lievi, che accompagna la forma sostanziale di essi: per cui il Filosofo può scrivere che sono mossi dalla loro generazione. Ecco perché S. Gregorio di Nissa (ovvero Nemesio) dice, che né il principio generativo e nutritivo, né il principio delle pulsazioni, principio di vita, è sottoposto alla ragione. E chiama principio delle pulsazioni il moto del cuore, manifestato appunto dalle vene pulsatili.

3. S. Agostino spiega che il moto degli organi genitali non obbedisce alla ragione come pena del peccato: in modo cioè che l'anima viene a subire la pena della sua disobbedienza a Dio, specialmente in quelle membra che servono a trasmettere ai posterì il peccato originale.

Ma poiché per il peccato di Adamo, come spiegheremo in seguito, la natura è stata lasciata a se stessa, sottratti i doni soprannaturali concessi all'uomo da Dio, bisogna pur ricercare la ragione naturale della mancata sottomissione alla ragione proprio in codeste membra. Aristotele ne dà la ragione affermando che "i moti del cuore e del pene non sono volontari"; poiché, sebbene codeste membra si alterino in seguito a determinati atti conoscitivi, in quanto cioè l'intelletto e la fantasia presentano oggetti da cui derivano le passioni che provocano i suddetti moti; tuttavia esse non si muovono al comando della ragione o dell'intelletto, poiché il loro moto richiede un'alterazione naturale o fisiologica, cioè il passaggio dal freddo al caldo, la quale non sottostà al comando della ragione. E ciò avviene in modo speciale in questi due organi, poiché sia l'uno che l'altro sono come animali distinti, in quanto sono principi di vita, e il principio è virtualmente già il tutto. Infatti il cuore è il principio dei sensi: e dal membro virile esce la virtù seminale, che virtualmente è l'animale intero. Perciò i due organi hanno i loro moti dalla natura: poiché i principi, si è detto, devono essere d'ordine naturale.

Pars Prima Secundae Quaestio 018

Questione 18

Questione 18

Bontà e malizia degli atti umani in generale

Passiamo ora a considerare la bontà e la malizia degli atti umani. Prima di tutto c'è da esaminare in che modo l'azione umana sia buona o cattiva; e in secondo luogo le conseguenze della bontà o malizia degli atti, cioè il merito e il demerito, il peccato e la colpa.

Sul primo tema si presentano tre considerazioni: la prima circa la bontà e la malizia degli atti umani in generale; la seconda circa la bontà e la malizia degli atti interni; la terza circa la bontà e la malizia di quelli esterni.

Sul primo argomento si pongono undici quesiti: 1. Se tutte le azioni siano buone, o ce ne siano delle cattive; 2. Se l'azione umana sia buona o cattiva per il suo oggetto; 3. Se ciò derivi dalle circostanze; 4. Se dipenda dal fine; 5. Se l'azione umana sia costituita nella sua specie dall'essere buona o cattiva; 6. Se l'atto derivi la bontà o la malizia specifica dal fine; 7. Se la specie desunta dal fine sia contenuta, come nel proprio genere, nella specie desunta dall'oggetto o viceversa; 8. Se possano esserci atti specificamente indifferenti; 9. Se possano esserci in concreto atti indifferenti; 10. Se una circostanza possa rendere l'atto morale specificamente buono o cattivo; 11. Se ogni circostanza, che ne accresce la bontà o la malizia, conferisce all'atto morale una bontà o malizia specifica.

ARTICOLO 1

Se tutte le azioni umane siano buone o ce ne siano delle cattive

SEMBRA che ogni azione umana sia buona e nessuna cattiva. Infatti:

1. Dionigi insegna che il male non agisce che in virtù del bene. Ma in virtù del bene non si compie il male. Dunque nessuna azione è cattiva.
2. Niente agisce, se non in quanto è atto. Ora, nessuna cosa è cattiva in quanto è in atto, ma solo in quanto la sua potenza è priva del suo atto: poiché in quanto la potenza viene perfezionata dall'atto è un bene, direbbe Aristotele. Dunque nessuna cosa agisce in quanto è cattiva, ma solo in quanto buona. E quindi non si danno altro che azioni buone.
3. Il male non può essere che una causa per accidens, come Dionigi dimostra. Ma ogni azione ha un effetto per se. Dunque nessuna azione è cattiva, ma sono tutte buone.

IN CONTRARIO: Il Signore afferma: "Chiunque agisce male, odia la luce". Dunque ci sono azioni umane cattive.

RISPONDO: Si deve attribuire il bene o il male ai nostri atti, come si attribuisce alle cose: poiché ogni cosa produce azioni conformi alle proprie qualità. Ora, in natura ogni cosa tanto possiede di bontà, quanto possiede di entità; poiché il bene e l'ente si equivalgono, come abbiamo visto nella Prima Parte. Ma Dio solo ha tutta la pienezza dell'essere nell'unità e nella semplicità: invece le altre cose hanno quella pienezza di essere che è ad esse proporzionata, in una pluralità di elementi. Perciò si verifica che alcune di esse possiedono l'essere, ma che sotto certi aspetti mancano della pienezza dell'essere loro dovuto. Alla completezza, p. es., dell'essere umano si richiede un composto di anima e di corpo, con tutte le potenze e gli organi della conoscenza e del moto: quindi, se a un uomo manca qualcuno di questi elementi, gli viene a mancare la pienezza del proprio essere. Perciò tanta è la sua bontà, quanto il suo essere: e nella misura che si riduce la pienezza dell'essere, viene a mancare di bontà, e abbiamo il male: così un cieco ha il bene della vita, mentre la mancanza della vista costituisce il suo male. Se invece non avesse niente di entità o di bontà, non si potrebbe parlare né di bene, né di male. Ma poiché proprio la pienezza dell'essere costituisce l'essenza del bene, se una cosa manca di un elemento, non si potrà denominare buona in senso assoluto, ma solo sotto un certo aspetto, in quanto è un ente, secondo le spiegazioni date nella Prima Parte.

Bisogna perciò concludere che ogni azione tanto ha di bontà, quanto possiede di entità: e quanto all'azione umana, manca di pienezza entitativa, per difetto di misura secondo ragione, o di luogo debito, oppure di altre cose del genere, tanto le manca di bontà, e si dice cattiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il male agisce in virtù di un bene incompleto. Se infatti non ci fosse un minimo di bene, non si avrebbe un ente, e non potrebbe esserci un'azione. Perciò anche l'azione così prodotta è un bene incompleto, che è bene sotto un certo aspetto (secundum quid), mentre è un male assolutamente parlando.

2. Niente impedisce che sotto un dato aspetto una cosa sia in atto, così da poter agire; e sotto un altro aspetto sia priva di attualità, così da determinare un'azione minorata. Il cieco, p. es., possiede in atto la capacità di camminare: mancando però della vista, che serve a dirigersi nel cammino, soffre una minorazione nel camminare, e cammina incespicando.

3. L'azione cattiva può avere un effetto per se, solo per quanto possiede di bontà o di entità. L'adulterio, p. es., è causa della generazione umana, in quanto unione di un uomo con una donna, non in quanto è un atto privo di ragionevolezza.

ARTICOLO 2

Se le azioni umane derivino la bontà o la malizia dal loro oggetto

SEMBRA che le azioni non derivino la bontà o la malizia dal loro oggetto. Infatti:

1. Oggetto dell'azione sono le cose. Ora, come insegna S. Agostino, "il male non è nelle cose, ma nell'uso di chi pecca". Dunque le azioni umane non devono all'oggetto la loro bontà o la loro malizia.

2. L'oggetto è come la materia rispetto all'operazione. Ora, la bontà di una cosa non proviene dalla materia, ma piuttosto dalla forma, che è un atto. Dunque il bene e il male non derivano alle nostre azioni dall'oggetto.

3. L'oggetto della potenza attiva sta all'azione, come un effetto sta alla causa. Ma la bontà di una cosa non dipende dall'effetto; semmai è vero il contrario. Dunque le azioni umane non devono la bontà o la malizia al loro oggetto.

IN CONTRARIO: Il Profeta Osea afferma: "Diventarono abominevoli, come le cose che amarono". Ora, l'uomo diventa abominevole dinanzi a Dio per la cattiveria delle sue opere. Dunque la malizia dell'operare dipende dalla cattiveria dell'oggetto che uno ama. Lo stesso si dica della bontà delle sue azioni.

RISPONDO: Come abbiamo chiarito, il bene e il male dell'agire, come delle altre cose, si desume dalla pienezza o dalla incompletezza nell'essere. Ora, il primo elemento che contribuisce alla pienezza dell'essere è quello che dà a una cosa la sua specie. E come un essere corporeo riceve la specie dalla sua forma, così l'azione riceve la specie dall'oggetto; come il moto lo riceve dal termine. Perciò, come la bontà prima di un essere fisico si desume dalla forma, che gli dona la specie, così la prima bontà dell'atto morale si desume dall'oggetto corrispettivo; tanto è vero che alcuni ne parlano come di un bene che è tale per il suo genere; così è, p. es., usare i propri averi. E come il primo male per un essere corporeo è il mancato raggiungimento della propria forma specifica, il fatto, p. es., che non è generato un uomo, ma un mostro; così il primo male per le azioni morali è quello che deriva dall'oggetto, dalla roba degli altri, p. es. E allora si parla del male che è tale per il suo genere, prendendo il genere per la specie, come quando chiamiamo genere umano tutta la specie umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene le cose esterne in se stesse siano buone, tuttavia non sempre hanno la debita proporzione a questo o a quell'atto. E in quanto sono considerate come oggetto di tali atti, non sono buone.

2. L'oggetto non è la materia con la quale si compie un atto, bensì la materia intorno alla quale si agisce: esso perciò si presenta piuttosto come una forma, poiché dà la specie.

3. Non sempre l'oggetto dell'azione umana è oggetto di una potenza attiva. Infatti la potenza appetitiva in qualche modo è passiva, poiché è mossa dall'oggetto appetibile: e tuttavia è il principio degli atti umani. - Del resto neppure l'oggetto delle potenze passive si presenta sempre come effetto, ma solo quando ha già subito una trasmutazione: così gli alimenti assimilati sono un effetto della potenza nutritiva, ma gli alimenti assimilabili stanno alla potenza nutritiva come materia su cui essa opera. Ma dal fatto che l'oggetto è in qualche maniera effetto della potenza attiva, segue che è termine dell'agire di essa, e che quindi dà la forma e la specie all'azione: infatti il moto riceve la specie dal suo termine. - Inoltre, sebbene la bontà dell'azione non sia causata dalla bontà dell'effetto, tuttavia si dice che è buona, perché capace di produrre un effetto buono. Perciò la stessa proporzione dell'azione all'effetto è il costitutivo della sua bontà.

ARTICOLO 3

Se le azioni umane siano buone o cattive per le circostanze

SEMBRA che le azioni non siano buone o cattive per le circostanze. Infatti:

1. Le circostanze circondano l'atto quali dati esteriori, come abbiamo spiegato in precedenza. Ora, a dire di Aristotele, "il bene e il male sono nelle cose

stesse". Dunque gli atti non sono buoni o cattivi per le circostanze.

2. La bontà o la malizia dell'atto viene considerata specialmente nell'etica. Ma le circostanze, essendo accidenti degli atti, sono estranee alla considerazione delle scienze; perché, come dice Aristotele: "nessun'arte considera ciò che è per accidens". Dunque la bontà o la malizia di un'azione non dipende dalle circostanze.

3. Ciò che appartiene a una cosa in forza della sua natura, non le viene attribuito per un accidente. Ora, il bene o il male appartiene a un'azione in forza della natura di essa; poiché, come abbiamo detto, gli atti nel loro genere possono essere buoni o cattivi. Dunque un'azione non sarà buona o cattiva per le circostanze.

IN CONTRARIO: Il Filosofo scrive, che il virtuoso opera "come si deve, quando si deve, e secondo le altre circostanze". Dunque il vizioso, al contrario, opera secondo i diversi vizi, quando non si deve, dove non si deve, e così via per le altre circostanze. Perciò le azioni umane sono buone o cattive per le circostanze.

RISPONDO: Gli esseri corporei non devono tutta la pienezza della loro perfezione alla forma sostanziale, che determina la specie; ma molto si deve agli accidenti che sopravvengono; l'uomo, p. es., molto deve alla figura, al colore, e ad altre cose del genere: e se qualcuna di esse manca nella debita proporzione, abbiamo il male. Lo stesso avviene nell'azione. Infatti la pienezza della sua bontà non consiste tutta nella sua specie, ma vi aggiungono qualche cosa gli elementi accidentali che possono capitare. E tali sono le debite circostanze. Perciò, se manca un elemento richiesto per determinare le debite circostanze, l'azione sarà cattiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le circostanze sono esterne all'atto, poiché non appartengono all'essenza di esso; tuttavia si trovano nell'atto medesimo come suoi accidenti. Allo stesso modo gli accidenti delle sostanze corporee sono estranei all'essenza di esse.

2. Non tutti gli accidenti si trovano per accidens nel loro soggetto, ma ci sono degli accidenti propri, che ogni scienza deve prendere in esame. E in questo modo vengono considerate le circostanze degli atti nell'etica.

3. Il bene coincide con l'ente: e poiché l'ente si predica delle sostanze e degli accidenti, anche il bene può essere attribuito a una cosa, sia secondo il suo essere sostanziale, sia secondo il suo essere accidentale, tanto nel campo della natura, che nel campo delle azioni umane.

ARTICOLO 4

Se le azioni umane siano buone o cattive per il fine

SEMBRA che il bene e il male negli atti umani non dipenda dal fine. Infatti:

1. Dionigi afferma che "nessuno opera in vista del male". Se dunque dovesse derivare dal fine l'operazione buona o cattiva, nessun atto sarebbe cattivo. Il che evidentemente è falso.

2. La bontà dell'atto è qualche cosa di esistente in esso. Invece il fine è una cosa estrinseca. Dunque le azioni non si dicono buone o cattive secondo il fine di esse.

3. Un'azione buona può essere ordinata a un fine cattivo, come quando uno dà l'elemosina per vanagloria: e al contrario un'azione cattiva può essere ordinata a un fine buono, come quando uno ruba per soccorrere i poveri. Dunque l'azione non è buona o cattiva per il fine.

IN CONTRARIO: Scrive Boezio che "la cosa, il cui fine è buono, è buona anch'essa; e quella, il cui fine è cattivo, è anch'essa cattiva".

RISPONDO: Le cose stanno alla bontà come stanno all'essere. Infatti ci sono delle cose il cui essere non dipende da altri: e in esse basta considerare direttamente il loro essere. Ce ne sono invece di quelle il cui essere dipende da altri: e allora bisogna metterlo in rapporto con la causa da cui dipende. E come l'essere di una cosa dipende dalla causa agente e dalla forma, così la sua bontà dipende dal fine. Tanto è vero che la bontà delle Persone divine, la quale non dipende da altri, non ha alcun rapporto col fine. Ma le azioni umane e tutte le altre cose, la cui bontà dipende da altri, desumono la loro bontà, oltre quella intrinseca esistente in essi, dal fine a cui tendono.

Quindi si possono considerare quattro tipi di bontà nell'azione umana. La prima è una bontà generica, cioè dell'azione come tale: poiché l'agire, come abbiamo detto, quanto ha di atto e di entità, tanto ha di bontà. La seconda specifica: che dipende dall'oggetto proporzionato. La terza deriva dalle circostanze, come se fossero degli accidenti. La quarta poi è in dipendenza dal fine, cioè quasi in rapporto alla causa della bontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il bene che uno ha di mira nell'operare non sempre è un bene vero, ma quando vero, e quando apparente. E, in base a quest'ultimo, un'azione cattiva può dipendere dal fine.
2. Sebbene il fine sia una cosa estrinseca, tuttavia la debita proporzione al fine, come la relazione con esso, è inerente all'azione.
3. Niente impedisce che un atto possa avere una delle bontà enumerate, e mancare delle altre. E così può capitare che un'azione, buona nella sua specie, o per le circostanze, sia ordinata a un fine cattivo, e viceversa. Però l'azione non è buona in modo assoluto, se non vi concorrono tutti i tipi di bontà: poiché, come insegna Dionigi, "qualsiasi difetto particolare causa il male, mentre il bene risulta dall'integrità delle sue cause".

ARTICOLO 5

Se un'azione umana sia costituita nella sua specie dalla sua bontà o malizia

SEMBRA che gli atti morali non differiscano nella specie perché buoni o cattivi. Infatti:

1. S'è già detto che il bene e il male si trovano negli atti come si trovano nelle cose. Ma nelle cose il bene e il male non hanno una differenza specifica: infatti l'uomo buono e quello cattivo sono dell'identica specie. Dunque il bene e il male non costituiscono specie distinte neppure negli atti.
2. Il male, essendo una privazione, è un non ente. Ma un non ente non può essere una differenza, come insegna il Filosofo. E poiché la differenza costituisce la specie, è evidente che un atto non viene a inserirsi in una specie, per il fatto che è cattivo. E quindi il bene e il male non determinano una differenza specifica tra gli atti umani.
3. Atti specificamente diversi devono avere effetti diversi. Ora, da atti buoni e da atti cattivi è possibile avere il medesimo effetto specifico: un uomo, p. es., può essere generato da un adulterio, o da un atto coniugale. Dunque un atto buono non differisce specificamente da un atto cattivo.
4. Come abbiamo visto, talora la bontà o la malizia di un atto dipende dalle circostanze. Ma la circostanza, essendo un accidente, non può determinare la specie dell'atto. Dunque gli atti umani non differiscono nella specie per la loro bontà o malizia.

IN CONTRARIO: Secondo il Filosofo, "abiti simili rendono simili gli atti". Ora, un abito buono differisce specificamente da un abito cattivo, la liberalità, p. es., dalla prodigalità. Dunque anche l'atto buono differisce specificamente da un atto cattivo.

RISPONDO: Ogni atto riceve la specie dal suo oggetto, come abbiamo spiegato. È quindi necessario che una differenza di oggetti produca diversità specifica negli atti. Ma bisogna considerare che certe differenze di oggetto producono differenze specifiche negli atti, in quanto si riferiscono a un determinato principio attivo, mentre ciò non si verifica in rapporto a un altro principio attivo. E questo perché ciò che è per accidens non può costituire la specie, ma solo ciò che è per se: ora, una differenza di oggetto può essere per se in rapporto a un determinato principio attivo, e per accidens in rapporto a un altro; conoscere, p. es., il colore e il suono costituisce una differenza per se in rapporto ai sensi, non così in rapporto all'intelletto.

Ora, gli atti umani si denominano buoni o cattivi in rapporto alla ragione; poiché, come insegna Dionigi, il bene umano consiste "nell'essere conforme alla ragione", e il male nell'essere "contrario alla ragione". Infatti per ogni cosa è bene ciò che le si addice secondo la sua forma; e male quello che è in contrasto con essa. Perciò è evidente che la differenza tra oggetto buono e oggetto cattivo ha un rapporto essenziale con la ragione, perché si considera l'oggetto in quanto concorda o non concorda con essa. Ora, certi atti sono denominati umani, o morali, in quanto dipendono dalla ragione. Quindi è evidente che il bene e il male distinguono specificamente le azioni morali: infatti le differenze per se producono differenze specifiche.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Anche nelle cose create il bene e il male, e cioè l'essere secondo natura o contro natura, diversificano la specie naturale: infatti un corpo morto e un corpo vivo non sono della medesima specie. Allo stesso modo il bene, in quanto conforme alla ragione, e il male, in quanto ad essa contrario, diversificano la specie morale.
2. Il male importa una privazione non assoluta, ma relativa a una qualche potenza. Infatti si dice che un atto è cattivo nella sua specie, non perché privo di qualsiasi oggetto, ma perché ha un oggetto contrario alla ragione, come prendere la roba altrui. Perciò l'oggetto, per quello che ha di positivo, può costituire la specie dell'atto disonesto.
3. L'atto coniugale e l'adulterio in rapporto alla ragione differiscono nella specie, ed hanno effetti specificamente differenti: poiché l'uno merita la lode e il premio, l'altro il biasimo e la punizione. Invece non differiscono nella specie in rapporto alla potenza generativa. E sotto questo aspetto hanno un unico

effetto specifico.

4. Le circostanze possono valere come differenze essenziali dell'oggetto, in quanto sono considerate dalla ragione; e allora possono determinare la specie dell'atto morale. E ciò necessariamente avviene tutte le volte che una circostanza cambia un atto buono in atto cattivo: poiché una circostanza non potrebbe determinare questo fatto, se non perché la cosa ripugna alla ragione.

ARTICOLO 6

Se l'atto derivi la sua bontà o la sua malizia specifica dal fine

SEMBRA che la bontà o la malizia del fine non determini una differenza specifica negli atti. Infatti:

1. Gli atti ricevono la specie dall'oggetto. Ma il fine è estraneo all'oggetto come tale. Dunque il bene, o il male, derivante dal fine non implica diversità di specie negli atti.
2. Abbiamo già detto che quanto è accidentale non costituisce la specie. Ora, è accidentale per un atto essere ordinato a qualche fine; come nel caso di chi dà l'elemosina per vanagloria. Dunque gli atti non si distinguono nella specie in forza del bene o del male derivante dal fine.
3. Atti specificamente diversi possono essere ordinati a un unico fine: alla vanagloria, p. es., si possono ordinare atti di virtù e di vizi diversi. Dunque il bene e il male dovuti al fine non possono determinare una diversità specifica negli atti.

IN CONTRARIO: Abbiamo già dimostrato che gli atti umani ricevono la specie dal fine. Dunque il bene e il male determinati dal fine distinguono specificamente gli atti.

RISPONDO: Certe azioni si dicono umane perché volontarie, come abbiamo spiegato in precedenza. Ora, in un'azione volontaria si possono distinguere due atti, e cioè l'atto interiore della volontà, e l'atto esterno: e sia l'uno che l'altro hanno il loro oggetto. Ebbene, il fine propriamente è l'oggetto dell'atto interiore della volontà: l'oggetto invece è ciò che interessa l'azione esterna. Come, dunque, l'atto esterno riceve la specie dall'oggetto su cui opera; l'atto interno della volontà la riceve dal fine, che ne costituisce l'oggetto.

Ora, ciò che interessa la volontà sta a ciò che interessa l'atto esterno come l'elemento formale: perché la volontà si serve delle membra per agire come di strumenti; e gli atti esterni hanno un aspetto morale solo perché volontari. Perciò la specie dell'atto umano viene determinata formalmente in base al fine, e materialmente in base all'oggetto esterno. Difatti il Filosofo scrive che "colui il quale ruba per commettere un adulterio, propriamente parlando, è più adultero che ladro".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Anche il fine, secondo le spiegazioni date, si presenta come oggetto.
2. Sebbene venir ordinato a un determinato fine sia cosa accidentale per l'atto esterno, tuttavia non è accidentale per l'atto interno della volontà, il quale sta all'atto esterno come l'elemento formale sta a quello materiale.
3. Quando molti atti di specie differenti vengono ordinati a un unico fine, si ha una diversità di specie negli atti esterni; ma unità di specie nell'atto interiore.

ARTICOLO 7

Se la specie data dal fine sia contenuta, come nel suo genere, nella specie data dall'oggetto, o viceversa

SEMBRA che la specie morale data dal fine sia contenuta, come nel proprio genere, nella specie morale data dall'oggetto: nel caso di colui che ruba, p. es., per fare l'elemosina. Infatti:

1. L'atto riceve la specie dall'oggetto, come abbiamo visto. Ma è impossibile che una cosa sia contenuta in una seconda specie, che non è inclusa nella propria specie: perché la medesima non può trovarsi in più specie non subalterne. Dunque la specie desunta dal fine ricade sotto la specie desunta dall'oggetto.
2. L'ultima differenza costituisce sempre la specie specialissima. Ora, la differenza derivante dal fine è posteriore a quella desunta dall'oggetto: poiché il

fine corrisponde al concetto di ultimo. Dunque la specie desunta dal fine rientra sotto la specie desunta dall'oggetto, come specie specialissima.

3. Più una differenza è formale, più è speciale; poiché la differenza sta al genere, come la forma sta alla materia. Ma la specie desunta dal fine è più formale di quella desunta dall'oggetto, come abbiamo detto. Dunque la specie data dal fine è contenuta nella specie data dall'oggetto, come la specie specialissima nel genere subalterno.

IN CONTRARIO: A ciascun genere corrispondono determinate differenze. Ora, un atto della medesima specie desunta dall'oggetto può essere ordinato a innumerevoli fini: un furto, p. es., può avere infiniti scopi, buoni o cattivi. Dunque la specie desunta dal fine non è compresa nella specie desunta dall'oggetto, come in un genere.

RISPONDO: L'oggetto di un atto esterno può avere due rapporti col fine inteso dal volere: primo, quale mezzo ad esso ordinato per se, come il combattere bene è ordinato alla vittoria; secondo, (quale mezzo ad esso ordinato) per accidens, come prendere la roba altrui per fare l'elemosina. Ora, è necessario, a dire del Filosofo, che le differenze le quali suddividono un genere, e che costituiscono la specie di esso, lo suddividano per se. Se la suddivisione è per accidens non è una buona divisione; come se uno dicesse: "Gli animali sono ragionevoli e irragionevoli; e gli animali irragionevoli alati e non alati"; infatti avere le ali e non averle non è una determinazione dell'essere irragionevole. Invece bisogna dividere così: "Tra gli animali gli uni hanno i piedi, gli altri non ne hanno; e tra quelli che hanno i piedi alcuni ne hanno due, altri quattro"; queste ultime suddivisioni determinano per se essenzialmente la differenza antecedente.

Per questo, quando l'oggetto non è ordinato per se al fine, la differenza specifica dovuta all'oggetto non determina quella dovuta al fine, e neppure viceversa. Perciò l'una specie non include l'altra: ma in questo caso l'atto morale si trova in due specie quasi disperate. E quindi diciamo che colui il quale ruba per commettere adulterio, assomma due malizie in un solo atto. - Se invece l'oggetto è ordinato per se al fine, allora una differenza determina direttamente l'altra. Perciò una specie viene inclusa nell'altra.

Rimane ora da vedere quale include e quale viene inclusa. Per chiarire la cosa bisogna considerare: primo, che una differenza è tanto più specifica, quanto è più particolare la forma da cui dipende. Secondo, che quanto più una causa è estesa, tanto è più estesa la forma da essa desunta. Terzo, che quanto più il fine è remoto, tanto più corrisponde a un agente dall'influsso più universale: la vittoria, p. es., che è l'ultimo fine di un esercito, è il fine inteso dal comandante supremo; mentre la manovra di questa e di quell'altra schiera è il fine inteso da un comandante subalterno. - Da ciò segue che la differenza specifica desunta dal fine è più generale; mentre la differenza, desunta dall'oggetto ordinato per se a codesto fine, è specifica in rapporto ad esso. Infatti la volontà, che ha per oggetto suo proprio il fine, è la causa movente universale rispetto a tutte le potenze dell'anima, i cui oggetti propri sono oggetto degli atti particolari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In forza della sua natura una cosa non può essere in due specie che non siano tra loro subordinate. Ma in forza delle contingenze che possono capitare, una cosa può essere inclusa in specie diverse. Questo frutto, p. es., per il colore è nella specie delle cose bianche; per l'odore sotto la specie di quelle profumate. Allo stesso modo, un atto che per la sua natura è fisicamente in una determinata specie, per le condizioni morali che possono capitare, può riferirsi a una seconda specie, come abbiamo spiegato.

2. Il fine è l'ultimo nell'esecuzione, ma è primo nell'intenzione della ragione, in base alla quale si desumono le specie degli atti morali.

3. La differenza sta al genere come la forma sta alla materia, in quanto lo rende attuale. Ma a sua volta il genere viene considerato più formale della specie, in quanto è più assoluto e meno contratto. Difatti gli elementi della definizione si riportano al genere della causa formale, come insegna Aristotele. E sotto questo aspetto il genere è causa formale della specie. E tanto sarà più formale, quanto sarà più universale.

ARTICOLO 8

Se possa esserci un atto specificamente indifferente

SEMBRA che non ci possa essere un atto specificamente indifferente. Infatti:

1. Come scrive S. Agostino, il male "è privazione di bene". Ora, privazione e possesso, al dire del Filosofo, sono due opposti senza termini intermedi. Dunque non c'è un atto specificamente indifferente, che stia di mezzo tra il bene e il male.

2. Gli atti umani ricevono la specie dal fine o dall'oggetto, come abbiamo visto. Ora, l'oggetto e il fine hanno sempre natura di bene o di male. Dunque l'atto umano è sempre per la sua specie o buono o cattivo. Quindi nessun atto è specificamente indifferente.

3. Come abbiamo spiegato, un atto si dice buono se ha la debita perfezione in fatto di bontà; si dice cattivo, se manca di qualche cosa. Necessariamente ogni atto, o possiede tutta la pienezza della sua bontà, o manca di qualche cosa. Dunque è necessario che ogni atto sia specificamente o buono o cattivo, e nessuno indifferente.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive che "ci sono dei fatti intermedi, che si possono compiere con animo buono o cattivo, e che è temerario giudicare". Dunque ci sono degli atti indifferenti nella loro specie.

RISPONDO: Come abbiamo già dimostrato, ogni atto riceve la sua specie dall'oggetto; e l'atto umano, o morale, riceve la specie dall'oggetto in rapporto al principio degli atti umani, che è la ragione. Perciò se l'oggetto di un atto implica qualche cosa che è conforme all'ordine della ragione, l'atto sarà specificamente buono, p. es., dare l'elemosina a un povero. Se invece implica qualche cosa che ripugna all'ordine della ragione, l'atto sarà specificamente cattivo, come l'atto di rubare, cioè di prendere la roba degli altri. Ora, può capitare che l'oggetto non includa niente che abbia rapporto con l'ordine della ragione, come sollevare una pagliuzza da terra, andare in campagna, e cose del genere; e tali atti sono specificamente indifferenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Esistono due tipi di privazione: la prima consiste in una privazione in atto; e questa non lascia nulla, ma toglie ogni cosa; così la cecità toglie completamente la vista, le tenebre tolgono la luce, la morte la vita. Tra questa privazione e il suo contrario non può esserci un termine intermedio nel soggetto interessato. La seconda consiste in una privazione in divenire: la malattia, p. es., è privazione della salute, non perché tutta la salute sia da essa eliminata, ma perché è come una via che conduce alla perdita totale della salute, che si verifica con la morte. Perciò tale privazione, lasciando sempre qualche cosa, non è senza termini intermedi, in rapporto alla proprietà opposta. E il male è privazione del bene in codesta maniera, come afferma Simplicio: poiché non toglie tutto il bene, ma lascia qualche cosa. Perciò può esserci un termine intermedio tra il bene e il male.
2. L'oggetto e il fine sono sempre o buoni o cattivi, almeno fisicamente; ma non sempre implicano una bontà o malizia morale, che si misura in rapporto alla ragione, come abbiamo spiegato. E qui si tratta di quest'ultima.
3. Non tutto quello che si trova in un atto costituisce la sua specie. Perciò, sebbene una cosa non possieda tutto quello che si richiede alla pienezza della sua bontà, non per questo è specificamente cattiva, e neppure è buona: un uomo, p. es., specificamente non è né virtuoso, né vizioso.

ARTICOLO 9

Se possano esserci atti individuali indifferenti

SEMBRA che possano esserci atti individuali indifferenti. Infatti:

1. Non vi è nessuna specie che non conti o non possa contare qualche individuo. Ma ci sono degli atti specificamente indifferenti, come abbiamo dimostrato. Dunque possono esserci degli atti individuali indifferenti.
2. Da atti individuali vengono causati gli abiti ad essi conformi, come dice Aristotele. Ma ci sono degli abiti indifferenti. Infatti il Filosofo nell'Etica afferma di alcuni che non sarebbero cattivi, come i piaggiatori e i prodighi: e tuttavia consta che non sono buoni, scostandosi essi dalla virtù: quindi per il loro abito sono indifferenti. Dunque certi atti individuali sono indifferenti.
3. Il bene morale si riferisce alla virtù, e il male morale al vizio. Ma può capitare che l'uomo non ordini a un fine vizioso, o virtuoso, un atto specificamente indifferente. Dunque qualche atto individuale può essere indifferente.

IN CONTRARIO: S. Gregorio ha scritto in una omelia: "È oziosa quella parola che manca di rettitudine, o non è motivata da vera necessità, o da pia utilità". Ma le parole oziose sono cattive: poiché "di esse gli uomini renderanno conto nel giorno del giudizio", come dice il Vangelo. Se invece una parola non è senza vera necessità, o senza pia utilità, è buona. Dunque ogni parola è buona o cattiva. E per lo stesso motivo ogni altro atto, o è buono, o cattivo. Quindi nessun atto individuale è indifferente.

RISPONDO: Può capitare che un atto, specificamente indifferente, sia invece buono o cattivo considerato nella sua individualità, o concretezza. E questo perché l'atto morale, come abbiamo detto, desume la sua bontà, non solo dall'oggetto che lo specifica, ma anche dalle circostanze, che ne formano come gli accidenti; nel modo stesso che possono attribuirsi a un uomo, in forza degli accidenti individuanti, delle qualifiche che non sono da attribuirsi a lui in forza della sua specie. Ed è inevitabile che ciascun atto concreto e individuale abbia qualche circostanza che lo rende buono o cattivo, per lo meno l'intenzione del fine. Infatti la ragione ha il compito di ordinare; e quindi, se un atto dipendente dalla sua deliberazione non è ordinato al debito fine, per ciò stesso ripugna alla ragione ed è cattivo. Se invece l'atto è ordinato al debito fine, concorda con l'ordine della ragione, e quindi è buono. Ora, è inevitabile che esso sia o non sia ordinato al debito fine. Perciò è necessario che ogni atto umano, dipendente dalla deliberazione della ragione, nella sua individualità sia buono o cattivo.

Se invece l'atto non dipende dalla deliberazione della ragione, ma da una semplice immaginazione, come quando uno si gratta la barba, o muove una mano, o un piede, tale atto non è, propriamente parlando, un atto morale o umano; poiché gli atti devono questa qualifica alla ragione. Perciò sarà un atto indifferente come cosa estranea al genere degli atti morali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In più modi può intendersi l'affermazione che un atto è specificamente indifferente. Primo, nel senso che in forza della sua specie ad esso è dovuta codesta indifferenza. La difficoltà fa forza su questa interpretazione. Ma in codesto senso nessun atto è indifferente nella sua specie: infatti non esiste un atto umano, che non possa essere ordinato o al bene o al male, in forza del fine o delle circostanze. Secondo, nel senso che l'atto può essere specificamente indifferente, perché non deve alla sua specie la bontà o la malizia. In codesto senso l'uomo non deve alla sua specie il suo colore bianco o nero, tuttavia la sua specie non lo costringe a non essere né bianco né nero. Infatti il colore bianco o nero può determinarsi nell'uomo in forza di principi diversi da quelli specifici.

2. Il Filosofo dice che è cattivo, propriamente, chi nuoce ad altri uomini. E in questo senso afferma che il prodigo non è cattivo, perché non nuoce ad altri che a se stesso. Lo stesso si dica di tutti gli altri che non sono nocivi al prossimo. Noi invece qui chiamiamo cattivo, nel significato ordinario, tutto ciò che ripugna alla retta ragione. E in questo senso ogni atto individuale è buono o cattivo, come abbiamo spiegato.

3. Qualsiasi fine, perseguito dalla ragione deliberante, appartiene al bene proprio di una virtù, o al male di un vizio. Poiché il fatto stesso di agire ordinatamente per il sostentamento, o per il riposo del proprio corpo è ordinato al bene onesto, in colui che ordina il proprio corpo alla virtù. Lo stesso vale per gli altri casi.

ARTICOLO 10

Se una circostanza possa rendere l'atto morale specificamente buono o cattivo

SEMBRA che una circostanza non possa rendere un atto specificamente buono o cattivo. Infatti:

1. La specie di un atto si desume dall'oggetto. Ora, le circostanze non sono l'oggetto. Dunque le circostanze non possono determinare la specie dell'atto.

2. Le circostanze sono come gli accidenti dell'atto morale, secondo le spiegazioni già date. Ma gli accidenti non costituiscono la specie. Dunque una circostanza non può costituire una specie nel bene o nel male.

3. Un'unica cosa non può avere più di una specie. Ma un atto ha sempre più di una circostanza. Dunque la circostanza non può rendere un atto morale specificamente buono o cattivo.

IN CONTRARIO: Il luogo è una circostanza. Ora, il luogo costituisce la malizia specifica di un atto morale: infatti rubare una cosa da un luogo sacro è un sacrilegio. Dunque le circostanze rendono l'atto morale specificamente buono o cattivo.

RISPONDO: Come le specie degli esseri naturali sono costituite da forme naturali, così le specie degli atti morali sono costituite da forme concepite dalla ragione nella maniera già indicata. Ma poiché la natura è determinata a un unico effetto, e non potendo essere indefinito il processo naturale, si arriva necessariamente a una forma ultima, da cui si desume la differenza specifica, dopo la quale non si danno altre differenze specifiche. Da ciò segue che nelle cose naturali un elemento accidentale non può mai diventare costitutivo della specie. Ma il processo razionale non è determinato a un unico effetto; posta, anzi, una qualsiasi determinazione, si può sempre procedere oltre. Perciò quanto in un atto costituisce una circostanza particolare dell'oggetto, che ne determina la specie, può essere considerato dalla ragione ordinatrice come condizione principale dell'oggetto determinante la specie dell'atto. L'atto di prendere la roba altrui, p. es., viene specificato dall'altrui avere, che lo specifica come furto: e se si considera oltre a ciò il luogo e il tempo, avremo delle circostanze. Ma poiché la ragione può disporre del luogo e del tempo e delle altre circostanze, può capitare che la condizione di luogo, p. es., sia vista come contraria all'ordine della ragione; la ragione, mettiamo, ordina che non si deve fare oltraggio al luogo sacro. E allora prendere la roba altrui da un luogo sacro aggiunge una speciale contrarietà all'ordine della ragione. E quindi il luogo, che prima era considerato una circostanza, ora viene considerato come condizione principale dell'oggetto nella sua contrarietà alla ragione. Cosicché tutte le volte che una circostanza riguarda uno speciale ordine della ragione, in senso favorevole o contrario, è necessario che essa determini la specie dell'atto morale, buono o cattivo che sia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La circostanza, in quanto dà la specie all'atto, viene considerata una condizione dell'oggetto, come abbiamo visto, e quasi una differenza specifica di esso.

2. La circostanza che rimane semplice circostanza, essendo un accidente, non può specificare: ma può specificare in quanto si muta in condizione principale dell'oggetto.

3. Non ogni circostanza può rendere l'atto morale buono o cattivo; poiché non ogni circostanza implica una particolare conformità o ripugnanza con la ragione. Perciò non è necessario che un atto si trovi in più specie per le molte circostanze, sebbene non ripugni che un atto morale si trovi in più specie morali, anche disparate, come abbiamo visto.

Se ogni circostanza, che ne accresce la bontà o la malizia, conferisca all'atto morale una bontà o una malizia specifica

SEMBRA che ogni circostanza, la quale incide sulla sua bontà o malizia, dia all'atto una nuova specie. Infatti:

1. Bontà e malizia sono differenze specifiche degli atti morali. Perciò quello che produce una differenza nella bontà, o nella malizia, di un atto morale produce una differenza specifica. Ma chi aggiunge bontà o malizia ad un atto, produce una differenza nella sua bontà o malizia. Dunque produce una differenza specifica. E quindi ogni circostanza che accresce la bontà o la malizia di un atto ne costituisce la specie.
2. La circostanza dell'atto possiede o non possiede un'intrinseca bontà o malizia. Se non la possiede non può aggiungere niente alla bontà o alla malizia dell'atto: perché chi non è buono non può rendere più buone altre cose; e chi non è cattivo non può renderle più cattive. Se invece ha in se stesso un'intrinseca bontà o malizia, per ciò stesso possiede una specie nel bene o nel male. Dunque ogni circostanza che accresce la bontà, o la malizia (di un atto), produce una nuova specie di bontà o di malizia.
3. Secondo Dionigi, "il male viene causato da difetti particolari". Ora, qualsiasi circostanza che accresce la malizia ha uno speciale difetto. Dunque qualsiasi circostanza aggiunge una nuova specie di peccato. E per lo stesso motivo, qualsiasi elemento che accresce la bontà di un atto aggiunge una nuova specie di bene: come qualsiasi unità aggiunta a un numero produce una nuova specie nel numero; poiché il bene consiste "in numero, peso e misura".

IN CONTRARIO: Il più e il meno non producono diversità di specie. Ma il più e il meno sono circostanze che danno un accrescimento di bontà o di malizia. Dunque non ogni circostanza, che accresce bontà o malizia, dà all'atto morale una nuova specie di bontà o di malizia.

RISPONDO: Come si è visto, una circostanza può determinare la bontà o la malizia specifica di un atto morale, se dice rapporto a uno speciale ordine della ragione. Ma alcune circostanze non dicono rapporto all'ordine della ragione nel bene o nel male, se non in connessione con altre circostanze da cui l'atto morale desume la sua bontà o malizia specifica. Prendere della roba, p. es., in quantità piccola o grande, riguarda l'ordine della ragione nel bene o nel male, solo in connessione a un'altra circostanza, dalla quale l'atto riceve la sua bontà o malizia: nell'esempio addotto, il fatto che la roba presa è di altri, il che ripugna alla ragione. Cosicché prendere la roba altrui in grande o piccola quantità, non produce una diversa specie di peccato. Tuttavia può aggravare o diminuire la colpa. Lo stesso si dica per gli altri casi di malizia o di bontà. Perciò non tutte le circostanze, che ne accrescono la bontà o la malizia, conferiscono all'atto morale una diversa moralità specifica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nelle cose passibili di potenziamento o di diminuzione, la differenza di potenziamento o di diminuzione non fa mutare la specie: il soggetto, p. es., che subisce variazioni nella bianchezza non cambia specie di colore. Così pure non produce differenza specifica nell'atto morale la variazione in intensità del bene o del male.
2. La circostanza che aggrava il peccato, o che accresce la bontà dell'atto, talora non possiede una bontà o una malizia intrinseca, ma solo in ordine a un'altra condizione dell'atto, come abbiamo spiegato. Perciò non conferisce una nuova specie, ma accresce la bontà, o la malizia, derivante da un'altra condizione dell'atto.
3. Alcune circostanze non implicano per se stesse un difetto particolare, ma solo in ordine ad altri elementi. Così pure non sempre aggiungono una nuova perfezione, se non in rapporto ad altre circostanze. Sebbene quindi accrescano la bontà o la malizia, non sempre mutano la specie del bene o del male.

Pars Prima Secundae Quaestio 019

Questione 19

Questione 19

Bontà e malizia dell'atto interno della volontà

C'è ora da trattare della bontà dell'atto interno del volere.

Sull'argomento si pongono dieci quesiti: 1. Se la bontà del volere dipenda dall'oggetto; 2. Se dipenda unicamente dall'oggetto; 3. Se dipenda dalla ragione; 4. Se dipenda dalla legge eterna; 5. Se la ragione erronea debba obbligare; 6. Se la volontà che segue la ragione erronea, contro la legge eterna di Dio, sia cattiva; 7. Se la bontà della volizione dei mezzi dipenda dall'intenzione del fine; 8. Se, nel volere, la quantità della bontà o della malizia sia pari al bene o al male esistente nell'intenzione; 9. Se la bontà del volere dipenda dalla conformità con la volontà divina; 10. Se sia necessario che la volontà umana, per essere buona, si uniformi nel suo oggetto alla volontà di Dio.

ARTICOLO 1

Se la bontà del volere dipenda dall'oggetto

SEMBRA che la bontà del volere non dipenda dall'oggetto. Infatti:

1. La volontà non può avere per oggetto che il bene: poiché il male è "estraneo alla volontà", come si esprime Dionigi. Se dunque la bontà del volere si giudicasse dall'oggetto, tutte le volizioni sarebbero buone, e nessuna cattiva.
2. Il bene si trova innanzi tutto nel fine: difatti la volizione del fine come tale non dipende da altre cose. Ma secondo il Filosofo, "l'azione buona ha natura di fine, a differenza del facimento"; il quale è sempre ordinato come a suo fine a un determinato prodotto. Dunque la bontà di un atto di volontà non dipende dal suo oggetto.
3. Una cosa col suo influsso tende a rendere le altre come se stessa. Ora, l'oggetto della volizione è buono di bontà fisica. Dunque non può dare alla volizione una bontà morale. E quindi la bontà della volizione non dipende dall'oggetto.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che la giustizia è la virtù in forza della quale si vogliono cose giuste: e per lo stesso motivo la virtù è quel costume in forza del quale si vogliono cose buone. Ora, un volere è buono se è conforme alla virtù. Dunque la bontà del volere dipende dal fatto che si vogliono cose buone.

RISPONDO: Il bene e il male sono differenze essenziali dell'atto della volizione. Infatti bontà e malizia sono per se differenze del volere; come verità e falsità lo sono della ragione, i cui atti si distinguono essenzialmente in veri e falsi, ogni qual volta affermino che una data opinione è vera o falsa. Perciò un volere buono e un volere cattivo sono atti specificamente differenti. Ora, la differenza specifica degli atti si desume dall'oggetto, come abbiamo dimostrato. Perciò il bene e il male degli atti di volizione propriamente si determinano in base all'oggetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non sempre la volontà ha per oggetto il vero bene, ma talora si contenta del bene apparente, che ha anch'esso ragione di bene, non però di bene appetibile in senso assoluto. Perciò l'atto della volizione non sempre è buono, ma talora è cattivo.
2. Sebbene un atto possa essere in un certo senso l'ultimo fine dell'uomo, tuttavia tale atto non è un atto di volontà, come abbiamo visto in precedenza.
3. Il bene diviene oggetto della volontà perché presentato dalla ragione; e in quanto cade sotto l'ordinamento di essa, appartiene all'ordine morale, e causa la bontà morale nell'atto di volontà. Infatti la ragione è il principio degli atti umani e morali, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 2

Se la bontà del volere dipenda unicamente dall'oggetto

SEMBRA che la bontà del volere non dipenda unicamente dall'oggetto. Infatti:

1. Il fine è più affine alla volontà che ad altre potenze. Ora gli atti delle altre potenze ricevono la bontà non solo dall'oggetto, ma anche dal fine, come si è visto. Dunque anche gli atti del volere non ricevono la bontà unicamente dall'oggetto, ma anche dal fine.
2. La bontà di un atto non dipende solo dall'oggetto, ma anche dalle circostanze, come abbiamo dimostrato. Ora, secondo le diverse circostanze si determina una diversità di bontà o di malizia nella volizione: se, p. es., uno vuole o non vuole nel tempo e nel luogo debito, nella misura dovuta e nel modo dovuto. Dunque la bontà della volizione non dipende soltanto dall'oggetto, ma anche dalle circostanze.
3. L'ignoranza delle circostanze scusa la malizia del volere, come si vide in precedenza. Ma questo non sarebbe possibile se la bontà e la malizia del volere non dipendesse dalle circostanze. Dunque la bontà e la malizia del volere dipende dalle circostanze, e non unicamente dall'oggetto.

IN CONTRARIO: Abbiamo già dimostrato che un atto non può ricevere la specie dalle circostanze come tali. Ora, bene o male, si è detto, sono differenze specifiche dell'atto di volontà. Dunque la bontà e la malizia della volizione non dipende dalle circostanze, ma unicamente dall'oggetto.

RISPONDO: In ogni genere di cose quanto più un essere è anteriore, tanto più è semplice, e meno sono gli elementi che lo compongono: i primi corpi, p. es., sono corpi semplici. Perciò riscontriamo che i primi dati, in qualsiasi genere di cose, hanno una certa semplicità, e constano di un solo elemento. Ora, la bontà, o la malizia, degli atti umani ha il suo principio nell'atto della volizione. Perciò la bontà, o la malizia, della volizione va riscontrata in un unico elemento: mentre quella degli altri atti può derivare da una pluralità di elementi.

Ora la realtà primigenia, che ha un primato in qualsiasi genere di cose, non deve avere un'esistenza per accidens, ma per se: poiché tutto ciò che è per accidens ha il suo principio in ciò che è per se. Perciò la bontà o la malizia del volere deve essere riscontrata in quell'unico elemento che costituisce essenzialmente la bontà di un atto, cioè nell'oggetto; non già nelle circostanze, che sono come gli accidenti dell'atto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il fine è oggetto della volontà, mentre non lo è delle altre potenze. Perciò nell'atto della volontà non c'è differenza, come per gli atti delle altre potenze, tra la bontà derivante dall'oggetto, e quella derivante dal fine: o tutt'al più è accidentale, in quanto il fine può dipendere da un fine superiore, e la volizione da un'altra volizione.
2. Supposto che una volizione abbia il bene per oggetto, nessuna circostanza può renderla cattiva. Perciò l'affermazione che uno può volere un bene quando e dove non deve, si può intendere in due modi. Primo, riferendo questa circostanza all'atto (esterno) che si vuole. E in questo caso il volere non ha il bene per oggetto: poiché voler fare una cosa quando non si deve, non è volere il bene. Secondo, riferendo detta circostanza all'atto interno di volontà. E allora è impossibile che uno voglia il bene quando non deve, poiché l'uomo deve sempre volere il bene. Tutt'al più il fatto può verificarsi per accidens, in quanto uno, nel volere quel bene, è impedito di volere attualmente un altro bene voluto. E in questo caso egli non commette il male perché vuole quel bene, ma perché non vuole quest'altro bene. Lo stesso si dica delle altre circostanze.
3. L'ignoranza delle circostanze scusa la malizia della volontà, in quanto le circostanze condizionano l'atto (esterno) che si vuole: in quanto, cioè, uno ignora le circostanze dell'atto che vuol compiere.

ARTICOLO 3

Se la bontà del volere dipenda dalla ragione

SEMBRA che la bontà del volere non dipenda dalla ragione. Infatti:

1. Ciò che è prima non può dipendere da ciò che vien dopo. Ma il bene appartiene prima alla volontà che alla ragione, come abbiamo visto. Perciò la bontà del volere non può dipendere dalla ragione.
2. Il Filosofo insegna che la bontà dell'intelletto pratico consiste nel "vero conforme all'appetito retto". Ora, l'appetito retto è la volontà buona. Dunque la bontà della ragione pratica dipende dalla bontà del volere, e non viceversa.
3. Il motore non può dipendere da ciò che esso muove, ma piuttosto il contrario. Ora la volontà muove la ragione e le altre potenze, come abbiamo detto. Perciò la bontà del volere non dipende dalla ragione.

IN CONTRARIO: Scrive S. Ilario: "Ogni pertinacia nei voleri prestabiliti è smodata, quando la volontà non è sottomessa alla ragione". Ma la bontà del volere consiste nel fatto che esso non è smodato. Dunque la bontà del volere dipende dalla sua sottomissione alla ragione.

RISPONDO: Come abbiamo spiegato, la bontà del volere propriamente dipende dall'oggetto. Ora, l'oggetto viene proposto alla volontà dalla ragione. Infatti la volontà ha come suo oggetto proporzionato il bene intellettualmente conosciuto; invece il bene percepito dal senso e dall'immaginazione non è proporzionato alla volontà, ma all'appetito sensitivo: poiché la volontà può tendere al bene universale conosciuto dalla ragione; mentre l'appetito sensitivo tende soltanto al bene particolare conosciuto dalle potenze sensitive. Perciò la bontà del volere dipende dalla ragione, nel modo stesso che dipende dall'oggetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il bene, sotto l'aspetto di bene, cioè di appetibile, appartiene prima alla volontà che alla ragione. Tuttavia appartiene prima alla ragione sotto l'aspetto di vero, che alla volontà sotto l'aspetto di appetibile: poiché non può esserci nella volontà il desiderio di un bene, se questo prima non viene appreso dalla ragione.
2. Il Filosofo in quel testo parla dell'intelletto pratico in quanto consiglia e discute dei mezzi: in tal caso esso ottiene la sua perfezione dalla prudenza. Ora, trattandosi di mezzi, la rettitudine della ragione consiste nel conformarsi all'appetito del debito fine. Tuttavia la stessa appetizione del debito fine presuppone la retta apprensione del fine, che si deve alla ragione.
3. La volontà in un certo senso muove la ragione; e la ragione in un altro senso muove la volontà, cioè in forza dell'oggetto, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 4

Se la bontà del volere dipenda dalla legge eterna

SEMBRA che la bontà del volere non dipenda dalla legge eterna. Infatti:

1. Una cosa non può avere che un'unica regola o misura. Ora, la volontà umana ha come regola, da cui dipende la sua bontà, la retta ragione. Dunque la bontà del volere non può dipendere dalla legge eterna.
2. Come dice Aristotele, "la misura è omogenea al misurato". Ma la legge eterna non è omogenea alla volontà umana. Dunque la legge eterna non può essere misura della volontà umana, così da decidere della sua bontà.
3. La misura deve essere certissima. Invece la legge eterna per noi è ignota. Perciò essa non può essere misura della nostra volontà, determinando così la bontà del nostro volere.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino che "il peccato è un'azione, una parola o un desiderio contro la legge eterna". Ma la malizia del volere è la radice del peccato. Dunque, essendo la malizia il contrario della bontà, la bontà del volere dipende dalla legge eterna.

RISPONDO: Quando si tratta di cose subordinate, l'effetto dipende più dalla causa prima che dalla causa seconda: poiché la causa seconda non agisce che in virtù della causa prima. Ora, la ragione dell'uomo deve il fatto di essere la regola della volontà umana, e quindi la misura della sua bontà, alla legge eterna, che è la ragione di Dio. Perciò sta scritto: "Molti dicono: Chi ci farà vedere il bene? Quale sigillo è impresso su di noi la luce del tuo volto, o Signore". Come per dire: La luce della ragione che è in noi, in tanto può mostrarci il bene, e regolare la nostra volontà, in quanto è luce del tuo volto, cioè derivante dal tuo volto. Perciò è evidente che la bontà del volere umano dipende molto più dalla legge eterna, che dalla ragione umana; e dove non può giungere la ragione umana bisogna ricorrere alla ragione eterna.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non esistono più misure prossime di un'unica cosa: ma possono esserci più misure subordinate l'una all'altra.
2. La misura prossima deve essere omogenea al misurato, non così quella remota.
3. Sebbene la legge eterna sia per noi ignota, in quanto essa si trova nella mente divina, tuttavia veniamo a conoscerla in qualche modo, sia mediante la ragione naturale, che ne deriva come immagine di essa, sia mediante qualche rivelazione che vi si aggiunge.

ARTICOLO 5

Se il volere che discorda dalla ragione erronea sia cattivo

SEMBRA che il volere che discorda dalla ragione erronea non sia cattivo. Infatti:

1. La ragione è regola della volontà umana, in quanto, come s'è detto, deriva dalla legge eterna. Ma la ragione erronea non deriva dalla legge eterna. Dunque la ragione erronea non è regola del volere umano. E quindi la volontà non è cattiva, se discorda dalla ragione che sbaglia.

2. Secondo S. Agostino, il comando di un'autorità inferiore non obbliga, se è contrario al comando dell'autorità superiore: nel caso, p. es., che un proconsole comandasse quello che l'imperatore proibisce. Ora, la ragione che sbaglia talora propone delle cose che sono contro il precetto di chi è superiore, cioè di Dio, l'autorità del quale è suprema. Dunque il dettame della ragione erronea non obbliga. E quindi la volontà non è cattiva, se discorda dalla ragione erronea.

3. Ogni volere cattivo si riporta a una qualche categoria di peccati. Ma il volere che discorda dalla ragione erronea non si può classificare in nessuna categoria di peccati: nel caso, mettiamo, che la ragione erronea mostrasse che bisogna fornicare, il volere di chi non vuol fornicare non potrebbe classificarsi in nessun genere di peccati. Dunque il volere discorde dalla ragione che erra non è cattivo.

IN CONTRARIO: Come abbiamo detto nella Prima Parte, la coscienza non è che l'applicazione della scienza o cognizione a un atto particolare. Ora, la scienza è nella ragione. Quindi il volere che discorda dalla ragione erronea è contrario alla coscienza. Ma ogni volere di questo genere è cattivo. Poiché sta scritto: "Tutto quello che non è secondo la fede è peccato", vale a dire tutto quello che è contro la coscienza. Dunque il volere discorde dalla ragione erronea è cattivo.

RISPONDO: Domandarsi se il volere che discorda dalla ragione erronea sia cattivo, equivale a domandarsi se sia obbligante la coscienza erronea; poiché la coscienza è come il dettato della ragione (infatti nella Prima Parte si disse che è un'applicazione della scienza all'atto). A questo proposito qualcuno ha distinto tre generi di atti. Alcuni buoni nel loro genere; altri indifferenti; altri ancora cattivi nel loro genere. Essi dunque concludono che, se la ragione o la coscienza impone di compiere una cosa che è buona nel suo genere, non c'è errore. Così pure, se impone di non fare quello che è cattivo nel suo genere: poiché per uno stesso motivo si comanda il bene e si proibisce il male. Ma se la ragione o la coscienza dicesse a una persona che un uomo è tenuto a compiere per legge cose che sono per se stesse cattive, oppure che sono proibite cose per se stesse buone, allora la ragione, o la coscienza, è erronea. Così pure sarebbe erronea, se dicesse che è proibito, o che è comandato ciò che di suo è indifferente, come alzare una pagliuzza da terra. In questo caso, essi dicono, la ragione, o coscienza, che sbaglia in cose indifferenti, sia nel comandare, sia nel proibire, è obbligante: cosicché il volere, che non si uniforma a codesta ragione erronea, è cattivo, e si ha il peccato. Ma la ragione, o coscienza, che sbaglia comandando cose intrinsecamente cattive, o proibendo cose intrinsecamente buone e necessarie alla salvezza, non è obbligante: e quindi in questi casi il volere che discorda dalla ragione o dalla coscienza erronea non è cattivo.

Ma questa conclusione non è ragionevole. Infatti nelle cose indifferenti la volontà, che è in disaccordo con la ragione, o con la coscienza erronea, è cattiva, in una maniera o nell'altra, per l'oggetto dal quale dipende la bontà o la malizia della volizione: non già per l'oggetto in se stesso, ma in quanto occasionalmente viene considerato dalla ragione come un male da farsi o da evitare. E poiché l'oggetto della volontà è condizionato alla presentazione della ragione, per il fatto che una cosa viene presentata dalla ragione come cattiva, la volontà nel perseguirla diventa cattiva. Ora, questo non si verifica soltanto nelle cose indifferenti, ma anche in quelle intrinsecamente buone o cattive. Infatti non soltanto la cosa indifferente può accidentalmente assumere natura di bene o di male; ma il bene stesso può assumere aspetto di male, e il male l'aspetto di bene, in forza dell'apprezzamento della ragione. Astenersi dalla fornicazione, p. es., è un bene: e tuttavia la volontà non può perseguirlo come tale, che in base alla presentazione della ragione. Se quindi venisse presentato dalla ragione erronea come un male, verrebbe perseguito sotto l'aspetto di male. Perciò la volontà sarebbe cattiva, poiché vorrebbe un male: non già un male che è tale per se stesso, ma per accidens, cioè in forza dell'apprezzamento della ragione. Così credere in Cristo è cosa essenzialmente buona e necessaria alla salvezza: ma la volontà non può tendere a questo che in base alla presentazione della ragione. E quindi, se la ragione lo presentasse come un male, la volontà non potrebbe volerlo che come un male: non perché sia un male per se stesso, ma perché è un male nella considerazione della ragione. Per questo il Filosofo insegna che, "assolutamente parlando, incontinente è colui che non segue la retta ragione: per accidens è incontinente anche colui che non segue la ragione falsa". Dunque bisogna concludere, assolutamente parlando, che ogni volere discorde dalla ragione, sia retta che erronea, è sempre peccaminoso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene il giudizio della ragione erronea non derivi da Dio, tuttavia questa presenta il suo giudizio come vero, e quindi come derivato da Dio, da cui dipende ogni verità.

2. Le parole di S. Agostino si applicano nel caso che uno conosca il comando dell'autorità subalterna come contrario al comando dell'autorità superiore. Se uno invece credesse che il comando del proconsole è il comando dell'imperatore, disprezzando il comando del proconsole, disprezzerebbe il comando dell'imperatore. Così se un uomo conoscesse che la ragione umana detta una cosa contraria alla legge di Dio, non sarebbe tenuto a seguirla: ma allora la ragione non potrebbe essere del tutto erronea. Quando invece la ragione propone una cosa come comandata da Dio, allora trasgredire il dettame della ragione e la legge di Dio è la stessa cosa.

3. Quando la ragione apprende una cosa come cattiva, la considera sempre sotto una particolare ragione di male: o come cosa contraria alla legge di Dio, o come scandalo, o sotto altri aspetti consimili. E allora codesta volizione peccaminosa si riporta a quella particolare specie di peccati.

Se il volere che concorda con la ragione erronea sia buono

SEMBRA che il volere conforme alla ragione erronea sia buono. Infatti:

1. Come il volere discorde dalla ragione persegue una cosa che la ragione giudica cattiva, così la volontà concorde con la ragione persegue una cosa che la ragione giudica buona. Ora, il volere che discorda dalla ragione, anche erronea, è cattivo. Dunque il volere concorde con la ragione, anche se erronea, è buono.
2. Il volere, che concorda con i comandamenti di Dio e con la legge eterna, è sempre buono. Ma la legge eterna e i comandamenti di Dio ci vengono proposti dalla ragione, anche se erronea. Dunque il volere che concorda con la ragione erronea è buono.
3. Il volere che discorda dalla ragione erronea è cattivo. Se, dunque, il volere che con quella concorda è anch'esso cattivo, sarà cattiva qualsiasi volizione di chi si trova ad avere una ragione erronea. E allora il volere di costui sarà perplesso, e dovrà peccare necessariamente: il che è inammissibile. Dunque il volere che segue la ragione erronea è buono.

IN CONTRARIO: Il volere di coloro che uccidevano gli Apostoli era cattivo. E tuttavia concordava con la loro ragione erronea, poiché sta scritto: "Viene l'ora in cui chi vi ucciderà, penserà di rendere omaggio a Dio". Dunque il volere che concorda con la ragione erronea può essere cattivo.

RISPONDO: Come il problema precedente si identifica col quesito, se obblighi la coscienza erronea, così il quesito attuale si identifica con quello in cui ci si domanda se la coscienza erronea scusi (dal peccato). Ora, il problema attuale dipende da ciò che abbiamo detto a proposito dell'ignoranza. Infatti sopra abbiamo detto che l'ignoranza non sempre causa involontarietà. E poiché il bene e il male morale si determinano nell'atto in quanto questo è volontario, come è evidente da quanto abbiamo detto, è chiaro che esclude la ragione di bene e di male morale l'ignoranza che causa l'involontarietà dell'atto; non già quella che non produce codesta involontarietà. E abbiamo anche detto che l'ignoranza, direttamente e indirettamente volontaria, non può causare involontarietà. E chiamo ignoranza direttamente volontaria quella che è perseguita da un atto di volontà; indirettamente volontaria quella dovuta a negligenza; e questo perché uno non vuol sapere quello che è tenuto a sapere, come abbiamo spiegato.

Se dunque la ragione o la coscienza è erronea, per un errore direttamente o indirettamente volontario, riguardando cose che uno è tenuto a sapere, tale errore non scusa dal peccato la volontà che segue la ragione o la coscienza erronea. Se invece si tratta di un errore che produce involontarietà, perché provocato, senza negligenza alcuna, dall'ignoranza di particolari circostanze, allora tale errore della ragione, o della coscienza, scusa la volontà dal peccato. Se la ragione erronea, p. es., affermasse che un uomo è tenuto ad accostarsi alla moglie di un altro, il volere che si uniformasse a codesta ragione sarebbe peccaminoso: poiché codesto errore proviene dall'ignoranza della legge di Dio, che siamo tenuti a conoscere. Se invece uno s'inganna, credendo che la donna furtivamente introdotta sia sua moglie, e alle richieste di lei volesse trattarla per tale, questa sua volizione sarebbe scusata dal peccato: poiché codesto errore proviene dall'ignoranza delle circostanze, la quale scusa, e causa involontarietà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come insegna Dionigi, "il bene è causato da una integrità di cause, il male invece anche da particolari difetti". Perciò, per rendere cattivo l'oggetto che ha di mira la volontà, basta che sia cattivo in se stesso, o che sia percepito come tale. Ma perché sia buono si richiede sia l'una che l'altra cosa.
2. La legge eterna non può sbagliarsi mai, invece la ragione umana può sbagliare. Perciò il volere che concorda con la ragione umana non è sempre retto, e non sempre concorda con la legge eterna.
3. In logica, come in morale, posto un errore, necessariamente ne seguono altri. Posto, p. es., che uno cerchi la vanagloria, sia che faccia per vanagloria quello che deve fare, sia che non lo faccia, peccherà ugualmente. E tuttavia non è perplesso, poiché può deporre la cattiva intenzione. Così, posto l'errore della ragione o della coscienza, dovuto a un'ignoranza colpevole, segue necessariamente il peccato nella volizione. E tuttavia quella persona non è perplessa, avendo la possibilità di togliersi dall'errore, essendo la sua ignoranza vincibile e volontaria.

ARTICOLO 7

Se la bontà della volizione dei mezzi dipenda dall'intenzione del fine

SEMBRA che la bontà della volizione non dipenda dall'intenzione del fine. Infatti:

1. Abbiamo già detto che la bontà del volere dipende solo dall'oggetto. Ora, nella volizione dei mezzi l'oggetto della volontà è distinto dal fine che si persegue. Dunque in questi casi la bontà del volere non dipende dall'intenzione del fine.
2. Voler osservare i comandamenti di Dio è proprio di una volontà buona. Ma questo può essere indirizzato a un fine cattivo, cioè alla vanagloria, oppure alla cupidigia, quando uno vuole ubbidire a Dio per conseguire dei beni temporali. Dunque la bontà della volizione non dipende dall'intenzione del fine.

3. Il bene e il male, come distinguono le volizioni, distinguono i fini. Ora, la malizia della volizione non dipende dalla cattiveria del fine che si persegue. Chi infatti vuol rubare per fare elemosina, ha una volontà cattiva, anche se persegue un fine buono. Dunque la bontà della volizione non dipende dalla bontà del fine desiderato.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna che Dio premia l'intenzione. Ma una cosa è premiata da Dio perché è buona. Dunque la bontà del volere dipende dall'intenzione del fine.

RISPONDO: L'intenzione può avere verso la volizione due rapporti differenti: può essere precedente, oppure conseguente. L'intenzione precede la volizione come sua causa, quando vogliamo una cosa per l'intenzione di un fine. E allora l'ordine al fine viene considerato come un'intima ragione della bontà dell'oggetto (o atto esterno) voluto, quando, p. es., uno vuol digiunare in onore di Dio: infatti il digiuno ha ragione di bene dall'esser fatto in onore di Dio. Quindi, siccome la bontà della volizione dipende, come abbiamo detto, dalla bontà dell'oggetto voluto, necessariamente deve dipendere dall'intenzione del fine.

Invece l'intenzione è conseguente alla volizione, quando si accompagna a una volizione preesistente: quando uno, p. es., vuol fare una cosa, e pensa poi di riferirla a Dio. E allora la bontà della prima volizione non dipende dall'intenzione susseguente, a meno che non venga reiterato l'atto di volizione con la sopravvenuta intenzione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando l'intenzione è causa della volizione, l'ordine al fine viene considerato, secondo le spiegazioni date, come un'intima ragion d'essere della bontà dell'oggetto.

2. La volizione non può dirsi buona, se è cattiva l'intenzione che spinge a volere. Infatti chi vuol dare l'elemosina, per conseguire la vanagloria, vuole una cosa che è buona in se stessa, sotto aspetto di male: perciò, in quanto da lui voluta, la cosa è cattiva. E quindi la sua volizione è cattiva. Ma se l'intenzione fosse stata posteriore, allora la volizione poteva esser buona: e dall'intenzione successiva non poteva essere depravato l'atto di volontà fatto in precedenza, bensì l'atto di volontà che fosse stato reiterato.

3. Abbiamo già detto che "il male è occasionato da singoli difetti, il bene invece dalla totalità e integrità delle cause". Perciò, sia che la volizione abbia per oggetto una cosa cattiva, anche sotto l'aspetto di bene, sia che abbia per oggetto il bene sotto l'aspetto di male, sarà sempre cattiva. Ma perché sia buona si richiede che abbia per oggetto il bene sotto l'aspetto di bene, e cioè che voglia il bene per il bene.

ARTICOLO 8

Se nella volizione la misura della bontà o della malizia sia pari al bene o al male esistente nell'intenzione

SEMBRA che nella volizione la misura della bontà sia pari al bene esistente nell'intenzione. Infatti:

1. Commentando quel passo, "L'uomo buono dal buon tesoro del suo cuore trae cose buone", la Glossa aggiunge: "Tanto è il bene che uno compie, quanto è quello che egli intende". Ma l'intenzione comunica la bontà non soltanto all'atto esterno, ma anche alla volizione, come abbiamo visto. Dunque tanto è buono il volere di un uomo, quanto lo comporta la sua intenzione.

2. Se cresce la causa, deve crescere l'effetto. Ora la bontà dell'intenzione è causa della buona volontà. Perciò più grande è l'intenzione nel bene, e più la volontà è buona.

3. Nel male uno pecca tanto, quanto si estende la sua intenzione: chi infatti nel lanciare un sasso intendesse di fare un omicidio, sarebbe reo di omicidio. Dunque nel bene, per la stessa ragione, la volontà tanto è buona, quanto è esteso il bene che intende (di compiere).

IN CONTRARIO: Può essere buona l'intenzione, e la volizione cattiva. Per lo stesso motivo, quindi, l'intenzione può essere più buona e la volizione meno buona.

RISPONDO: Negli atti (volontari interni ed esterni) e nell'intenzione del fine si possono considerare due tipi di grandezza: la prima, oggettiva, dipendente dal volere o dal compiere maggiore bene; la seconda (soggettiva), dovuta all'intensità dell'atto, e cioè dipendente dal volere o dall'agire con maggiore intensità. Se dunque parliamo della misura dell'intenzione e della volizione in rapporto all'oggetto, è chiaro che la portata dell'atto voluto è indipendente dalla portata dell'intenzione. E questo a proposito dell'atto esterno può verificarsi in due maniere. Primo, perché l'oggetto ordinato al fine inteso può darsi che non sia proporzionato a quel fine: se uno p. es., intendesse acquistare una cosa che vale cento libbre, non potrebbe soddisfare alla sua intenzione offrendone dieci. Secondo, per colpa degli ostacoli che può incontrare l'atto esterno, e che non sono eliminabili da parte nostra: se uno, p. es., intendesse di andare fino a Roma, e nascessero tali ostacoli da non poterlo fare. - Invece a proposito degli atti interni della volontà ciò può verificarsi in una sola maniera: poiché gli atti interni della volontà, a differenza delle azioni esterne, sono in nostro potere. Però la volontà può avere per oggetto una cosa che

non è proporzionata al fine inteso: e allora la volizione, che persegue direttamente quel dato oggetto, non è buona quanto l'intenzione di esso. Ma poiché l'intenzione stessa fa parte in qualche modo dell'atto della volizione, come intima ragione di essa, la grandezza della buona intenzione ridonda sulla volizione, in quanto la volontà vuole un grande bene come fine, quantunque l'oggetto col quale vuole conseguirlo non sia ad esso proporzionato.

Se invece si considera la misura dell'intenzione e degli altri atti in rapporto alla loro intensità, allora l'intensità dell'intenzione ridonda sull'atto interno e su quello esterno della volontà: poiché l'intenzione è la ragione intima dell'una e dell'altra, come abbiamo spiegato nelle questioni precedenti. Può anche darsi che materialmente l'atto interno o quello esterno non siano molto intensi, pur essendo intensa l'intenzione: uno, p. es., può non volere la medicina così intensamente come vuole la guarigione. Tuttavia l'intensità con cui si tende alla guarigione ridonda formalmente sul volere intensamente la medicina.

Però si deve tener presente che l'intensità dell'atto interno o esterno può divenire oggetto dell'intenzione stessa: quando uno, p. es., formula l'intenzione di volere, o di compiere, una cosa con intensità. Ma questo non basta perché egli voglia ed operi con intensità: poiché la misura del bene esistente nell'intenzione non determina la bontà dell'atto interno, o di quello esterno, come abbiamo spiegato. È per questo che uno non merita quanto intende di meritare: poiché la grandezza del merito è costituita dall'intensità dei vari atti, come vedremo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La Glossa indicata parla dell'apprezzamento di Dio, il quale considera l'intenzione del fine. Perciò un'altra Glossa spiega che "il tesoro del cuore è l'intenzione, in base alla quale Dio giudica le opere". Infatti la bontà dell'intenzione, come si è detto, in qualche modo ridonda sulla bontà del volere, che rende meritorio presso Dio anche l'atto esterno.

2. La bontà dell'intenzione non è la causa unica della volizione buona. Perciò la ragione non vale.

3. La sola malizia dell'intenzione basta a rendere cattiva la volizione: perciò quanto più cattiva è l'intenzione, tanto peggiore è la volontà. Ma per la bontà non è lo stesso.

ARTICOLO 9

Se la bontà del volere dipenda dalla conformità col volere di Dio

SEMBRA che la bontà del volere umano non dipenda dalla conformità col volere di Dio. Infatti:

1. È impossibile che la volontà dell'uomo possa conformarsi al volere di Dio; come è evidente dalle parole riportate in Isaia: "Quanto il cielo si eleva sopra la terra, così sono elevate le mie vie sopra le vostre vie, ed i miei pensieri sopra i vostri pensieri". Se dunque alla bontà del volere si richiedesse la conformità col volere di Dio, seguirebbe l'impossibilità per il volere umano di essere onesto. Il che è impossibile.

2. La volontà nostra dipende dalla volontà di Dio, come la nostra scienza dipende dalla scienza divina. Ma non è richiesta per la nostra scienza la conformità con la scienza di Dio: infatti Dio conosce molte cose che noi ignoriamo. Dunque non si richiede che la nostra volontà sia conforme al volere di Dio.

3. Il volere è il principio dell'agire. Ma il nostro agire non può essere conforme all'agire di Dio. Dunque neppure il nostro volere può conformarsi al volere di Dio.

IN CONTRARIO: Commentando la frase, "Non come voglio io, ma come vuoi tu", S. Agostino scrive che il Signore vuole che "l'uomo sia retto, e indirizzato a Dio". Ora, la rettitudine costituisce la bontà del volere. Dunque la bontà del volere dipende dalla conformità col volere di Dio.

RISPONDO: Come abbiamo detto, la bontà del volere dipende dall'intenzione del fine. Ora, secondo le spiegazioni date, l'ultimo fine della volontà umana è il sommo bene, cioè Dio. Dunque per la bontà del volere umano si richiede che esso venga indirizzato al sommo bene che è Dio. Ma codesto bene prima di tutto dice ordine essenziale alla volontà divina, come oggetto proprio di essa. D'altra parte ciò che è primo in un dato genere di cose costituisce la misura e la ragion d'essere di tutte le cose che rientrano in esso. Ora, ogni cosa è retta ed è buona in quanto raggiunge la propria misura. Dunque perché il volere umano sia buono, si richiede che sia conforme alla volontà di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La volontà umana può essere conforme alla volontà di Dio non per uguaglianza, ma per imitazione. Così pure si ha una conformità della scienza dell'uomo con la scienza divina, in quanto conoscenza della verità. E l'azione umana è conforme all'azione di Dio, in quanto s'addice alla natura dell'agente. Tutto questo per imitazione, non per uguaglianza.

Di qui la risposta alla seconda e alla terza difficoltà.

Se sia necessario che la volontà umana per essere buona si uniformi all'oggetto della volontà divina

SEMBRA che la volontà umana non debba sempre conformarsi alla volontà divina nel suo oggetto. Infatti:

1. Noi non possiamo volere quello che ignoriamo: poiché l'oggetto della volontà consiste nel bene conosciuto. Ma per lo più noi ignoriamo quello che Dio vuole. Dunque la volontà umana non può conformarsi all'oggetto della volontà divina.
2. Dio vuole la dannazione di qualcuno, di cui egli prevede la morte in peccato mortale. Se dunque l'uomo fosse tenuto a conformare la sua volontà a ciò che Dio vuole, sarebbe tenuto a volere la propria dannazione. Il che è inammissibile.
3. Nessuno è tenuto a volere una cosa che è contro la pietà (filiale). Ma se un uomo volesse quello che Dio vuole, qualche volta ciò sarebbe contro la pietà (filiale): quando Dio, p. es., vuole la morte di un padre di famiglia, se il figlio volesse la stessa cosa, sarebbe contro la pietà filiale. Dunque l'uomo non è tenuto a conformare la propria volontà con quanto forma l'oggetto del volere di Dio.

IN CONTRARIO: 1. Illustrando l'espressione del Salmo, "Ai retti si addice la lode", la Glossa dice: "Ha il cuore retto chi vuole quello che vuole Dio". Ora, chiunque è tenuto ad avere il cuore retto. Dunque chiunque è tenuto a volere quello che Dio vuole.

2. La forma della volizione, come di qualsiasi atto, deriva dall'oggetto. Quindi, se l'uomo è tenuto a conformare la sua volontà a quella divina, ne segue che è tenuto a conformarla con l'oggetto di essa.

3. Il contrasto delle volontà si ha nel fatto che gli uomini vogliono cose diverse. Ma chiunque ha una volontà contrastante con quella divina ha una volontà cattiva. Quindi chiunque non conforma la propria volontà alla volontà divina in quello che essa vuole, ha una volontà cattiva.

RISPONDO: Come abbiamo già dimostrato, la volontà si muove verso il proprio oggetto, quale viene presentato dalla ragione. Ora, può capitare che una cosa venga considerata sotto vari aspetti dalla ragione, cosicché può essere buona, sotto un aspetto, e non esserlo sotto un altro. Perciò se la volontà di uno vuole l'attuazione di codesta cosa sotto l'aspetto di bene, la sua volizione è buona; e se la volontà di un altro vuole che non si attui per il suo aspetto di male, sarà buona ugualmente. Il giudice, p. es., quando vuole l'uccisione del brigante ha una volontà buona, perché giusta; però è buona anche la volontà di un'altra persona, mettiamo della moglie o del figlio, che non vuole quell'uccisione, perché l'uccisione è cattiva per natura.

Ma siccome la volizione dipende dall'apprezzamento della ragione, o intelletto, la volontà si muove verso un bene più universale e comune, a seconda che l'aspetto del bene percepito è più universale. Ciò è evidente nell'esempio addotto: infatti il giudice ha cura del bene comune, cioè della giustizia, e per questo vuole l'uccisione del brigante, la quale ha un aspetto di bene in rapporto al comune benessere; invece la moglie del brigante prende a considerare il bene particolare della famiglia, e in base a questo vuole che il marito brigante non venga ucciso. - Ora, il bene considerato da Dio creatore e moderatore del mondo è il bene di tutto l'universo: perciò quanto Dio vuole, lo vuole sotto l'aspetto del bene comune, cioè della sua bontà, che è il bene di tutto l'universo. Invece la considerazione di una creatura di suo riguarda un bene particolare, proporzionato alla propria natura. Ora, può capitare, come si è detto, che una cosa sia buona secondo un aspetto particolare, e non lo sia secondo un aspetto universale, o viceversa. Perciò può capitare che una volontà sia buona nel volere, sotto un aspetto particolare, una cosa che Dio non vuole sotto un aspetto più universale, e viceversa. Di qui segue anche che possono esser buone più volontà umane divergenti, in quanto sotto aspetti diversi vogliono che una data cosa sia e non sia.

Ora, però, la volontà di chi vuole un bene particolare può essere retta, solo se subordina codesto bene al bene comune: e questo perché anche l'appetito naturale di ciascuna parte dice ordine al bene comune del tutto. E si sa che dal fine si desume la ragione formale di volere quanto al fine è ordinato. Quindi, perché uno possa volere con volontà retta un bene particolare, è necessario che codesto bene particolare sia l'oggetto materiale della sua volontà, e il bene divino e universale ne sia l'oggetto formale. Perciò la volontà umana è tenuta a conformarsi all'oggetto formale della volontà di Dio; infatti è tenuta a volere il bene divino e universale: invece non è tenuta per l'oggetto materiale. - In definitiva, però, la volontà umana si uniforma in qualche modo alla volontà di Dio nell'un caso e nell'altro. Infatti, in quanto si conforma all'oggetto formale e universale della volontà divina, si rende conforme al fine ultimo di essa. E, pur non conformandosi all'oggetto materiale di essa, si rende conforme alla volontà divina quale a sua causa efficiente: poiché le cose ricevono da Dio, come da causa efficiente, le singole inclinazioni suscitate dalla natura, o dalle attrattive particolari dell'oggetto. Perciò si usa dire che la volontà dell'uomo si uniforma in questo senso alla volontà di Dio, poiché vuole tutto quello che Dio vuole che voglia.

C'è poi un altro tipo di conformità, secondo la ragione di causa formale, che consiste nel fatto che l'uomo, mosso dalla carità, vuole quello che vuole Dio. Anche codesta conformità si riduce però alla conformità formale desunta dalla tendenza verso l'ultimo fine, oggetto proprio della carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Possiamo conoscere quale sia l'oggetto della volontà divina sotto un aspetto universale. Infatti sappiamo che quanto Dio vuole, lo vuole sotto l'aspetto di bene. Perciò chiunque vuole una cosa sotto un aspetto qualsiasi di bene, ha il volere conforme a quello di Dio, in rapporto all'oggetto. Ma nei casi particolari non sappiamo quello che Dio vuole. E in questo non siamo tenuti a conformare la nostra volontà a quella di Dio. - Tuttavia nello stato di gloria

tutti vedranno il rapporto di ogni oggetto di volontà con ciò che Dio vuole a proposito di esso. Perciò conformeranno la loro volontà con quella di Dio, non solo formalmente, ma anche materialmente.

2. Di nessuno Dio vuole la dannazione come dannazione, come di nessuno vuole la morte in quanto morte; poiché egli "vuole che tutti gli uomini si salvino": ma vuole queste cose sotto l'aspetto di giustizia. Perciò a questo proposito basta che l'uomo voglia il rispetto della giustizia di Dio e dell'ordine naturale.

3. È perciò evidente la risposta alla terza difficoltà.

Per gli argomenti in contrario diremo: 1. È più aderente alla volontà di Dio chi conforma la propria volontà a quella divina quanto all'oggetto formale della volizione, di colui il quale la conforma in quello che Dio materialmente vuole (oggetto materiale): poiché la volontà tende più al fine che ai mezzi.

2. La specie e la forma di un atto si desumono più dalla ragione (formale) dell'oggetto, che dall'oggetto materiale.

3. Non c'è contrasto di volontà quando più persone vogliono cose diverse sotto aspetti diversi. Invece ci sarebbe contrasto, se uno volesse quello che l'altro non vuole sotto il medesimo aspetto. Ma questo nel caso non interessa.

Pars Prima Secundae Quaestio 020

Questione 20

Questione 20

Bontà e malizia degli atti umani esterni

Passiamo a trattare della bontà e della malizia degli atti esterni.

Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se la bontà e la malizia siano prima nell'atto della volontà, o in quello esterno; 2. Se tutta la bontà, o la malizia, dell'atto esterno dipenda dalla bontà della volizione; 3. Se l'atto interno e quello esterno abbiano l'identica bontà o malizia; 4. Se l'atto esterno contribuisca alla bontà, o alla malizia, dell'atto interiore; 5. Se un evento successivo possa contribuire alla bontà, o alla malizia, di un atto esterno; 6. Se il medesimo atto esterno possa essere insieme buono e cattivo.

ARTICOLO 1

Se bontà e malizia siano prima nell'atto della volontà o nell'atto esterno

SEMBRA che il bene e il male si trovino prima nell'atto esterno che nell'atto della volontà. Infatti:

1. La volontà deriva la sua bontà dall'oggetto, come abbiamo spiegato. Ma oggetto dell'atto interiore della volontà è l'atto esterno: infatti si dice di volere il furto, o di voler fare elemosina. Dunque bene e male sono prima nell'atto esterno che nell'atto della volontà.
2. Il bene si attribuisce principalmente al fine: poiché i mezzi ordinati al fine hanno carattere di bene in ordine al fine. Ora, l'atto della volontà non può essere il fine, come si è visto: invece può esserlo l'atto di un'altra facoltà. Dunque il bene si trova, prima che nell'atto della volontà, nell'atto di un'altra potenza.
3. Abbiamo già detto che l'atto della volontà è come la forma rispetto all'atto esterno. Ora, l'elemento formale è posteriore: la forma infatti sopravviene alla materia. Quindi il bene e il male si trovano prima nell'atto esterno che nell'atto della volontà.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino che «la volontà è la cosa con la quale si pecca, o si vive rettamente». Dunque la bontà e la malizia morale si trovano prima di tutto nella volontà.

RISPONDO: Gli atti esterni possono essere considerati buoni o cattivi per due motivi. Primo, nel loro genere e in forza delle loro circostanze: fare l'elemosina, p. es., osservando le debite circostanze, è un bene. Secondo, un atto può essere buono o cattivo in rapporto al fine: fare l'elemosina, per vanagloria, p. es., è un male. Ora, essendo il fine oggetto proprio della volontà, è evidente che l'aspetto di bontà o di malizia, assunto dall'atto esterno in ordine al fine, si trova prima nell'atto della volontà, e da questo è comunicato all'atto esterno. Invece la bontà o la malizia che l'atto esterno ha in se stesso, cioè per la materia o per le circostanze, non deriva dalla volontà, ma piuttosto dalla ragione. Perciò, se la bontà dell'atto esterno viene considerata in rapporto all'ordinamento e al giudizio della ragione, essa è anteriore alla bontà dell'atto volitivo: se invece viene considerata nell'ordine di esecuzione, dipende e segue dalla bontà del volere, che è principio, o causa di essa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'atto esterno è oggetto della volontà, in quanto viene presentato a quest'ultima dalla ragione, come un bene razionalmente apprezzabile: e in questo senso la sua bontà è anteriore a quella dell'atto di volontà. Ma in ordine di esecuzione esso è un effetto del volere, e segue il volere.
2. Il fine precede in ordine di intenzione, ed è posteriore in ordine di esecuzione.
3. La forma, considerata come esistente nella materia, in ordine genetico viene dopo quest'ultima, sebbene sia prima in ordine di natura: ma considerata nella causa agente è prima in tutti i modi. Ora, la volontà sta all'atto esterno come causa efficiente. Ed è così che la bontà dell'atto di volontà è forma dell'atto esterno.

ARTICOLO 2

Se tutta la bontà o la malizia dell'atto esterno dipenda dalla bontà della volizione

SEMBRA che tutta la bontà o la malizia dell'atto esterno dipenda dalla volizione. Infatti:

1. Sta scritto: «Non può un albero buono produrre frutti cattivi, né un albero cattivo produrre frutti buoni». Secondo la Glossa, qui albero sta per volontà, e frutto sta per operazione. Dunque è impossibile che la volizione interiore sia buona e l'atto esterno cattivo; o viceversa.
2. S. Agostino insegna che si pecca solo con la volontà. Ma se non c'è peccato nella volontà, non ci sarà neppure nell'atto esterno. E quindi tutta la bontà, o malizia, dell'atto esterno dipende dalla volontà.
3. Il bene e il male, di cui ora parliamo, sono differenze degli atti morali. Ora, le differenze suddividono il genere in maniera essenziale. Ma essendo gli atti (umani) essenzialmente morali, per il fatto che sono volontari, il bene, o il male, in codesti atti dipende solo dalla volontà.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive che «ci sono delle cose che si possono far bene quasi senza un fine buono, e senza buona volontà».

RISPONDO: Abbiamo già visto che nell'atto esterno si possono considerare due specie di bontà o di malizia: una legata alla materia e alle circostanze debite; l'altra in ordine al fine. Quest'ultima dipende totalmente dalla volontà. Invece quella che deriva dalla materia e dalle circostanze debite dipende dalla ragione: e da essa dipende anche la bontà del volere, in quanto tende verso di essa.

Ora bisogna ricordarsi di quanto abbiamo detto, e cioè che per rendere cattiva un'azione basta un solo difetto: invece perché sia buona in senso assoluto non basta un particolare aspetto di bene, ma si richiede una bontà integrale. Perciò, se la volontà è buona per il suo oggetto e per il fine, di conseguenza l'atto esterno sarà buono. Ma la bontà del volere derivato dalla (sola) intenzione del fine non basta a rendere buono l'atto esteriore: ché se la volontà è cattiva, o per il fine inteso, o per l'azione voluta, l'atto esterno sarà cattivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La volontà buona, indicata nell'albero buono, deve la sua bontà all'azione voluta e al fine desiderato.
2. Uno pecca con la volontà non soltanto quando vuole un fine cattivo; ma anche quando vuole un'azione non buona.
3. È volontario non solo l'atto interno della volontà, ma anche l'atto esterno, in quanto procede dalla volontà e dalla ragione. Perciò la differenza tra bene e male può interessare gli uni e gli altri atti.

ARTICOLO 3

Se l'atto esterno e quello interno condividano l'identica bontà o malizia

SEMBRA che non sia identica la bontà o la malizia dell'atto interno della volontà, e quella dell'atto esterno. Infatti:

1. L'atto interno ha come principio una potenza interiore conoscitiva o appetitiva: invece l'atto esterno ha come suo principio una potenza esecutiva del movimento. Ora, dove i principi operativi sono diversi, sono diversi anche gli atti. D'altra parte l'atto è il soggetto della bontà o della malizia. E poiché non può un identico accidente trovarsi in soggetti diversi, non può essere identica la bontà dell'atto interno e di quello esterno.
2. Aristotele insegna che «la virtù è quella disposizione che rende buono chi la possiede, e l'opera che egli compie». Ma la virtù intellettuale della potenza che comanda, non è la virtù morale della potenza comandata (o esecutrice), come lo stesso autore dimostra. Dunque la bontà dell'atto interiore, compiuto dalla potenza imperante, è distinta dalla bontà dell'atto esterno, eseguito dalla potenza comandata.
3. Causa ed effetto non possono essere la stessa cosa: poiché niente è causa di se stesso. Ora, la bontà dell'atto interiore causa la bontà dell'atto esterno, o viceversa, come abbiamo spiegato. Dunque non può essere identica la bontà dell'uno e dell'altro.

IN CONTRARIO: L'atto della volontà, si è detto, è come l'elemento formale dell'atto esterno. Ora, l'elemento formale e quello materiale costituiscono un'unica cosa. Quindi unica è la bontà dell'atto interno e di quello esterno.

RISPONDO: Abbiamo già detto che l'atto interno della volontà e l'atto esterno, in rapporto alla moralità, costituiscono un unico atto. Ora, può capitare che un atto, sostanzialmente unico, abbia più ragioni di bontà o di malizia, oppure che ne abbia una sola. E quindi bisogna concludere che talora è identica la bontà o la malizia dell'atto interno e di quello esterno; talora invece sono distinte. Infatti, secondo le spiegazioni date, le due bontà, o le due malizie, cioè

quella dell'atto esterno e quella dell'atto interiore, sono ordinate l'una all'altra. Ora, tra cose subordinate può avvenire che una sia buona solo perché ordinata all'altra: la bevanda amara, p. es., è buona solo perché ordinata alla guarigione. Quindi la bontà della medicina non è distinta da quella della guarigione, ma è identica. Invece talora la cosa subordinata ha in se stessa una ragione di bontà, anche a prescindere dal suo riferimento a un altro bene: una medicina gustosa, p. es., si presenta come un bene dilettevole, a prescindere dalle sue funzioni terapeutiche.

Perciò dobbiamo concludere che, quando l'atto esterno è buono o cattivo soltanto in ordine al fine, allora è del tutto identica la bontà o la malizia dell'atto di volontà, che di suo ha per oggetto il fine, e quella dell'atto esterno che ha rapporto col fine mediante l'atto della volontà. Quando invece l'atto esterno ha un'intrinseca bontà o malizia, dovuta cioè alla materia e alle circostanze, allora la bontà dell'atto esterno è distinta dalla bontà derivante dal fine: tuttavia la bontà del fine ridonda dalla volontà sull'atto esterno, e la bontà della materia e delle circostanze ridonda sull'atto della volontà, come abbiamo spiegato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomento addotto prova che l'atto interno e quello esterno sono distinti nell'ordine fisico, ossia ontologico. Tuttavia da cose così diverse viene a costituirsi un'unica entità nell'ordine morale.
2. Le virtù morali, come Aristotele spiega, sono ordinate agli atti stessi delle virtù o potenze rispettive, che sono, possiamo dire, i fini di esse; mentre la prudenza, che è di ordine intellettuale, si ferma a considerare i mezzi. Per questo si richiedono virtù diverse. Ma la retta disposizione della ragione rispetto al fine delle virtù non presenta altra bontà che quella delle varie virtù, che sono come altrettante partecipazioni della bontà della ragione.
3. Quando una cosa deriva da un'altra come da causa agente univoca, ciò che ha sede nell'una è distinto da quanto si trova nell'altra: quando un corpo riscalda, p. es., il suo calore numericamente è distinto da quello del corpo scaldato, sebbene sia identico nella specie. Ma quando una cosa deriva da un'altra per analogia o proporzionalità, allora c'è un'identità anche numerica tra loro: dalla sanità, p. es., che ha sede nel corpo dell'animale deriva la sanità della medicina e dell'urina; e la sanità della medicina e dell'urina non è distinta dalla sanità dell'animale, che la medicina deve procurare e l'urina serve a indicare. Ora, la bontà dell'atto esterno deriva dalla bontà del volere, e viceversa, precisamente in quest'ultima maniera, nella loro subordinazione reciproca.

ARTICOLO 4

Se l'atto esterno aggiunga qualche cosa alla bontà o alla malizia dell'atto interiore

SEMBRA che l'atto esterno non aggiunga niente in bontà o in malizia all'atto interno. Infatti:

1. Scrive il Crisostomo: «È la volontà che viene o premiata per il bene, o condannata per il male». Ora, le opere sono una testimonianza della volontà. Dunque Dio non cerca le opere per se medesimo, per sapere come giudicarne; ma per gli altri, affinché tutti conoscano che Dio è giusto. Ma si deve giudicare del bene o del male più secondo il giudizio di Dio, che secondo il giudizio degli uomini. Dunque l'atto esterno non aggiunge nulla alla bontà o alla malizia dell'atto interiore.
2. Come abbiamo visto, unica è la bontà dell'atto interno e di quello esterno. D'altra parte l'aggiunta avviene mediante la sovrapposizione di una cosa a un'altra. Perciò l'atto esterno non può aggiungere niente in bontà o in malizia all'atto interiore.
3. Tutta la bontà della creatura non aggiunge niente alla bontà divina, perché da essa interamente deriva. Ma talora la bontà dell'atto esterno deriva interamente dalla bontà di quello interiore, e qualche altra volta si verifica il contrario, come abbiamo spiegato. Dunque l'uno non aggiunge niente alla bontà e alla malizia dell'altro.

IN CONTRARIO: Ogni agente tende a conseguire il bene e ad evitare il male. Perciò, se l'atto esterno non aggiungesse niente di bene o di male, chi ha concepito un volere buono o cattivo inutilmente compirebbe un'opera buona, o desisterebbe da un'azione cattiva. Il che è inammissibile.

RISPONDO: Se parliamo della bontà che deriva all'atto esterno dalla volizione del fine, allora l'atto esterno non aggiunge niente in fatto di bontà, a meno che la volizione stessa non diventi intrinsecamente migliore nel bene, o peggiore nel male. E questo potrebbe avvenire in tre modi. Primo, per un aumento numerico di atti. Quando uno, p. es., vuol fare una cosa con un fine buono o cattivo, e non la compie subito, ma in seguito la vuole di nuovo e la compie; allora l'atto della volontà viene raddoppiato, e quindi si fanno o due atti buoni o due peccati. - Secondo, per una maggiore durata. Uno, p. es., vuol fare una cosa con un fine buono o cattivo che sia; ed ecco che desiste per un ostacolo; un altro invece continua il suo moto volitivo finché non compie l'impresa: è evidente che quest'ultimo volere è più perseverante o nel bene o nel male, e quindi è migliore o peggiore. - Terzo, per una maggiore intensità. Ci sono infatti delle azioni esterne che, per essere particolarmente piacevoli o penose, son fatte per potenziare o per indebolire la volontà. Ora, è chiaro che una volizione tanto è migliore o peggiore, quanto più intensamente tende al bene o al male.

Se poi parliamo della bontà che l'atto esterno riceve dall'oggetto e dalle debite circostanze, allora codesto atto sta alla volizione come termine o fine di essa. E sotto questo aspetto l'atto esterno aggiunge bontà o malizia alla volizione: poiché ogni inclinazione ed ogni moto ottiene la sua perfezione con il raggiungimento del fine, o del termine. Perciò la volizione non è perfetta, se non è tale da operare appena l'occasione si presenta. Se invece manca questa possibilità, e il volere rimane pronto ad agire, la mancanza di perfezione da parte dell'atto esterno di suo è cosa involontaria. E ciò che è involontario,

come non merita il premio o il castigo, così non attenua il premio o la pena per un uomo il quale, per cause del tutto involontarie, ha mancato di compiere il bene o il male.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Crisostomo parla della volontà umana nella sua ultima perfezione, la quale non desiste dall'atto che nella impossibilità di compierlo.
2. L'argomento vale se si parla della bontà dell'atto esterno dipendente dalla volizione del fine. Ma la bontà, che l'atto esterno deve alla materia e alle circostanze, è distinta dalla bontà del volere dipendente dal fine: non già che sia distinta dalla bontà che la volizione ottiene dall'atto voluto, però, come abbiamo detto negli articoli precedenti, codesta bontà è ragione e causa della bontà di essa.
3. E così abbiamo risolto anche la terza difficoltà.

ARTICOLO 5

Se un evento successivo possa accrescere la bontà o la malizia dell'atto esterno

SEMBRA che gli eventi successivi possano accrescere la bontà o la malizia dell'atto. Infatti:

1. L'effetto preesiste virtualmente nella causa. Ora, certi avvenimenti seguono gli atti come gli effetti le loro cause. Dunque essi preesistono negli atti. D'altra parte ogni cosa è giudicata buona o cattiva in base alla sua virtù: infatti «è la virtù che rende buono chi la possiede», direbbe Aristotele. Dunque gli eventi che esso determina accrescono la bontà o la malizia dell'atto.
2. Il bene che compiono gli ascoltatori è effetto della predicazione di un maestro. Ma codesto bene ridonda a merito del predicatore; com'è evidente dall'espressione di S. Paolo: «Fratelli miei carissimi e tanto desiderati, mia gioia e mia corona». Quindi l'evento che segue aggiunge all'atto, o bontà, o malizia.
3. Aumenta la pena solo perché è cresciuta la colpa; infatti sta scritto: «Secondo la gravezza del peccato sarà la misura della pena». Ma la Scrittura impone un aggravamento di pena per un evento successivo: «Se il bove cozzava già da qualche tempo, e ne fu fatto reclamo al padrone, il quale non lo rinchiuse, cosicché ora ha ucciso un uomo o una donna; in tal caso verrà lapidato il bove, e messo a morte il suo padrone». Ma non sarebbe costui messo a morte, se il bove, senza essere rinchiuso, non avesse ucciso. Dunque gli eventi successivi accrescono la bontà o la malizia dei nostri atti.
4. Quando uno viene implicato in un processo capitale, o come esecutore, o come giudice, non contrae irregolarità, se non avviene l'esecuzione. Invece la contrarrebbe se seguisse la morte. Dunque un evento successivo può aumentare la bontà, o la malizia di un atto.

IN CONTRARIO: Un evento susseguente non può rendere cattivo un atto buono, né rendere buono un atto cattivo. Chi, p. es., dà ad un povero l'elemosina, di cui questi si serve per peccare, non perde nulla della sua elemosina: parimenti, per il fatto che uno perdona l'ingiuria ricevuta, non viene scusato colui che l'ha commessa. Dunque gli eventi successivi non aumentano la bontà o la malizia dell'atto.

RISPONDO: Gli eventi successivi possono essere previsti e non previsti. Se sono previsti, è chiaro che essi accrescono, o la bontà, o la malizia. Infatti quando uno, pur prevedendo che dalla propria azione possono seguire molti mali, non desiste, dimostra che la sua volontà è assai perversa.

Se invece l'evento successivo non è previsto, allora bisogna distinguere. Se all'atto codesto evento segue direttamente e nella maggior parte dei casi, allora codesto evento aggiunge bontà o malizia all'azione: infatti è evidente che un atto è migliore nel suo genere, per il fatto che da esso segue un maggior numero di beni, ed è peggiore, se ad esso segue un maggior numero di mali. - Al contrario, se l'evento consegue all'azione in casi sporadici, e solo indirettamente, allora l'evento non aggiunge nulla alla bontà o alla malizia dell'atto: infatti non si può giudicare una cosa in base a quanto le appartiene indirettamente e accidentalmente, ma solo in base alle sue dirette proprietà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La virtù di una cosa va giudicata dagli effetti essenziali e diretti: non già da quelli accidentali e indiretti.
2. Il bene che compiono gli ascoltatori segue alla predicazione di chi insegna, come effetto essenziale. Perciò ridonda a merito del predicatore: specialmente quando è voluto in precedenza.
3. L'evento, per il quale la Scrittura ordina di infliggere la pena, segue direttamente dalla causa indicata, e quindi viene considerato come previsto. Perciò viene imputato come passibile di pena.

4. L'argomento varrebbe, se l'irregolarità fosse legata alla colpa. Ma non è legata alla colpa, bensì al fatto (materiale), per una certa menomazione del sacramento.

ARTICOLO 6

Se un identico atto esterno possa essere buono e cattivo

SEMBRA che un identico atto possa essere buono e cattivo. Infatti:

1. Come insegna Aristotele, «il moto che è continuo è unico». Ora, un moto continuo può essere buono e cattivo: è il caso di chi, camminando di continuo verso la chiesa, prima cerca la vanagloria, e poi il servizio di Dio. Dunque un unico atto può essere buono e cattivo.
2. Secondo il Filosofo, azione e passione formano un unico atto. Ora, la passione può essere buona, come quella di Cristo, p. es.; e l'azione cattiva, come quella dei Giudei (che lo uccisero). Perciò un unico atto può essere buono e cattivo.
3. L'azione di un servo è l'azione del suo padrone, come l'azione dello strumento è l'azione dell'artefice; poiché il servo è come lo strumento del padrone. Ora, può avvenire che l'azione del servo proceda dalla volontà onesta del padrone, e che quindi sia buona: e proceda pure dalla volontà cattiva del servo, e quindi cattiva. Perciò lo stesso atto può essere buono e cattivo.

IN CONTRARIO: Qualità contrarie non possono trovarsi nel medesimo soggetto. Ma il bene e il male sono qualità contrarie. Quindi uno stesso atto non può essere buono e cattivo.

RISPONDO: Niente impedisce che una cosa sia tutt'una considerata in un dato genere, e molteplice in rapporto a un altro genere. Una superficie continua è certamente una, considerata nel genere della quantità; e tuttavia può essere molteplice sotto l'aspetto del colore, se in parte è bianca e in parte è nera. Allo stesso modo niente impedisce che un atto sia unico in rapporto al suo genere fisico o naturale, e non lo sia in rapporto alla moralità, o viceversa, come abbiamo visto in precedenza. Infatti un viaggio ininterrotto è un atto unico nel suo genere fisico; ma può scomporsi in più atti sotto l'aspetto della moralità, se la volontà di chi viaggia, la quale è il principio degli atti morali, subisce delle mutazioni. - Perciò, se prendiamo un atto che è unico secondo il genere della moralità, è impossibile che sia insieme moralmente buono e cattivo. Se invece è unico per unità di natura, e non per unità morale, può essere insieme buono e cattivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il moto continuo, che procede da intenzioni diverse, sebbene sia unico di unità fisica, non è unico sotto l'aspetto morale.
2. Azione e passione appartengono all'ordine morale sotto l'aspetto di fatti volontari. Perciò sono due cose moralmente distinte, perché sono volontarie per una diversa volontà; e da una parte può esserci bontà e dall'altra malizia.
3. L'azione del servo, in quanto deriva dal volere del servo, non appartiene al padrone: ma gli appartiene solo in quanto dipende dal suo comando. Quindi la cattiva volontà del servo non può rendere cattivo il comando medesimo.

Pars Prima Secundae Quaestio 021

Questione 21

Questione 21

Le conseguenze degli atti umani in rapporto alla loro bontà o malizia

Ed eccoci a considerare le conseguenze degli atti umani in rapporto alla loro bontà o malizia.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'atto umano, in quanto buono o cattivo, implichi la nozione di rettitudine o di peccato; 2. Se abbia l'aspetto di cosa lodevole o colpevole; 3. Se rivesta la ragione di merito o di demerito; 4. Se abbia ragione di merito o di demerito presso Dio.

ARTICOLO 1

Se l'atto umano, in quanto buono o cattivo, implichi la nozione di rettitudine o di peccato

SEMBRA che l'atto umano, in quanto buono o cattivo, non implichi la nozione di rettitudine o di peccato. Infatti:

1. "In natura i mostri sono peccati", dice Aristotele. Ora, i mostri non sono atti, ma sono degli esseri generati fuori dell'ordine di natura. Invece le opere compiute dall'arte e dalla ragione imitano gli esseri che sono secondo natura, come nota lo stesso Aristotele. Dunque l'azione, per il fatto che è disordinata e cattiva, non implica la nozione di peccato.

2. Come insegna Aristotele, il peccato avviene nella natura e nell'arte quando non si raggiunge il fine inteso dalla natura o dall'arte. Invece la bontà o la malizia dell'atto umano consiste proprio nell'intenzione del fine, o nel conseguimento di esso. Dunque la malizia di un atto non implica la nozione di peccato.

3. Se la malizia di un atto implicasse la ragione di peccato, ne seguirebbe che il peccato verrebbe a trovarsi dovunque c'è un male. Ora, questo è falso: infatti la punizione, sebbene implichi la ragione di male, tuttavia non implica quella di peccato. Perciò, dal fatto che un'azione è cattiva, non segue che abbia ragione di peccato.

IN CONTRARIO: Come sopra abbiamo dimostrato, la bontà dell'atto umano dipende principalmente dalla legge eterna: e di conseguenza la sua malizia consiste nell'essere discorde da codesta legge. Ma questo costituisce la ragione di peccato: infatti S. Agostino scrive che "il peccato è un'azione, una parola o un desiderio contro la legge eterna". Dunque l'atto umano, per il fatto che è cattivo, implica la nozione di peccato.

RISPONDO: Il male ha un'estensione maggiore del peccato, come il bene è più esteso della rettitudine. Infatti qualsiasi privazione di bene, in qualunque campo, costituisce un male: invece il peccato propriamente consiste in un atto compiuto per un fine, senza il debito ordine rispetto a quel fine. Ora, l'ordine dovuto in rapporto a un fine viene misurato da una certa regola. Regola che negli agenti naturali è la virtù stessa della natura, che inclina verso quel fine. Perciò, quando l'atto procede dalla virtù o facoltà naturale secondo la naturale inclinazione verso il fine, allora viene ad esserci la rettitudine nell'atto: poiché rimanendo a uguale distanza dagli estremi, segna il rapporto esatto di un principio attivo al suo fine. Invece quando un atto si scosta da tale rettitudine, allora si determina la ragione di peccato.

Ma nelle azioni che vengono compiute dalla volontà, regola prossima è la ragione umana; regola suprema è la legge eterna. Perciò, quando l'atto umano tende verso il fine secondo l'ordine della ragione e della legge eterna, allora l'azione è retta: quando invece si scosta da questa rettitudine, o direzione, allora si ha il peccato. Ora, è evidente, da quanto abbiamo detto, che ogni atto volontario è cattivo perché si allontana dall'ordine della ragione e della legge eterna: ed ogni atto buono concorda con la ragione e con la legge eterna. Di qui si conclude che le azioni umane, per il fatto che sono buone o cattive, implicano la nozione di rettitudine o di peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I mostri si dicono peccati, perché prodotti da un peccato insito nell'atto della natura.

2. Il fine è di due tipi: ultimo e prossimo. Ora, nel peccato di ordine naturale, o fisico, l'atto può fallire il fine ultimo, che consiste nella perfezione del generato; ma non può fallire qualsiasi fine prossimo; infatti la natura opera sempre dando forma a qualche cosa. Parimenti, nel peccato di ordine volitivo c'è sempre un decadimento dal fine ultimo voluto, poiché nessun atto volontario cattivo è ordinabile alla beatitudine, che è l'ultimo fine: sebbene raggiunga un qualsiasi fine prossimo, che la volontà intende e può conseguire. Perciò, siccome l'intenzione stessa di questo fine deve essere ordinata al

fine ultimo, anche in codesta intenzione del fine può trovarsi la ragione di rettitudine o di peccato.

3. Ogni cosa è ordinata ad un fine mediante il proprio atto. Quindi la ragione di peccato, consistente in una deviazione dall'ordine verso il fine, propriamente interessa l'atto. La punizione invece, come abbiamo detto nella Prima Parte, ha di mira la persona del peccatore.

ARTICOLO 2

Se l'atto umano, in quanto buono o cattivo, abbia l'aspetto di cosa lodevole o colpevole

SEMBRA che l'atto umano, per il fatto che è buono o cattivo, non abbia l'aspetto di cosa lodevole o colpevole. Infatti:

1. "Il peccato", come dice Aristotele, "può capitare anche nei fenomeni naturali". E tuttavia i fenomeni naturali non sono né lodevoli, né colpevoli, come insegna il medesimo autore. Dunque l'atto umano non è una colpa per il fatto che è cattivo ed è peccato: e quindi non è cosa lodevole per il fatto che è buono.

2. Il peccato può capitare non solo negli atti morali, ma anche nell'attività professionale e artistica: poiché, come scrive Aristotele, "pecca il grammatico che fa sbagli di ortografia, e il medico che sbaglia nel dare una bevanda". Ma un professionista non è ritenuto colpevole solo per aver fatto male una cosa, perché spetta alla versatilità dell'arte il saper far male e bene una cosa a piacimento. Dunque anche l'atto morale non acquista colpevolezza per il fatto che è cattivo.

3. Dionigi scrive che il male è "infermo e impotente". Ora, l'infermità e l'impotenza tolgono, oppure diminuiscono, la ragione di colpa. Perciò gli atti umani non sono colpevoli perché cattivi.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "sono lodevoli le opere virtuose; e biasimevoli o colpevoli le opere contrarie". Ma gli atti buoni sono atti virtuosi, poiché "la virtù rende buono chi la possiede, e le opere che egli compie": perciò gli atti contrari sono atti cattivi. Dunque l'atto umano, per il fatto che è buono o cattivo, ha l'aspetto di cosa lodevole o colpevole.

RISPONDO: Come il male è più esteso del peccato, così il peccato è più esteso della colpa. Infatti si dice che un atto è colpevole, o lodevole, perché viene imputato a chi lo compie: infatti lodare o incolpare qualcuno equivale a imputare a lui la bontà o la malizia dei suoi atti. Ma l'atto è imputato a chi lo compie quando è in potere dell'agente, il quale ha il dominio sui propri atti. Ora, questo avviene in tutte le azioni volontarie; poiché l'uomo ha il dominio sui propri atti mediante la volontà, come si è spiegato in precedenza. Quindi rimane che il bene e il male raggiungono la nozione di lode o di colpa nelle sole azioni volontarie; nelle quali male, peccato e colpa sono la stessa cosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli atti, o fenomeni, naturali non sono sotto il dominio dell'agente naturale, dato il determinismo della natura. Quindi, sebbene nei fenomeni naturali ci sia il peccato, non può esserci la colpa.

2. Il compito della ragione è diverso nelle attività professionali e nelle azioni morali. Infatti nelle attività professionali la ragione viene ordinata a un fine particolare, escogitato da essa. Invece nelle azioni morali la ragione viene ordinata al fine generale di tutta la vita umana. Ora, i fini particolari vanno ordinati al fine universale. Ma siccome, e lo abbiamo già visto, il peccato consiste nello scostarsi dall'ordine al fine, in due maniere può esserci il peccato nell'attività artistica e professionale. Primo, mediante una deviazione dal fine particolare perseguito dall'artefice: ed è il peccato caratteristico dell'arte; è il caso dell'artigiano, che, volendo fare un'opera perfetta, ne produce una di scarto, oppure, volendo produrre una anomalia, fa un'opera regolare. Secondo, mediante una deviazione dal fine generale della vita umana: e allora si dice che pecca l'artefice che intende compiere un'opera cattiva allo scopo di ingannare altri. Ma questo peccato non è proprio dell'artefice come tale, bensì dell'artefice in quanto uomo. Perciò del primo peccato si fa colpa all'artefice come artefice: invece del secondo si incolpa l'uomo in quanto uomo. - Ma nelle azioni morali, in cui si considera l'ordine della ragione verso il fine generale della vita umana, il peccato e il male vanno considerati in base alla deviazione dall'ordine razionale verso codesto fine. Perciò per codesto peccato viene incolpato l'uomo in quanto uomo, e in quanto essere morale. Ecco perché il Filosofo scrive che "in arte è preferibile chi pecca volontariamente; non così trattandosi della prudenza, o delle virtù morali", di cui la prudenza ha la direzione.

3. L'infermità che si trova nel male volontario è sottoposta al dominio dell'uomo. E quindi non toglie e non diminuisce la colpevolezza.

ARTICOLO 3

Se l'atto umano, in quanto buono o cattivo, possa implicare merito o demerito

SEMBRA che l'atto umano non implichi merito o demerito, per la sua bontà o malizia. Infatti:

1. Merito e demerito dicono ordine alla retribuzione che ha luogo soltanto nelle opere fatte a vantaggio di altri. Ora, non tutti gli atti umani, sia buoni che cattivi, sono in rapporto ad altri, ma alcuni sono per chi opera. Dunque non tutti gli atti umani, buoni o cattivi, implicano un merito o un demerito.

2. Nessuno merita un castigo o un premio per il fatto che dispone come vuole di quanto possiede: se un uomo, p. es., distrugge la roba sua, non viene punito come quando distrugge quella degli altri. Ma l'uomo è padrone dei propri atti. Quindi non merita un castigo o un premio per il fatto che dispone bene o male del proprio atto.

3. Per il fatto che uno si procura del bene, non merita di essere beneficato da un altro: e lo stesso si dica per il male. Ora, l'atto buono è precisamente un bene e una perfezione per chi lo compie mentre quello cattivo è per lui un male. Dunque l'uomo non può meritare o demeritare per il fatto che compie un atto buono o cattivo.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Dite al giusto che avrà bene, perché gusterà il frutto delle sue opere. Guai all'empio: avrà male, perché la retribuzione delle sue mani gli sarà resa".

RISPONDO: Merito e demerito si concepiscono in ordine alla retribuzione fatta secondo giustizia. Ma a un uomo viene fatta la retribuzione secondo giustizia, perché egli ha agito a vantaggio o a danno di qualcuno. D'altra parte bisogna considerare, che chiunque vive in società è in qualche modo parte e membro dell'intera società. Perciò, se compie un'azione a vantaggio o a danno di un membro della società, ciò ridonda su tutta la società: come chi ferisce una mano, per ciò stesso ferisce un uomo. Quando perciò uno agisce a vantaggio o a danno di una persona, si trova nel suo atto una doppia ragione di merito o di demerito. Primo, in forza della retribuzione da parte della persona beneficata o danneggiata. Secondo, in forza della retribuzione a lui dovuta da parte della società. - Quando poi uno ordina direttamente il proprio atto al bene o al male di tutta una collettività, a lui è dovuta, prima di tutto e principalmente, una retribuzione da parte della collettività, e secondariamente da parte di tutti i membri di essa. - Quando invece uno compie un'azione che torna a vantaggio o a danno di se stesso, anche allora merita una retribuzione, in quanto anche questo ricade sulla collettività, essendo anch'egli parte di essa: sebbene non la meriti in quanto (l'azione compiuta) è un bene o un male di una persona particolare, che nel caso si identifica con l'agente; a meno che non si contrappongano in lui l'agente e il paziente, in quanto, si può dire per analogia, che esiste anche una giustizia dell'uomo verso se stesso.

Concludendo, l'atto buono o cattivo implica la nozione di cosa lodevole o colpevole, in quanto è in potere della volontà; quella di rettitudine o di peccato per il suo ordine al fine; e la nozione di merito o di demerito in base alla giusta retribuzione che l'atto esige da parte di altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Talora le azioni umane, buone o cattive, non sono ordinate a vantaggio o a danno di una persona in particolare, ma sono sempre ordinate al bene o al male di altri, cioè della società.

2. L'uomo che pure ha il dominio dei propri atti, essendo anch'egli di un altro, cioè della collettività di cui è parte, può sempre meritare o demeritare, nel disporre bene o male dei propri atti: come nel caso in cui amministrasse bene o male gli altri suoi beni, con i quali è tenuto a servire la collettività.

3. Anche il bene, o il male, che uno fa a se stesso mediante i propri atti, ridonda sulla collettività, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 4

Se l'atto umano, in quanto buono o cattivo, acquisti un merito o un demerito presso Dio

SEMBRA che l'atto umano, buono o cattivo che sia, non abbia un merito o un demerito presso Dio. Infatti:

1. Abbiamo già visto che il merito e il demerito dicono ordine a una ricompensa per il vantaggio o per il danno procurato a un altro. Ma un'azione umana, buona o cattiva, non può portare nessun vantaggio e nessun danno a Dio; poiché sta scritto: "Se tu pecchi, che danno arrechi a lui? Se poi agisci rettamente, che cosa gli doni?". Dunque l'atto umano, buono o cattivo, non ha un merito o un demerito presso Dio.

2. Lo strumento non merita e non demerita nulla presso colui che se ne serve; poiché tutta l'azione dello strumento appartiene a chi si serve di esso. Ora, l'uomo nel suo agire è strumento della potenza divina, che è il suo motore principale: infatti si legge in Isaia: "Si gloria forse la scure contro colui che taglia con essa? O s'inorgoglisce la sega contro chi la maneggia?"; parole chiare che indicano la funzione strumentale dell'uomo. Quindi l'uomo, nell'agire bene o male non merita e non demerita nulla presso Dio.

3. L'atto umano ha ragione di merito o di demerito in quanto è ordinato ad altri. Ma non tutte le azioni umane sono indirizzate a Dio. Perciò non tutte le azioni umane, buone o cattive, hanno ragione di merito o di demerito presso Dio.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Dio giudica ogni azione, sia buona che cattiva". Ma il giudizio implica la retribuzione, in ordine alla quale si concepisce il merito e il demerito. Dunque ogni atto umano, buono o cattivo, è un merito o un demerito presso Dio.

RISPONDO: Come abbiamo spiegato, l'azione di un uomo ha ragione di merito o di demerito in rapporto ad altri, o a motivo della persona stessa interessata, o a motivo della collettività. Ora, in tutte e due le maniere i nostri atti, buoni o cattivi, costituiscono un merito o un demerito presso Dio. Per lui direttamente, in quanto è l'ultimo fine dell'uomo: infatti è doveroso riferire tutti gli atti all'ultimo fine, come abbiamo già visto. Perciò chi compie un atto cattivo, non riferibile a Dio, non salva l'onore di Dio nella sua qualità di ultimo fine. - In ordine poi alla collettività di tutto l'universo, poiché in ogni società chi è a capo di essa è tenuto principalmente a curare il bene comune: e quindi tocca a lui retribuire le azioni compiute bene o male nella collettività. Ma Dio è il moderatore e la guida di tutto l'universo, come abbiamo dimostrato nella Prima Parte; e in modo speciale delle creature ragionevoli. Perciò è evidente che gli atti umani diventano un merito o un demerito in rapporto a lui: altrimenti seguirebbe che Dio non prende cura delle azioni umane.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le azioni umane non possono di suo né giovare né nuocere a Dio: tuttavia l'uomo, per quanto da lui dipende, sottrae o dà a Dio qualche cosa, osservando o non osservando l'ordine che Dio ha stabilito.
2. L'uomo è mosso da Dio come uno strumento, in maniera però da non escludere la sua mozione personale, mediante il libero arbitrio, come è evidente dalle cose già dette. Perciò mediante il suo agire egli può meritare o demeritare presso Dio.
3. L'uomo non è ordinato alla società civile in forza di tutto il proprio essere, e di tutti i suoi beni: e quindi non è necessario che ogni suo atto sia meritorio o demeritorio in ordine alla società civile. Invece l'uomo, in tutto quello che forma il suo essere, il suo potere e il suo avere, dice ordine a Dio: e quindi ogni atto umano, buono o cattivo, ha un merito o un demerito presso Dio, per quanto esso vale come atto.

Pars Prima Secundae Quaestio 022

Questione 22

Questione 22

La sede delle passioni

Dopo lo studio degli atti umani prendiamo a considerare le passioni dell'anima: prima in generale, e poi in particolare. La considerazione generica abbraccia quattro argomenti: primo, la sede delle passioni; secondo, le loro differenze; terzo, i loro mutui rapporti; quarto, la loro bontà o malizia.

Sul primo si presentano tre quesiti: 1. Se una passione possa essere nell'anima; 2. Se risieda più nella parte appetitiva che in quella conoscitiva; 3. Se risieda più nell'appetito sensitivo che in quello intellettivo, o volontà.

ARTICOLO 1

Se una passione possa essere nell'anima

SEMBRA che nessuna passione possa essere nell'anima. Infatti:

1. La passività è propria della materia. Ma l'anima, come abbiamo dimostrato, non è composta di materia e forma. Dunque nessuna passione può trovarsi nell'anima.
2. La passione, come Aristotele dimostra, è un moto. Ma Aristotele dimostra pure che l'anima non è soggetta al moto. Quindi nell'anima non c'è passione.
3. La passione prepara alla corruzione: infatti "ogni passione, aumentando, distrugge la sostanza". Ma l'anima è incorruttibile. Dunque nessuna passione può trovarsi nell'anima.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma: "Quando eravamo nella carne, le passioni peccaminose, occasionate dalla legge, agivano nelle nostre membra". Ora i peccati si trovano propriamente nell'anima. Perciò anche le passioni, chiamate "peccaminose", si trovano propriamente nell'anima.

RISPONDO: Tre sono i significati di patire. Primo, in senso lato, ogni recezione è una passione, anche se il soggetto non perde nulla: si dice, per es., che l'aria patisce quando viene illuminata. Eppure questo è più un perfezionamento che una passione. - Secondo, si ha una passione in senso proprio quando viene ricevuta una cosa con l'espulsione di un'altra. E questo può avvenire in due modi. Talora infatti si ha l'espulsione di un elemento non conveniente al soggetto: quando, p. es., viene sanato il corpo di un animale, si dice che patisce, per il fatto che riceve la sanità, con l'espulsione della malattia. - Talora invece capita il contrario: e cioè si chiama passione la malattia, poiché si riceve la malattia con la perdita della sanità. Questa ultima situazione è quella che più si addice alla passione. Infatti si parla di passione quando una cosa viene attratta dall'agente: e chi recede dalle condizioni connaturali proprie, dimostra nel modo più evidente di essere attratto. Per questo Aristotele insegna che quando da una cosa inferiore viene generato un essere superiore, assolutamente parlando si ha una generazione, e secundum quid una corruzione: succede invece il contrario quando da un essere superiore si genera un essere inferiore.

Ora, la passione può trovarsi nell'anima nei tre modi descritti. Infatti, nel senso di pura recezione, si dice che "sentire ed intendere sono un certo patire". Ma la passione con annessa espulsione non può verificarsi senza un'alterazione fisiologica: e quindi la passione propriamente detta non può appartenere all'anima che indirettamente, e cioè in quanto passione del composto. Ma anche in questo caso c'è una differenza: quando la trasmutazione termina in un fatto svantaggioso riveste più l'aspetto di passione, che quando termina in un vantaggio. Cosicché la tristezza è denominata passione in senso più rigoroso della gioia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il patire, in quanto implica espulsione e trasmutazione, è proprio della materia: e quindi si trova soltanto nei composti di materia e forma. Ma in quanto importa la sola recezione, non è necessario che appartenga alla materia, ma può appartenere a qualunque essere esistente in potenza. Ora, l'anima, sebbene non sia composta di materia e forma, tuttavia ha qualche cosa di potenziale, essendo fatta per ricevere e patire, nel senso che lo stesso intendere, a dire di Aristotele, è un patire.
2. Passione e moto, anche se non appartengono all'anima direttamente, ad essa possono convenire indirettamente.

3. L'argomento vale per la passione che si verifica con una trasmutazione svantaggiosa. Codesta passione non può appartenere all'anima che accidentalmente: di per sé spetta invece al composto, che è corruttibile.

ARTICOLO 2

Se la passione appartenga più alla parte appetitiva che a quella conoscitiva

SEMBRA che la passione appartenga più alla parte conoscitiva dell'anima, che a quella appetitiva. Infatti:

1. Secondo Aristotele, ciò che è primo in un dato genere è anche il principale, ed è causa in rapporto agli altri esseri che si trovano nel genere suddetto. Ora, la passione si riscontra prima nella parte conoscitiva che in quella appetitiva: infatti la parte appetitiva non subisce una passione, se non in seguito a una passione della parte conoscitiva. Dunque le passioni sono più nella parte conoscitiva che in quella appetitiva.

2. L'elemento più attivo evidentemente è meno passivo: infatti azione e passione si contrappongono. Ora la parte appetitiva è più attiva di quella conoscitiva. Perciò la passione risiede maggiormente nella parte conoscitiva.

3. L'appetito sensitivo è una facoltà organica come le potenze conoscitive sensibili. Ora, le passioni si producono, propriamente parlando, mediante una trasmutazione organica. Quindi le passioni non si trovano di preferenza nella parte appetitiva, piuttosto che in quella percettiva.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive, che "i moti dell'animo, che i greci chiamano pathos, alcuni dei nostri, Cicerone, p. es., chiamano perturbazioni, altri affezioni o affetti, e altri alla greca li denominano passioni". Da ciò risulta che le passioni si identificano con le affezioni. Ora, le affezioni evidentemente appartengono alla parte appetitiva, e non a quella conoscitiva. Dunque le passioni sono più nell'appetito, che nella parte conoscitiva.

RISPONDO: Abbiamo già detto che nel termine passione è indicata una attrazione (o riduzione) alle disposizioni dell'agente. Ora, l'anima è più attratta verso le cose mediante la parte appetitiva, che mediante quella conoscitiva. Infatti mediante la potenza appetitiva l'anima viene ordinata alle cose come sono in se stesse; cosicché il Filosofo può scrivere che "il bene e il male", oggetto della facoltà appetitiva, "sono nelle cose". Invece la facoltà conoscitiva non viene attratta verso la cosa in se stessa; ma la conosce nell'immagine intenzionale che di essa possiede, o che riceve in conformità della propria natura.

Difatti il Filosofo aggiunge che "il vero e il falso", oggetto della conoscenza, "non sono nelle cose, ma nella mente". È chiaro, quindi, che il concetto di passione si attua più nella parte appetitiva, che in quella conoscitiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le condizioni di ciò che costituisce una perfezione, sono diverse da quelle di ciò che costituisce un difetto. Infatti nelle perfezioni si misura l'intensità in base alla vicinanza a un unico principio: la luminosità, p. es., di un corpo luminoso si considera più o meno intensa in rapporto al corpo sommamente luminoso, al quale più o meno si avvicina. Ma nelle cose che si presentano come difetti, l'intensità non si misura in base alla vicinanza a un sommo, bensì scalando da un primo grado di perfezione. Perciò il difetto è meno grave quanto meno ci si allontana da quel primo grado: e quindi da principio si trova un difetto piccolo, che continuando la discesa diviene sempre più grande. Ora, la passione si presenta come una carenza, essendo connessa con la potenzialità del soggetto. Cosicché negli esseri che si avvicinano alla perfezione prima, cioè a Dio, non si trova che poco o nulla di potenzialità o di passione; invece negli esseri che degradano essa tende ad aumentare. Ecco perché nella prima facoltà dell'anima, cioè nella parte conoscitiva, la ragione di passione si trova meno accentuata.

2. Si dice che la potenza appetitiva è più attiva, perché causa direttamente l'atto esterno. Ma ciò dipende dal fatto che è più passiva, e cioè dal fatto che dice ordine alle cose come sono in se stesse: infatti mediante l'atto esterno si raggiungono le cose (nella loro concretezza).

3. Come abbiamo spiegato nella Prima Parte, un organo può subire delle alterazioni in due maniere. Primo, mediante un'alterazione immateriale, in quanto riceve l'immagine intenzionale di una cosa. Questo è un elemento essenziale per l'atto della facoltà sensitiva di conoscenza: tanto è vero che l'occhio viene alterato dall'oggetto visibile, non per esserne colorato, ma per ricevere l'immagine intenzionale del colore. C'è poi una seconda alterazione dell'organo, alterazione fisiologica che modifica l'organo nella sua fisica disposizione: cioè mediante il riscaldamento, il raffreddamento ed altre simili trasmutazioni. Ora, codesta alterazione è accidentale rispetto all'operazione conoscitiva del senso; tale è, p. es., l'affaticarsi dell'occhio per il guardare troppo intenso, e la lesione del medesimo dovuta alla veemenza improvvisa di un oggetto. Invece le alterazioni di questo genere sono ordinate essenzialmente all'atto dell'appetito sensitivo: cosicché nella definizione di codesti moti della parte appetitiva, si usa indicare come elemento materiale la trasmutazione fisica di qualche organo; si dice, p. es., che l'ira è "l'accensione del sangue intorno al cuore". Perciò la qualifica di passione si applica più all'atto dell'appetito sensitivo che all'atto delle facoltà di percezione, sebbene siano entrambi atti di organi corporei.

ARTICOLO 3

Se la passione risieda più nell'appetito sensitivo che in quello intellettuale, chiamato volontà

SEMBRA che la passione non risieda più nell'appetito sensitivo che in quello intellettuale. Infatti:

1. Dionigi fa osservare, che Ieroteo "è istruito non solo mediante un'ispirazione divina, ma mediante una passione del divino". Ora codesta passione delle cose divine non può appartenere all'appetito sensitivo, il cui oggetto è il bene sensibile. Quindi la passione si trova nell'appetito intellettuale, come in quello sensitivo.
2. Più l'elemento attivo è potente, più è forte la passione. Ora, l'oggetto dell'appetito intellettuale, che è il bene nella sua universalità, è un elemento attivo più potente dell'oggetto dell'appetito sensitivo, il quale è un bene particolare. Dunque l'aspetto di passione è più nell'appetito intellettuale che in quello sensitivo.
3. Gioia e amore sono elencati tra le passioni. Ora essi si trovano anche nell'appetito intellettuale, e non soltanto in quello sensitivo; altrimenti non sarebbero attribuiti a Dio e agli angeli nella Scrittura. Perciò le passioni non risiedono nell'appetito sensitivo più che in quello intellettuale.

IN CONTRARIO: 1. Il Damasceno così descrive le passioni dell'anima: "La passione è un moto dell'appetito sensitivo verso il bene, o verso il male, presente nell'immaginazione. Oppure: La passione è un moto dell'anima irrazionale, mediante l'apprensione di un bene o di un male".

RISPONDO: La passione si trova propriamente dove c'è trasmutazione corporea. Ora, negli atti dell'appetito sensitivo codesta trasmutazione non è soltanto immateriale, come nella percezione sensitiva, ma anche fisica. Invece negli atti dell'appetito intellettuale non si richiede un'alterazione fisica, poiché codesto appetito non è facoltà di un qualche organo. Perciò è evidente che il concetto di passione si applica in maniera più appropriata all'atto dell'appetito sensitivo, che a quello dell'appetito intellettuale; il che è dimostrato anche dalle definizioni riportate del Damasceno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le "passioni del divino", di cui parla Dionigi nel brano suddetto, sono l'affetto alle cose divine, e l'unione con esse mediante l'amore: e tutto questo avviene senza trasmutazione corporea.
2. La grandezza della passione non dipende solo dalla virtù dell'agente, ma anche dalla passività del paziente: poiché gli esseri più sensibili alla passione sentono fortemente l'azione anche di modesti principi attivi. Perciò, sebbene l'oggetto dell'appetito intellettuale sia più attivo dell'oggetto dell'appetito sensitivo, tuttavia l'appetito sensitivo è maggiormente passivo.
3. L'amore, il gaudio e sentimenti consimili attribuiti a Dio, agli angeli, oppure agli uomini secondo l'appetito intellettuale, esprimono un semplice atto di volontà per una somiglianza di effetti, ma senza passione. Perciò S. Agostino scrive: "Gli angeli santi puniscono senza ira, e soccorrono senza provare compassione per la miseria. Tuttavia si usurpano i nomi di codeste passioni anche trattando di essi, in forza del modo umano consueto di parlare, per una certa somiglianza di opere e non per una infermità di sentimenti".

Pars Prima Secundae Quaestio 023

Questione 23

Questione 23

Le differenze delle passioni

Veniamo ora a considerare le reciproche differenze delle passioni.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se le passioni del concupiscibile siano diverse da quelle dell'irascibile; 2. Se la contrarietà esistente tra le passioni dell'irascibile si riduca alla contrarietà tra il bene e il male; 3. Se ci sia una passione senza il suo contrario; 4. Se nella medesima facoltà ci siano delle passioni di specie differente, ma non contrarie fra loro.

ARTICOLO 1

Se le passioni del concupiscibile siano diverse da quelle esistenti nell'irascibile

SEMBRA che le passioni dell'irascibile si identifichino con quelle del concupiscibile. Infatti:

1. Aristotele insegna che le passioni dell'anima sono quelle "cui tien dietro gioia e tristezza". Ora gioia e tristezza sono nel concupiscibile. Dunque tutte le passioni sono nel concupiscibile. Quindi non sono parte nell'irascibile e parte nel concupiscibile.
2. Spiegando quel passo evangelico "Il regno dei cieli è simile al lievito...", la Glossa di S. Girolamo commenta: "Possediamo la prudenza nella ragione, l'odio dei vizi nell'irascibile, e il desiderio della virtù nel concupiscibile". Ma l'odio, come l'amore, si trova nel concupiscibile secondo Aristotele. Dunque la stessa passione si trova nell'irascibile e nel concupiscibile.
3. Gli atti e le passioni differiscono nella specie secondo l'oggetto. Ora, bene e male sono oggetto delle passioni e dell'irascibile e del concupiscibile. Dunque anche codeste passioni non si distinguono.

IN CONTRARIO: Gli atti di potenze diverse, vedere e udire, p. es., sono specificamente diversi. Ora, come abbiamo visto nella Prima Parte, l'irascibile e il concupiscibile sono due potenze dell'appetito sensitivo. Perciò, essendo le passioni moti dell'appetito sensitivo, quelle che si trovano nell'irascibile sono specificamente distinte da quelle che risiedono nel concupiscibile.

RISPONDO: Le passioni dell'irascibile differiscono specificamente da quelle del concupiscibile. Dal momento, infatti, che potenze diverse hanno oggetti diversi, come abbiamo detto nella Prima Parte, passioni di potenze diverse dovranno necessariamente riferirsi a oggetti diversi. Anzi le passioni di differenti potenze hanno una differenza specifica anche più forte: poiché si richiede maggiore differenza di oggetto per costituire la differenza specifica tra le potenze, che per diversificare la specie delle passioni e degli atti. Infatti come tra gli esseri corporei la diversità del genere è connessa con la diversa potenzialità della materia, mentre la diversità della specie dipende dalla diversità di forme in una stessa materia; così nelle funzioni psicologiche, gli atti che appartengono a facoltà diverse sono diversi non solo nella specie, ma anche nel genere; invece gli atti e le passioni riguardanti oggetti specificamente diversi, compresi sotto l'oggetto comune di una data facoltà, differiscono tra loro come specie di un unico genere.

Per conoscere, dunque, quali passioni appartengono all'irascibile e quali al concupiscibile bisogna rifarsi all'oggetto di queste due potenze. Ora, abbiamo già spiegato nella Prima Parte, che l'oggetto del concupiscibile è il bene o il male d'ordine sensibile preso in assoluto, che è rispettivamente piacevole o spiacevole. L'anima, però, talora è costretta a subire una difficoltà o un contrasto nel conseguire il bene, e nel fuggire il male, in quanto esso si trova come al di sopra del potere ordinario dell'animale. Perciò il male o il bene, in quanto si presenta arduo o difficile, è oggetto dell'irascibile. E quindi tutte le passioni che si riferiscono al semplice bene o semplice male, quali sono gaudio, tristezza, amore, odio e simili, spettano al concupiscibile. Invece tutte le passioni che riguardano il bene e il male come cosa ardua, in quanto assequibile o eliminabile con una certa difficoltà, spettano all'irascibile: così l'audacia, il timore, la speranza e simili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Abbiamo già detto nella Prima Parte che agli animali è stata concessa la potenza dell'irascibile, per eliminare gli ostacoli che impediscono al concupiscibile di tendere al proprio oggetto, o per la difficoltà di conseguire il bene, o per la difficoltà di superare il male. Perciò tutte le passioni dell'irascibile hanno come termine le passioni del concupiscibile. Per questo motivo anche le passioni dell'irascibile sono accompagnate dal gaudio e dalla tristezza, che risiedono nel concupiscibile.

2. S. Girolamo attribuisce l'odio dei vizi all'irascibile non per l'odio in se stesso, che propriamente spetta al concupiscibile; ma per il combattimento (contro di essi) che va attribuito all'irascibile.

3. Il bene in quanto dilettevole muove il concupiscibile. Ma se c'è una certa difficoltà nel conseguirlo, presenta qualche cosa che ripugna al concupiscibile. Perciò era necessario ammettere un'altra potenza, per tendere verso di esso. Lo stesso si dica per il male. Ora, codesta potenza è l'irascibile. Perciò le passioni dell'irascibile e del concupiscibile sono specificamente diverse.

ARTICOLO 2

Se la contrarietà delle passioni dell'irascibile si riduca alla contrarietà tra bene e male

SEMBRA che la contrarietà delle passioni dell'irascibile si riduca alla contrarietà esistente tra il bene e il male. Infatti:

1. Le passioni dell'irascibile sono ordinate, come abbiamo detto, alle passioni del concupiscibile. Ma le passioni del concupiscibile, p. es., amore e odio, gaudio e tristezza, non sono contrarie tra loro, se non in forza della contrarietà tra il bene e il male. Dunque lo stesso vale per le passioni dell'irascibile.

2. Le passioni differiscono secondo il loro oggetto, come i vari moti secondo il loro termine. Ma la contrarietà dei moti si riduce alla contrarietà dei termini, come Aristotele spiega. Dunque tra le passioni stesse la contrarietà si riduce alla contrarietà dei loro oggetti. Ora, oggetto dell'appetito è il bene o il male. Perciò non ci può essere contrarietà di passioni in una potenza appetitiva, che non si riduca alla contrarietà tra bene e male.

3. Avicenna scrive che "ogni passione dell'anima si presenta come attrazione, oppure come ripulsa". Ma l'attrazione viene causata dal bene, e la ripulsa dal male: poiché come, a dire di Aristotele, "il bene è ciò che tutti gli esseri desiderano", così il male è ciò che tutti fuggono. Dunque la contrarietà tra le passioni dell'anima non può essere basata che sull'antinomia tra bene e male.

IN CONTRARIO: Timore e audacia sono contrari, come Aristotele dimostra. Ma la distinzione tra timore e audacia non è basata sull'antinomia tra bene e male: poiché l'uno e l'altra hanno per oggetto il male. Dunque la contrarietà delle passioni dell'irascibile non sempre si riduce all'opposizione tra bene e male.

RISPONDO: La passione è un moto, come spiega Aristotele. Perciò la contrarietà delle passioni va considerata secondo la contrarietà dei moti o delle mutazioni. Ora, nelle mutazioni, o nei moti, ci sono due tipi di contrarietà. La prima è basata sull'atto di accedere o di recedere rispetto a un medesimo termine: e codesta contrarietà è propria delle trasmutazioni, cioè della generazione, che sfocia nell'essere, e della corruzione, che dall'essere si allontana. La seconda è fondata sull'opposizione dei termini, ed è la contrarietà esistente propriamente tra i moti: l'imbiancare, p. es., moto dal nero al bianco, è opposto all'annerire che è il moto dal bianco al nero.

Orbene, anche nelle passioni dell'anima ci sono questi due tipi di contrarietà: la prima fondata sulla contrarietà degli oggetti, cioè sull'antinomia tra bene e male; la seconda fondata sull'atto di accedere o di recedere rispetto a un medesimo termine. Nelle passioni del concupiscibile si trova soltanto la prima, cioè quella fondata sull'opposizione degli oggetti tra loro; invece nelle passioni dell'irascibile si trova anche la seconda. E la ragione è questa, che l'oggetto del concupiscibile, come si ricorderà, è il bene o il male d'ordine sensibile assolutamente considerati. E il bene in quanto bene non può essere un termine a quo (da cui si recede), ma solo termine ad quem; poiché nessuna cosa fugge il bene in quanto bene, ma tutte lo desiderano. Così pure non c'è un essere che desideri il male in quanto male, ma tutti lo fuggono: quindi il male non ha mai ragione di termine ad quem, ma solo di termine a quo. Perciò ogni passione del concupiscibile relativa al bene è orientata verso di esso: così l'amore, il desiderio e il gaudio; e ogni sua passione relativa al male è contraria ad esso: così l'odio, la fuga o ripugnanza, e la tristezza. Quindi nelle passioni del concupiscibile non può esserci la contrarietà fondata sull'atto di accedere o di recedere rispetto a un medesimo termine, o a un medesimo oggetto.

Invece abbiamo visto che oggetto dell'irascibile è il bene o il male di ordine sensibile, non considerato in assoluto, ma difficile ed arduo. Ora, il bene arduo o difficile, in quanto bene, ha un aspetto che giustifica una tendenza verso di esso ed è la passione della speranza; e in quanto arduo, o difficile, determina una ripulsa, che è la passione della disperazione. Così pure il male arduo, in quanto male, presenta un aspetto che lo rende scostante: e codesto sentimento costituisce la passione del timore: ma presenta pure un'attrattiva, come cosa ardua mediante la quale si può sfuggire il predominio del male: ed è sotto tale aspetto che l'audacia tende verso di esso. Perciò nelle passioni dell'irascibile si trova la contrarietà riducibile all'antinomia tra bene e male, come tra la speranza e il timore; e vi è pure la contrarietà basata sull'atto di accedere o di recedere rispetto a un medesimo termine, come avviene tra l'audacia e il timore.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 3

Se vi sia una passione dell'anima senza il suo contrario

SEMBRA che ogni passione dell'anima abbia il suo contrario. Infatti:

1. Le passioni sono, o nell'irascibile, o nel concupiscibile, come abbiamo detto. Ma sia le une che le altre hanno la loro contrarietà. Dunque tutte le passioni hanno il loro contrario.

2. Ogni passione è indirizzata o al bene, o al male, che formano l'oggetto di tutta la parte appetitiva. Ma alla passione, che ha per oggetto il bene, si contrappone quella che ha per oggetto il male. Quindi ogni passione ha il suo contrario.

3. Ogni passione, come abbiamo visto, è fondata, o sull'atto di accedere, o su quello di allontanarsi. Ma ad ogni avvicinamento si contrappone un allontanamento, e viceversa. Dunque ogni passione dell'anima ha il suo contrario.

IN CONTRARIO: L'ira è una passione dell'anima. Ma nessuna passione viene indicata da Aristotele come contraria all'ira. Dunque non ogni passione ha il suo contrario.

RISPONDO: È un fatto unico che la passione dell'ira non può avere il suo contrario, né in base all'atto di accedere e di recedere, né in base alla contrarietà tra il bene e il male. Infatti l'ira viene causata da un male ineliminabile e già presente. E alla presenza di esso è necessario, o che l'appetito soccomba, e allora non passa i limiti della tristezza, passione del concupiscibile; oppure che abbia un moto d'ira per respingere il male dannoso. Un moto di fuga è impossibile; poiché il male è già presente, o passato. Perciò non esiste una passione contraria al moto dell'ira in base all'accedere o recedere.

Così pure non esiste contrarietà in base all'opposizione tra bene e male. Poiché al male già inflitto si oppone il bene già conseguito: ma questo non può avere ormai l'aspetto di bene arduo o difficile. D'altra parte dopo il conseguimento del bene non rimane altro moto che il quietarsi dell'appetito nel bene raggiunto: e questo è il gaudio, passione del concupiscibile.

Dunque il moto dell'ira non può avere un moto psicologico contrario, ma ad esso si oppone soltanto il calmarsi del moto stesso: a dire del Filosofo, "ammansire si oppone adadirarsi"; ma è un'opposizione negativa, o privativa, non già contraria.

Rimangono sciolte così anche le difficoltà.

ARTICOLO 4

Se nella medesima potenza vi siano delle passioni specificamente diverse non contrarie tra loro

SEMBRA che in una potenza non vi possano essere passioni specificamente diverse non contrarie tra loro. Infatti:

1. Le passioni differiscono secondo gli oggetti. Ora oggetto delle passioni sono il bene e il male, le cui differenze costituiscono le contrarietà esistenti tra le passioni. Dunque in una medesima potenza non ci sono passioni, che, senza essere tra loro contrarie, differiscono nella specie.

2. La differenza specifica è una differenza formale. Ma ogni differenza formale è basata su una contrarietà, come Aristotele afferma. Perciò le passioni di una medesima potenza, che non siano contrarie fra loro, specificamente non differiscono.

3. Qualsiasi passione consiste in un avvicinamento o in un allontanamento rispetto al bene o al male; perciò ogni differenza tra le passioni deve dipendere, o dall'opposizione tra bene e male, o dalla differenza tra avvicinamento e allontanamento, oppure dal grado di vicinanza o di lontananza. Ora, le prime due differenze implicano una contrarietà tra le passioni, come abbiamo spiegato. La terza invece non costituisce una differenza specifica: perché altrimenti sarebbero infinite le specie delle passioni. Non può essere, dunque, che passioni di una medesima potenza differiscano nella specie, senza essere contrarie.

IN CONTRARIO: Amore e gaudio differiscono specificamente e sono entrambi nel concupiscibile. E tuttavia non sono contrari tra loro: ché anzi l'uno è causa dell'altro. Dunque ci sono passioni della stessa potenza che differiscono specificamente, senza essere contrarie.

RISPONDO: Le passioni (in genere) differiscono tra loro secondo i principi attivi, che nel caso delle passioni dell'anima sono gli oggetti. Ora, la differenza tra principi attivi può essere considerata sotto due punti di vista: primo, in base alla specie o alla natura di codesti principi, come si distingue, p. es., il fuoco dall'acqua; secondo in base alla differente virtù attiva. Ma codesta diversità del principio attivo, o del movente nelle passioni dell'anima, si può arguire per analogia con gli esseri di ordine fisico. Infatti ogni causa movente in qualche modo trae a sé il paziente, o da sé lo allontana. E quando l'attrae produce in esso tre effetti. Primo, gli conferisce un'inclinazione o un'attitudine a tendere verso l'agente medesimo: un corpo lieve, p. es., che risiede in alto, dà al corpo da esso generato la levità, mediante la quale riceve l'inclinazione a stare in alto. Secondo, se il corpo generato è fuori del luogo proprio, gli conferisce il moto verso di esso. Terzo, gli dà di riposare in codesto luogo quando vi giunge: poiché il quietarsi in un luogo deriva dalla stessa causa che lo moveva verso di esso. Lo stesso vale per la genesi dell'allontanamento.

Ora, nei moti della parte appetitiva il bene esercita quasi una forza attrattiva, il male invece una forza repulsiva. Dunque: prima di tutto il bene causa nella potenza appetitiva una certa inclinazione o attitudine, ovvero connaturalità al bene: e abbiamo la passione dell'amore. Ad esso corrisponde come contrario

l'odio verso il male. - Secondo, se il bene non è ancora posseduto, gli conferisce il moto verso il conseguimento del bene amato: e abbiamo la passione del desiderio o della concupiscenza. Al contrario, rispetto al male abbiamo la fuga o la ripugnanza. - Terzo, una volta raggiunto, il bene dà all'appetito la quiete nel bene stesso conquistato: ed abbiamo il piacere o la gioia. Ad esso si oppone rispetto al male il dolore ossia la tristezza.

Le passioni dell'irascibile presuppongono già l'attitudine o l'inclinazione a perseguire il bene e a fuggire il male, propria del concupiscibile che ha per oggetto il bene e il male in assoluto. E quindi rispetto al bene non ancora raggiunto abbiamo la speranza e la disperazione. Rispetto al male non ancora inflitto si ha il timore e l'audacia. Invece rispetto al male raggiunto non si dà nessuna passione nell'irascibile: poiché, come abbiamo detto, non si presenta quale bene arduo. Però dal male già inflitto (oggetto del dolore o della tristezza) segue la passione dell'ira.

Si vede così chiaramente che nel concupiscibile ci sono tre gruppi di passioni, e cioè: amore e odio, desiderio e fuga, gaudio e tristezza. Così ce ne sono tre nell'irascibile: speranza e disperazione, timore e audacia, e finalmente l'ira, la quale non ha una passione contraria. Ci sono, dunque, undici passioni specificamente distinte, sei nel concupiscibile e cinque nell'irascibile; ed esse abbracciano tutte le passioni dell'anima.

È evidente così la risposta alle difficoltà presentate.

Pars Prima Secundae Quaestio 024

Questione 24

Questione 24

Bontà e malizia delle passioni

Dobbiamo ora considerare la bontà e la malizia delle passioni.

Sull'argomento poniamo quattro quesiti: 1. Se nelle passioni possa esserci bontà o malizia morale; 2. Se ogni passione sia moralmente cattiva; 3. Se la passione accresca o diminuisca la bontà o la malizia dell'atto; 4. Se alcune passioni siano, nella loro specie, buone o cattive.

ARTICOLO 1

Se nelle passioni possa esserci bontà o malizia morale

SEMBRA che nessuna passione sia moralmente buona o cattiva. Infatti:

1. La bontà o la malizia morale è propria dell'uomo; infatti, come si esprime S. Ambrogio, "i costumi propriamente si dicono umani". Invece le passioni non sono proprie degli uomini, ma sono comuni anche agli altri animali. Dunque nessuna passione è moralmente buona o cattiva.
2. Il bene dell'uomo sta "nell'essere conforme alla ragione", e il suo male "nell'essere lontano dalla ragione", come spiega Dionigi. Ora, le passioni dell'anima non sono nella ragione, ma nell'appetito sensitivo, come abbiamo visto. Quindi sono fuori del bene e del male dell'uomo, che è di ordine morale.
3. Il Filosofo insegna, che "non acquistiamo lode o biasimo per le passioni". Invece il bene e il male morale ci procura lode o vituperio. Dunque le passioni moralmente non sono né buone né cattive.

IN CONTRARIO: Parlando delle passioni S. Agostino scrive: "Esse son cattive, se l'amore è cattivo; son buone, se è buono".

RISPONDO: Le passioni dell'anima si possono considerare sotto due aspetti: primo, in se stesse; secondo, in quanto sottostanno al comando della ragione, o della volontà. Se dunque si considerano in se stesse, cioè in quanto moti di un appetito non razionale, non si trova in esse la bontà, o la malizia morale, che dipende dalla ragione, come abbiamo visto. Se invece si considerano come soggette al comando della ragione e della volontà, allora in esse si riscontra bontà o malizia morale. Infatti l'appetito sensitivo è più vicino alla ragione e alla volontà che le membra esterne; e tuttavia i moti e gli atti di queste sono moralmente buoni o cattivi, in quanto sono volontari. Molto più, dunque, possono essere buone o cattive moralmente le passioni. E difatti possono essere volontarie, o perché comandate dalla volontà, o perché dalla volontà non sono ostacolate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Codeste passioni considerate in se stesse sono comuni agli uomini e agli altri animali: ma in quanto comandate dalla ragione sono proprie degli uomini.
2. Anche le facoltà inferiori sono denominate razionali, nella misura che "partecipano in qualche modo della ragione", come si esprime Aristotele.
3. Il Filosofo afferma che non acquistiamo lode e biasimo per le passioni considerate in se stesse; ma ciò non toglie che queste possano essere biasimevoli o lodevoli, in quanto ordinate dalla ragione. E difatti aggiunge: "Non si loda né si biasima chi teme o si adira, ma chi lo fa in una certa maniera", cioè seguendo e non seguendo la ragione.

ARTICOLO 2

Se tutte le passioni siano moralmente cattive

SEMBRA che tutte le passioni siano moralmente cattive. Infatti:

1. Scrive S. Agostino che "alcuni chiamano le passioni morbi o perturbazioni dell'anima". Ora, ogni morbo o perturbazione dell'anima è un male di ordine morale. Perciò tutte le passioni sono moralmente cattive.

2. Il Damasceno afferma, che "l'operazione è un moto secondo natura, mentre la passione è contro natura". Ma quello che è contro natura nei moti dell'anima presenta l'aspetto di peccato, o di male morale; e difatti il Damasceno stesso dice, che il diavolo "passò da quello che è secondo natura, a ciò che è contro natura". Dunque codeste passioni sono moralmente cattive.

3. Tutto ciò che induce al peccato è cattivo. Ma tutte le passioni inducono al peccato; e difatti sono chiamate da S. Paolo "passioni di peccato". Quindi esse sono moralmente cattive.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino che "l'amore retto si circonda di tutte codeste oneste affezioni. Infatti (i giusti) temono di peccare, desiderano perseverare, si dolgono dei peccati, godono delle opere buone".

RISPONDO: Su questo argomento ci fu contrasto tra Stoici e Peripatetici: infatti gli Stoici dicevano che tutte le passioni sono cattive; i Peripatetici invece affermavano che le passioni moderate son buone. La quale differenza, sebbene a parole sembri così grande, in realtà si riduce a poco o nulla, se si considera l'intenzione degli uni e degli altri. Infatti gli Stoici non ammettevano la distinzione tra il senso e l'intelletto; e quindi la negavano anche tra l'appetito intellettivo e quello sensitivo. Perciò non potevano distinguere le passioni dagli atti della volontà, in quanto le prime sono nell'appetito sensitivo, e i secondi in quello intellettivo; ma chiamavano volizione qualsiasi moto ragionevole della parte appetitiva, invece denominavano passione il moto che non rispetta i limiti della ragione. Ecco perché Cicerone, seguendo le loro opinioni, chiama tutte le passioni "morbi dell'anima". E da codesta definizione così argomenta: "Chi è malato non è sano; e chi non è sano è insipiente". Difatti gli insipienti li diciamo insani.

Invece i Peripatetici chiamano passioni tutti i moti dell'appetito sensitivo. Perciò le stimano buone, quando sono regolate dalla ragione; e cattive, quando non ne rispettano la regola. A torto, quindi, Cicerone condanna la sentenza dei Peripatetici, che approvavano le passioni moderate, scrivendo che "ogni male, anche se moderato, è da evitarsi: poiché come il corpo, anche se malato moderatamente, non è sano; così non è sana questa moderazione dei morbi o delle passioni". Infatti le passioni non si possono chiamare morbi o perturbazioni dell'anima, se non quando non rispettano la regola della ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È chiara così la risposta alla prima difficoltà.

2. In ogni passione psicologica c'è un aumento o una diminuzione nel moto naturale del cuore, e cioè un intensificarsi o un rallentare dei moti di sistole e diastole: e in questo essa salva l'aspetto di passione. Ma non è affatto necessario che la passione esca sempre dall'ordine della ragione naturale.

3. Le passioni inclinano al peccato in quanto sono contro l'ordine della ragione: ma in quanto sono da questa ordinate, sono atti virtuosi.

ARTICOLO 3

Se la passione accresca o diminuisca la bontà o la malizia dell'atto

SEMBRA che una qualsiasi passione diminuisca sempre la bontà dell'atto morale. Infatti:

1. Tutto ciò che intralcia il giudizio della ragione, dal quale dipende la bontà dell'atto morale, diminuisce per conseguenza la bontà di esso. Ora, ogni passione intralcia il giudizio della ragione; scrive infatti Sallustio: "Tutti gli uomini che deliberano su cose scabrose devono spogliarsi dell'odio, dell'ira, dell'amicizia e della misericordia". Dunque qualsiasi passione diminuisce la bontà dell'atto morale.

2. Più l'atto umano somiglia a Dio, più vale; infatti l'Apostolo scrive: "Fatevi imitatori di Dio, come figli bene amati". Ma, come si esprime S. Agostino: "Dio e gli angeli santi puniscono senza odio, e soccorrono senza provar compassione per la miseria". Quindi è meglio compiere codeste opere impassibilmente, che mossi dalla passione.

3. Come il male morale, così anche il bene si misura in rapporto alla ragione. Ora, il male morale viene diminuito dalla passione: infatti chi pecca per passione è meno colpevole di chi pecca per malizia. Dunque chi fa il bene senza passione compie un bene più grande, di chi lo fa mosso dalla passione.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna che la passione della misericordia "è sottoposta alla ragione, quando si accorda la misericordia in modo da conservare la giustizia, sia nel soccorrere gli indigenti, che nel perdonare i pentiti". Ma niente di ciò che sottostà alla ragione diminuisce il bene morale. Dunque le passioni non riducono la bontà morale (dell'atto).

RISPONDO: Gli Stoici, come sostenevano che tutte le passioni sono cattive, così ne deducevano che qualsiasi passione diminuisce la bontà dell'atto;

infatti ogni bene mescolandosi col male, o viene totalmente distrutto, oppure viene diminuito. E questo è vero, se denominiamo passioni soltanto i moti disordinati dell'appetito sensitivo, perché perturbazioni o malattie dell'anima. Ma se denominiamo passioni semplicemente tutti i moti dell'appetito sensitivo, allora (vediamo che) anche le passioni moderate dalla ragione contribuiscono alla perfezione del bene umano. Infatti il bene umano consiste radicalmente nella ragione: quindi codesto bene sarà tanto più perfetto, quanto più essa si estende a un numero maggiore di cose riguardanti l'uomo. Nessuno dubita, p. es., che interessi la perfezione del bene morale moderare gli atti delle membra esterne secondo la regola della ragione. Perciò essendo l'appetito sensitivo capace di essere sottoposto alla ragione, come abbiamo spiegato, conferisce alla perfezione del bene morale, o umano, che le passioni stesse siano regolate dalla ragione.

Come, dunque, è cosa migliore che l'uomo, oltre a volere il bene, lo compia anche esternamente; così conferisce alla perfezione del bene morale il muoversi non soltanto con la volontà, ma anche con l'appetito sensitivo. Così come si esprime il Salmo: "Il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente"; prendendo cuore per l'appetito intellettuale, e carne per quello sensitivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le passioni possono avere due rapporti diversi con il giudizio della ragione. Primo, possono essere antecedenti. E in questo caso oscurano il giudizio della ragione, da cui dipende la bontà morale dell'atto, e diminuiscono la bontà di quest'ultimo; infatti è più lodevole fare un atto di carità per il giudizio della ragione, che farlo unicamente mossi dalla passione della misericordia. - Secondo, possono essere conseguenti. E ciò può avvenire in due modi. Primo, per ridondanza: quando la parte superiore dell'anima vuole così intensamente una cosa, da derivarne un moto anche nella parte inferiore di essa. E allora la passione che consegue nell'appetito sensitivo è segno dell'intensità della volizione. E sta a indicare una bontà morale superiore. Secondo, per una scelta deliberata: cioè quando un uomo a ragion veduta delibera di farsi prendere da una passione, per agire con maggiore prontezza, mediante la cooperazione dell'appetito sensitivo. E allora la passione accresce la bontà dell'atto.

2. In Dio e negli angeli non esiste né appetito sensitivo, né membra corporee: perciò in essi non può aver luogo, come in noi, il bene che consiste nell'ordine delle passioni e degli atti corporei.

3. La passione che tende al male, se precede il giudizio della ragione, diminuisce il peccato: ma se è conseguente in uno dei modi predetti, lo accresce, o ne indica l'accrescimento.

ARTICOLO 4

Se alcune passioni siano, nella loro specie, buone o cattive

SEMBRA che nessuna passione sia moralmente buona o cattiva nella sua specie. Infatti:

1. Il bene e il male morale sono propri della ragione. Invece le passioni sono nell'appetito sensitivo: perciò quanto è di ordine razionale è accidentale per esse. E siccome quanto è accidentale non appartiene mai alla specie di una cosa; è chiaro che nessuna passione nella sua specie è buona o cattiva.

2. Gli atti e le passioni ricevono la specie dall'oggetto. Perciò, se una passione dovesse essere specificamente buona o cattiva, bisognerebbe considerare specificamente buone le passioni aventi per oggetto il bene, p. es., l'amore, il desiderio, il gaudio; e specificamente cattive le passioni aventi per oggetto il male, p. es., l'odio, il timore, la tristezza. Ma ciò è evidentemente falso. Dunque nessuna passione è specificamente buona o cattiva.

3. Non vi è una specie di passioni che non si trovi anche negli altri animali. Invece il bene morale si trova soltanto nell'uomo. Dunque non esiste una passione che sia nella sua specie buona o cattiva.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive che "la misericordia va attribuita alla virtù". E il Filosofo insegna che il pudore è una passione lodevole. Dunque ci sono delle passioni specificamente buone o cattive.

RISPONDO: Dobbiamo ripetere a proposito delle passioni quello che abbiamo detto a proposito degli atti, e cioè che la specie degli atti e delle passioni si può considerare sotto due aspetti. Primo, come entità fisica: e in tal caso il bene e il male morale non determinano la specie dell'atto e della passione. Secondo, come entità di ordine morale, e cioè in quanto partecipano la volontarietà e il giudizio della ragione. E in questo senso il bene e il male morale possono specificare una passione, in quanto questa può avere per oggetto una cosa che di suo è consona o ripugnante alla ragione: ciò è evidente per il pudore, che è il timore di cose turpi; e per l'invidia, che è la tristezza per il bene altrui. Infatti in codesto caso bene e male specificano gli atti esterni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomento portato vale per le passioni considerate nella loro specie fisica, cioè considerando l'appetito sensitivo in se stesso. Ma in quanto l'appetito sensitivo obbedisce alla ragione, non è più accidentale, bensì essenziale, la loro bontà o la malizia nell'ordine di ragione.

2. Le passioni che tendono al bene, se si tratta del vero bene, sono buone; così pure quelle che si allontanano dal vero male. Al contrario le passioni che

consistono nell'allontanarsi da codesto bene, o nell'avvicinarsi a codesto male sono cattive.

3. Negli altri animali l'appetito sensitivo non obbedisce alla ragione. Tuttavia, in quanto è guidato da una certa estimativa naturale, sottoposta a una ragione superiore, divina, si trova in essi, rispettivamente alle loro passioni, un certo aspetto di bene morale.

Pars Prima Secundae Quaestio 025

Questione 25

Questione 25

Rapporti reciproci delle passioni

Passiamo ora a considerare i rapporti reciproci delle passioni.

Tratteremo in proposito quattro argomenti: 1. Rapporto delle passioni dell'irascibile con quelle del concupiscibile; 2. Ordine reciproco tra le passioni del concupiscibile; 3. Ordine reciproco tra le passioni dell'irascibile; 4. Le quattro passioni principali.

ARTICOLO 1

Se le passioni dell'irascibile precedano o seguano quelle del concupiscibile

SEMBRA che le passioni dell'irascibile precedano quelle del concupiscibile. Infatti:

1. L'ordine delle passioni è fondato sull'ordine dei loro oggetti. Ora, oggetto dell'irascibile è il bene arduo, che si presenta come il più elevato tra gli altri beni. Dunque le passioni dell'irascibile sono prima di quelle del concupiscibile.
2. Il motore è prima di ciò che esso muove. Ma l'irascibile sta al concupiscibile come il motore al soggetto mosso: infatti esso è dato all'animale, per eliminare gli ostacoli che impediscono al concupiscibile di godere del proprio oggetto, come abbiamo spiegato; e Aristotele insegna che "quanto elimina un ostacolo si presenta come motore". Perciò le passioni dell'irascibile hanno una priorità su quelle del concupiscibile.
3. Il gaudio e la tristezza sono passioni del concupiscibile. Ma gaudio e tristezza seguono le passioni dell'irascibile: infatti il Filosofo scrive che "la punizione quieti l'impeto dell'ira, e la tristezza cede il posto alla gioia". Dunque le passioni del concupiscibile sono posteriori a quelle dell'irascibile.

IN CONTRARIO: Le passioni del concupiscibile hanno per oggetto il bene incondizionato; quelle invece dell'irascibile riguardano un bene più ristretto, cioè il bene arduo. Ora, siccome il bene incondizionato precede il bene più ristretto, è chiaro che le passioni del concupiscibile sono prima di quelle dell'irascibile.

RISPONDO: Le passioni del concupiscibile hanno una portata più ampia di quelle dell'irascibile. Infatti tra le passioni del concupiscibile ce ne sono alcune di moto, come il desiderio; e altre di quiete, come il gaudio e la tristezza. Invece nelle passioni dell'irascibile non ce n'è nessuna di quiete, ma son tutte di moto. E la ragione si è, che la cosa in cui ci si acquieta non è, come l'oggetto dell'irascibile, difficile, o ardua.

Ora, la quiete, essendo il fine del moto, è prima nell'intenzione e ultima nell'esecuzione. Se, dunque, le passioni dell'irascibile si confrontano, in ordine di esecuzione, con quelle del concupiscibile, che esprimono l'acquietarsi nel bene, evidentemente le precedono: la speranza, p. es., precede il gaudio, e difatti ne è la causa, secondo l'espressione dell'Apostolo, "gioiosi per la speranza". Invece la passione del concupiscibile che è la quiete nel male, cioè la tristezza, si trova in mezzo a due passioni dell'irascibile. Essa infatti segue il timore, poiché la tristezza viene causata dal sopravvento di quel male che si temeva, però precede il moto dell'ira: poiché si ha il moto dell'ira quando uno, prevenuto da una tristezza, insorge per vendicarsi. Ma per il fatto che contraccambiare il male ricevuto si presenta come un bene, l'uomo irritato gode di codesto effetto. Ed è chiaro così che ogni passione dell'irascibile ha come termine una passione del concupiscibile avente per oggetto la quiete, e cioè o il gaudio, o la tristezza.

Se poi si confrontano le passioni dell'irascibile con quelle del concupiscibile che implicano un moto, allora appare evidente la priorità di queste ultime: poiché le passioni dell'irascibile non sono che sviluppi complementari di quelle del concupiscibile; così come l'oggetto dell'irascibile non fa che aggiungere a quello del concupiscibile l'arduità, ovvero la difficoltà. Infatti la speranza aggiunge al desiderio uno sforzo e una certa elevazione dell'animo, per conseguire un bene arduo. Così pure il timore aggiunge alla fuga, o ripugnanza, una depressione dell'animo, per (la gravità o) difficoltà del male.

Concludendo, le passioni dell'irascibile sono inserite tra le passioni del concupiscibile, cioè tra quelle che consistono in un moto verso il bene o verso il male, e quelle che consistono nell'acquietarsi nel bene e nel male. È chiaro quindi che le passioni dell'irascibile hanno in quelle del concupiscibile il loro principio e il loro termine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomento sarebbe valido, se l'oggetto del concupiscibile fosse l'opposto del bene arduo, oggetto dell'irascibile. Ma l'oggetto del concupiscibile è il bene incondizionato; perciò in ordine di natura esso precede l'oggetto dell'irascibile, come l'universale precede il particolare.

2. Quanto elimina un ostacolo non è un motore per se, ma solo per accidens. Ma qui parliamo dell'ordine per se delle passioni. - Inoltre l'irascibile non fa che togliere gli ostacoli che impediscono al concupiscibile di quietarsi nel proprio oggetto. Perciò da questo segue soltanto che le passioni dell'irascibile precedono le passioni del concupiscibile aventi per oggetto la quiete.

3. Entro questi limiti va accettata la conclusione della terza difficoltà.

ARTICOLO 2

Se l'amore sia la prima tra le passioni del concupiscibile

SEMBRA che l'amore non sia la prima tra le passioni del concupiscibile. Infatti:

1. La facoltà del concupiscibile è denominata dalla concupiscenza, che si identifica con la passione del desiderio. Poiché "la denominazione si desume da ciò che è principale", come insegna Aristotele. Dunque la concupiscenza è prima dell'amore.

2. L'amore implica una certa unione; esso infatti, come scrive Dionigi, è "una forza unitiva e aggregativa". Ma la concupiscenza, o desiderio, è un moto verso l'unione con la cosa desiderata. Quindi la concupiscenza precede l'amore.

3. La causa è prima dell'effetto. Ora, il piacere è causa dell'amore; infatti alcuni, secondo Aristotele, amano per il piacere. Dunque il piacere è prima dell'amore. E quindi l'amore non è la prima tra le passioni del concupiscibile.

IN CONTRARIO: Secondo S. Agostino, tutte le passioni sono causate dall'amore: infatti "l'amore aspirando ad avere quanto si ama, è concupiscenza; e avendolo e godendone è gioia". Dunque l'amore è la prima tra le passioni del concupiscibile.

RISPONDO: Il concupiscibile ha per oggetto il bene e il male. In ordine di natura, però, il bene è prima del male: poiché il male non è che privazione di bene. E quindi tutte le passioni che hanno per oggetto il bene precedono in ordine di natura quelle che hanno per oggetto il male, ciascuna cioè precede la sua contraria: infatti la ricerca di un bene determina il rifiuto del male opposto.

Ora, il bene ha ragione di fine, il quale è primo nell'intenzione e ultimo nel conseguimento. E quindi l'ordine delle passioni del concupiscibile si può considerare, o secondo l'intenzione, o secondo il conseguimento. Nell'ordine di conseguimento è primo ciò che si determina per primo nel soggetto che tende verso il fine. Ora, è chiaro che chi tende verso il fine, per prima cosa deve avere attitudine o proporzione verso di esso; poiché non si può tendere verso un fine, senza esservi proporzionati; in secondo luogo deve muoversi verso il fine; e in terzo luogo raggiungere la quiete nel fine al suo conseguimento. Ma l'attitudine, o proporzione, dell'appetito rispetto al fine è l'amore, il quale consiste nella semplice compiacenza per il bene; invece il moto verso il bene costituisce il desiderio, o concupiscenza; la quiete nel bene, poi, è il godimento, ossia la gioia o il piacere. Perciò in quest'ordine l'amore precede il desiderio, e il desiderio precede il piacere. - Invece secondo l'ordine di intenzione è il rovescio: poiché il piacere che attira causa il desiderio, e quindi l'amore. Infatti il piacere è la fruizione del bene, e questa in qualche modo è fine come il bene stesso, secondo le spiegazioni date in precedenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le cose sono denominate seguendo il modo col quale vengono da noi conosciute: infatti, come il Filosofo scrive, "le parole sono i segni delle nostre intellezioni". Ora, noi per lo più conosciamo le cause dagli effetti. Ed effetto dell'amore, quando si possiede l'oggetto amato, è il piacere; e quando non si possiede è il desiderio, o concupiscenza. Però, come osserva S. Agostino, "l'amore si sente di più quando il bisogno lo rivela". Ecco perché, tra tutte le passioni del concupiscibile, la concupiscenza è la più sentita. E per questo essa domina la facoltà.

2. Duplice è l'unione di colui che ama con l'oggetto amato. La prima effettiva, mediante il conseguimento della cosa stessa. E tale unione rientra nel godimento o piacere, che segue il desiderio. - La seconda invece è un'unione affettiva, che consiste in un'attitudine o proporzione: essa cioè è dovuta al fatto che una cosa, dal momento che ha attitudine e inclinazione verso un'altra, già in qualche modo ne partecipa. È questa l'unione propria dell'amore. E questa unione precede il moto del desiderio.

3. Il piacere causa l'amore, in quanto lo precede in ordine di intenzione.

ARTICOLO 3

Se la speranza sia la prima tra le passioni dell'irascibile

SEMBRA che la speranza non sia la prima tra le passioni dell'irascibile. Infatti:

1. La potenza dell'irascibile è denominata dall'ira. E siccome "la denominazione si fa da ciò che è principale"; sembra che l'ira sia prima della speranza.
2. Oggetto dell'irascibile è l'arduo. Ora, sembra cosa più ardua il tentativo di superare il male contrario imminente, oggetto dell'audacia, ovvero il male già inflitto e presente, oggetto dell'ira, che il semplice tentativo di conquistare il bene. Così pure sembra più arduo il tentativo di vincere un male presente che quello di vincere un male futuro. Dunque l'ira sembra essere una passione superiore all'audacia, e l'audacia superiore alla speranza. Quindi la speranza non è al primo posto.
3. Nel moto verso il fine viene prima l'allontanamento da un termine, che l'avvicinamento al termine successivo. Ora, il timore e la disperazione implicano allontanamento; mentre l'audacia e la speranza implicano avvicinamento. Perciò il timore e la disperazione precedono la speranza e l'audacia.

IN CONTRARIO: Più una cosa si avvicina alla prima (del suo genere), più acquista di priorità. Ora, la speranza è più vicina all'amore, che è la prima delle passioni. Dunque la speranza è la prima tra le passioni dell'irascibile.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, tutte le passioni dell'irascibile implicano un moto verso qualche cosa. Ora codesto moto potrebbe essere causato in due maniere nell'irascibile: primo, dalla sola attitudine o proporzione verso il fine, il che interessa l'amore o l'odio; secondo, dalla presenza stessa del bene o del male, il che forma l'oggetto del gaudio o della tristezza. Ma dalla presenza del bene non viene causata nessuna passione nell'irascibile, come abbiamo già visto; invece dalla presenza del male viene causata la passione dell'ira.

Ma in ordine genetico, o di esecuzione, la proporzione o attitudine al fine precede il conseguimento; perciò l'ira, fra tutte le passioni dell'irascibile, è l'ultima in codesto ordine. Invece tra le passioni dell'irascibile, che implicano un moto derivante dall'amore o dall'odio rispettivamente verso il bene o verso il male, è necessario ammettere la priorità della speranza e della disperazione, aventi per oggetto il bene, sulle altre passioni aventi per oggetto il male, e cioè sull'audacia e sul timore. Sta il fatto, però, che la speranza è prima della disperazione; poiché è un moto verso il bene in quanto bene, cioè in quanto è attraente: è quindi un moto verso il bene per se. Invece la disperazione è un allontanamento dal bene, e ciò non si addice al bene in quanto bene, ma per altro motivo (per l'arduità); quindi è quasi un per accidens. Per la stessa ragione il timore è prima dell'audacia, essendo un allontanamento dal male. - Che poi la speranza e la disperazione sono per natura prima del timore e dell'audacia, è dimostrato dal fatto che la speranza e la disperazione spiegano il timore e l'audacia, come la brama del bene giustifica la fuga dal male: infatti l'audacia nasce dalla speranza di vincere, e il timore deriva dal disperare della vittoria. L'ira finalmente nasce dall'audacia: poiché, come fa osservare Avicenna, nessuno si adira desiderando la vendetta, senza l'audacia di vendicarsi.

È perciò evidente che la speranza è la prima tra tutte le passioni dell'irascibile. - E, se vogliamo, ecco descritto l'ordine genetico di tutte le passioni: al primo posto amore e odio; al secondo desiderio e fuga; al terzo speranza e disperazione; al quarto timore e audacia; al quinto l'ira; al sesto ed ultimo gioia e tristezza, le quali vengono dopo tutte le altre, come Aristotele insegna. Tuttavia l'amore precede l'odio, il desiderio la fuga, la speranza precede la disperazione, il timore l'audacia e il gaudio la tristezza, come si può concludere da quanto abbiamo detto in precedenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'ira è causata da altre passioni, quale effetto da cause precedenti; perciò da essa, quale effetto più evidente, viene denominata la facoltà.
2. Non l'arduo, ma il bene piuttosto è il motivo del tendere e del desiderare. Perciò viene prima la speranza, che riguarda direttamente il bene: anche se talvolta l'audacia e l'ira hanno per oggetto cose più ardue.
3. L'appetito di per sé e in primo luogo si muove verso il bene, che ne costituisce l'oggetto proprio; di qui nasce il suo allontanarsi dal male. Infatti il moto della parte appetitiva non si uniforma al moto fisico, ma all'intenzione della natura; la quale ha di mira prima il fine che la rimozione del suo contrario, rimozione che è cercata unicamente per il conseguimento del fine.

ARTICOLO 4

Se gaudio, tristezza, speranza e timore siano le quattro passioni principali

SEMBRA che gaudio e tristezza, speranza e timore non siano le quattro passioni principali. Infatti:

1. S. Agostino al posto della speranza mette la concupiscenza.
2. Tra le passioni c'è un duplice ordine: l'ordine di intenzione, e quello genetico o di esecuzione. Perciò, o le passioni principali sono scelte in base all'ordine di intenzione, e allora soltanto il gaudio e la tristezza, come finali, sono principali; oppure sono scelte in base all'ordine genetico o di esecuzione, e allora la passione principale è l'amore. Dunque in nessun modo si devono chiamare principali le quattro passioni del gaudio e della tristezza, della

speranza e del timore.

3. Il timore è causato dalla disperazione, come l'audacia dalla speranza. Quindi, o si devono porre tra le passioni principali, come cause, la speranza e la disperazione; oppure, come affini, la speranza e l'audacia.

IN CONTRARIO: Boezio, enumerando le quattro passioni principali, scrive: "togli il gaudio, scaccia il timore, metti in fuga la speranza, escludi il dolore".

RISPONDO: Si dice comunemente che queste quattro passioni sono le principali. Gaudio e tristezza, per il fatto che danno compimento e fine a tutte le passioni: e difatti, come nota Aristotele, vengono dopo tutte le altre. Il timore e la speranza sono invece principali, non perché danno l'ultimo compimento, ma perché danno compimento al moto dell'appetito verso un oggetto: infatti rispetto al bene il moto comincia con l'amore, passa attraverso il desiderio, e termina nella speranza; rispetto al male comincia dall'odio, passa attraverso la fuga, e termina nel timore. - Perciò il numero di queste quattro passioni risulta dalla distinzione tra presente e futuro: infatti il moto dice ordine al futuro, mentre la quiete consiste in qualche cosa di presente. Del bene presente, dunque, sentiamo gaudio, del male presente sentiamo tristezza; per il bene futuro nutriamo speranza, e per il male futuro timore.

Ora, tutte le altre passioni che riguardano il bene o il male, presente o futuro, si riducono e si completano in queste. Perciò codeste quattro passioni si dicono principali, anche perché sono generali. Il che è vero, se speranza e timore si prendono per indicare genericamente il moto dell'appetito verso un oggetto da desiderare o da fuggire.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino mette il desiderio, o concupiscenza, al posto della speranza, perché si riferiscono entrambi al bene futuro.

2. Le passioni indicate si dicono principali in ordine di intenzione e di perfezione. E sebbene il timore e la speranza non siano ultime in modo assoluto, tuttavia sono ultime tra le passioni tendenti verso una cosa futura. Si potrebbe fare eccezione per l'ira. Ma questa non può essere una passione principale, perché effetto dell'audacia, la quale, come diremo, non può essere tra le principali.

3. La disperazione dice abbandono di un bene, il che è quasi un per accidens; l'audacia poi dice avvicinamento a un male, altra cosa per accidens. Perciò queste passioni non possono essere principali: poiché una cosa per accidens non può mai dirsi principale. E quindi non si può considerare principale neppure l'ira, che è un effetto dell'audacia.

Pars Prima Secundae Quaestio 026

Questione 26

Questione 26

L'amore

Passiamo ora a studiare in particolare le passioni dell'anima: prima le passioni del concupiscibile; e quindi quelle dell'irascibile.

Il primo tema è suddiviso in tre parti: primo, studieremo l'amore e l'odio; secondo, la concupiscenza e la ripugnanza; terzo, il piacere e la tristezza.

Sull'amore tratteremo tre argomenti: primo, l'amore in se stesso; secondo, la sua causa; terzo, i suoi effetti.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'amore sia nel concupiscibile; 2. Se l'amore sia una passione; 3. Se si identifichi con la dilezione; 4. Se sia ben diviso in amore di amicizia e amore di concupiscenza.

ARTICOLO 1

Se l'amore sia nel concupiscibile

SEMBRA che l'amore non sia nel concupiscibile. Infatti:

1. Sta scritto: "Questa ho amato", cioè la sapienza, "e ricercato fin dalla gioventù". Ma il concupiscibile, facendo parte dell'appetito sensitivo, non può tendere verso la sapienza, che è superiore al senso. Dunque l'amore non è nel concupiscibile.
2. L'amore sembra identificarsi con qualsiasi altra passione; scrive infatti S. Agostino: "L'amore, desiderando possedere ciò che ama, è concupiscenza; possedendolo e godendone, è gioia; fuggendo ciò che lo contraria, è timore; e soffrendolo quando capita, è tristezza". Ora, non tutte le passioni sono nel concupiscibile; il timore, p, es., che è qui ricordato, è nell'irascibile. Perciò non si può affermare senz'altro che l'amore è nel concupiscibile.
3. Dionigi parla di un amore naturale (o fisico). Ma l'amore naturale sembra appartenere piuttosto alle facoltà naturali, proprie dell'anima vegetativa. Dunque l'amore, assolutamente parlando, non è nel concupiscibile.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma che "l'amore è nel concupiscibile".

RISPONDO: L'amore è cosa che interessa la facoltà appetitiva; poiché il bene è oggetto e dell'uno e dell'altra. Perciò, secondo le differenti tendenze appetitive, abbiamo differenti amori. C'è infatti un appetito che non deriva dalla conoscenza del soggetto appetente, ma da quella di un altro: ed esso si denomina appetito naturale. Infatti gli esseri naturali (o fisici) tendono alle cose conformi alla loro natura, non mediante la propria conoscenza, ma in forza di quella di colui che ha istituito la natura, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Ma c'è un altro appetito che segue la conoscenza dello stesso soggetto appetente, però la segue per necessità e non in forza di un libero giudizio. È l'appetito sensitivo dell'animale; che però nell'uomo partecipa un riflesso di libertà, in quanto obbedisce alla ragione. C'è poi un terzo appetito che segue la conoscenza del soggetto appetente, dietro un libero giudizio. Ed esso è l'appetito razionale o intellettuale, denominato volontà.

Ora, in ciascuno di codesti appetiti l'amore sta a indicare il principio del moto tendente al fine amato. Ma nell'appetito, naturale codesto principio è la connaturalità del soggetto appetente con la cosa cui tende, e può chiamarsi amore naturale: p. es., la connaturalità del corpo grave col centro (di gravitazione) è dato dalla gravità, e può chiamarsi amore naturale. Allo stesso modo l'armonizzarsi dell'appetito sensitivo, o della volontà, con un dato bene, cioè la compiacenza stessa nel bene, si denomina amore sensitivo, oppure intellettuale o razionale. Dunque l'amore sensitivo risiede nell'appetito sensitivo, come quello intellettuale nell'appetito intellettuale. E appartiene al concupiscibile: perché si definisce in rapporto al bene in assoluto, e non in rapporto al bene arduo, oggetto dell'irascibile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quel testo parla dell'amore intellettuale o razionale.
2. Si dice che l'amore è timore, gioia, concupiscenza e tristezza, non già essenzialmente, ma causalmente.

3. L'amore naturale non è soltanto nelle facoltà dell'anima vegetativa, ma in tutte le potenze dell'anima, e persino in tutte le parti del corpo, e universalmente in tutte le cose; poiché, come Dionigi insegna: "Il bello e il bene sono amabili per tutti gli esseri; poiché ogni cosa ha una connaturalità con tutto ciò che le conviene secondo la sua natura".

ARTICOLO 2

Se l'amore sia una passione

SEMBRA che l'amore non sia una passione. Infatti:

1. Nessuna virtù è una passione. Ora, a dire di Dionigi, l'amore "è una virtù". Quindi non è una passione.
2. Per S. Agostino l'amore è una certa unione, ovvero nesso. Ma l'unione, o nesso non dice passione, bensì relazione. Dunque l'amore non è una passione.
3. Per il Damasceno la passione "è un moto". L'amore invece non è un moto dell'appetito, come il desiderio; ma ne è la causa. Perciò non è una passione.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "l'amore è una passione".

RISPONDO: La passione (in genere) è l'effetto prodotto dall'agente nel paziente. Ora, l'agente fisico, o naturale, produce due effetti nel paziente: prima di tutto produce la forma, e in secondo luogo il moto che da essa deriva; un corpo, p. es., dalla causa che lo produce riceve la gravità e il moto che l'accompagna. E la gravità stessa, principio del moto verso il luogo connaturale del corpo, in qualche modo si può denominare amore naturale. Allo stesso modo anche l'oggetto appetibile prima dà all'appetito una certa conformazione con esso, e cioè la compiacenza verso l'appetibile; e da quella segue il moto verso di esso. Infatti, come Aristotele fa osservare, "il moto appetitivo si sviluppa in cerchio": poiché l'oggetto muove l'appetito, mettendosi in qualche modo nell'intenzione di esso; e l'appetito tende a conseguire l'oggetto nella realtà, in maniera che il moto finisca là, dove è incominciato. Concludendo, la prima trasformazione prodotta dall'oggetto nell'appetito si chiama amore, e si riduce alla semplice compiacenza per l'oggetto appetibile: e da questa compiacenza segue un moto verso di esso, cioè il desiderio e finalmente la quiete, cioè il gaudio. Consistendo, perciò, l'amore in una trasformazione dell'appetito da parte dell'oggetto, è chiaro che l'amore è una passione: passione in senso stretto, in quanto si trova nel concupiscibile; in senso lato, in quanto ha sede nella volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'amore è chiamato virtù da Dionigi, perché principio o causa del moto e dell'appetito; infatti virtù indica il principio di un moto, o di un'azione.
2. L'unione è propria dell'amore, per il fatto che l'appetito, mediante la compiacenza, fa sì che colui che ama stia all'oggetto amato come sta a se stesso, o ad una sua parte. Perciò è evidente che l'amore non è la stessa relazione d'unione, essendo l'unione un effetto dell'amore. Per questo Dionigi può dire, che l'amore è "una virtù unitiva"; e il Filosofo, che l'unione è opera dell'amore.
3. Sebbene l'amore non indichi un moto dell'appetito verso l'oggetto appetibile, tuttavia la modificazione dell'appetito da parte dell'appetibile consiste in una compiacenza verso di esso.

ARTICOLO 3

Se l'amore si identifichi con la dilezione

SEMBRA che l'amore si identifichi con la dilezione. Infatti:

1. Dionigi afferma che l'amore sta alla dilezione, "come quattro sta a due volte due, e il rettilineo sta a ciò che ha le linee diritte". Ma codeste espressioni sono equivalenti. Dunque l'amore e la dilezione sono equivalenti.
2. I moti d'ordine appetitivo sono distinti per l'oggetto. Ora, l'oggetto della dilezione e dell'amore è identico. Quindi anch'essi sono identici.
3. Se tra dilezione e amore c'è qualche differenza, sembra che debba essere soprattutto in questo, che "la dilezione, come alcuni dicevano, è da prendersi in senso buono, e l'amore in senso cattivo". Ma in questo non c'è differenza; poiché, come S. Agostino aggiunge, nelle Sacre Scritture i due termini sono usati entrambi per il bene e per il male. Dunque l'amore non si distingue dalla dilezione; ed egli può concludere, che "parlare di amore equivale a parlare di dilezione".

IN CONTRARIO: Dionigi scrive che "ad alcuni Santi (Padri) è sembrato che il nome di amore sia più divino di quello di dilezione".

RISPONDO: Ci sono quattro termini che in qualche modo si riferiscono alla stessa cosa: amore, dilezione, carità, amicizia. Differiscono però in questo, che l'amicizia, secondo il Filosofo, "è piuttosto un abito", invece l'amore e la dilezione indicano l'atto, o la passione; la carità si può prendere nell'un senso e nell'altro.

Tuttavia l'atto viene indicato in maniera differente da queste tre ultime voci. Amore è più generico: infatti ogni dilezione o carità è amore, ma non viceversa. Poiché la dilezione come dice il nome stesso, aggiunge al concetto di amore l'elezione che lo precede. Perciò la dilezione non è nel concupiscibile, ma soltanto nella volontà, e nel solo essere ragionevole. La carità aggiunge una perfezione nell'amore, in quanto l'oggetto amato si considera cosa di grande valore, come il nome stesso (carità, da caro) sembra indicare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dionigi parla dell'amore e della dilezione in quanto si trovano nell'appetito intellettivo: infatti in questo caso, l'amore si identifica con la dilezione.
2. L'oggetto dell'amore è più vasto dell'oggetto della dilezione: poiché l'amore, come abbiamo spiegato, è più esteso della dilezione.
3. Amore e dilezione non differiscono in base alla differenza tra bene e male, ma nel modo indicato. Tuttavia nella parte intellettiva essi s'identificano. E S. Agostino in quel testo parla dell'amore in questo senso: difatti poco dopo aggiunge, che "l'amore buono è il retto volere, e l'amore cattivo è un volere perverso". Però, siccome l'amore quale passione del concupiscibile inclina molti al male, di qui presero l'occasione quelli che escogitarono la distinzione riferita.
4. Alcuni pensarono che nella volontà stessa il termine amore fosse più divino del termine dilezione, poiché l'amore importa una certa passività, specialmente nell'appetito sensitivo; invece dilezione presuppone un giudizio dell'intelletto. Ora, l'uomo può tendere meglio verso Dio mediante l'amore, lasciandosi attrarre passivamente da Dio stesso, più di quanto possa condurlo a ciò la propria intelligenza, inclusa nel concetto di dilezione, come abbiamo visto. Perciò l'amore è cosa più divina della dilezione.

ARTICOLO 4

Se l'amore sia ben diviso in amore di amicizia e amore di concupiscenza

SEMBRA che l'amore non sia ben diviso in amore di amicizia e amore di concupiscenza. Infatti:

1. Come insegna il Filosofo, "l'amore è una passione, l'amicizia un abito". Ma l'abito non può essere una suddivisione di una passione. Dunque l'amore non è ben diviso in amore di concupiscenza e di amicizia.
2. Una cosa non può essere divisa mediante gli appartenenti alla sua specie: uomo p. es., (che è una specie del genere animale), non è membro di una stessa suddivisione con animale. Ora, la concupiscenza è con l'amore in una stessa suddivisione, come passione distinta dall'amore. Quindi l'amore non si può dividere mediante la concupiscenza.
3. Per il Filosofo ci sono tre tipi di amicizia: utile, dilettevole e onesta. Ma l'amicizia utile e dilettevole non escludono la concupiscenza. Dunque la concupiscenza non si può dividere come contrapposto dell'amicizia.

IN CONTRARIO: Noi diciamo di amare le cose di cui abbiamo brama o concupiscenza: per dirla con Aristotele, "si dice che uno ama il vino, per il dolce che in esso brama". Ora, verso il vino, o verso cose consimili, osserva il medesimo autore, non abbiamo amicizia. Perciò l'amore di concupiscenza è distinto da quello di amicizia.

RISPONDO: Il Filosofo insegna, che "amare è volere del bene a qualcuno". Perciò il moto dell'amore ha due oggetti: il bene che uno vuole a qualcuno, a se stesso, o ad altri; e il soggetto cui vuole quel bene. E quindi rispetto al bene voluto si ha l'amore di concupiscenza, rispetto invece al soggetto cui detto bene si vuole, si ha l'amore di amicizia.

Questa divisione è impostata su un rapporto di priorità e di dipendenza. Infatti ciò che si ama di amore d'amicizia è amato direttamente e per se stesso; invece ciò che è amato per amore di concupiscenza non è amato in tal modo, ma è amato per un altro. Infatti, come l'ens simpliciter (o sostanza) ha in sé il proprio essere, mentre l'ens secundum quid (o accidente) ha il suo essere in un altro; così il bene, e si ricordi che è convertibile con l'ente, è bene in modo assoluto quando è considerato bene per se stesso; se invece è considerato bene per un altro, è un bene secundum quid. Perciò l'amore col quale si ama un essere, volendo ad esso il bene, è un amore in senso pieno e assoluto; invece l'amore col quale si ama una cosa per farne il bene di altri è un amore secundum quid.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'amore non si suddivide in amicizia e concupiscenza, ma in amore di amicizia e di concupiscenza. Infatti si chiama amico in senso proprio colui al quale vogliamo il bene: si ha invece soltanto concupiscenza verso ciò che si vuole per noi.
2. Così è risolta anche la seconda difficoltà.
3. Nell'amicizia utile, o in quella dilettevole, si vuole il bene dell'amico: e così si salva la ragione di amicizia. Ma per il fatto che in definitiva il bene viene indirizzato al proprio piacere o alla propria utilità, l'amicizia utile, o dilettevole, perde la natura di vera amicizia, poiché si riduce a un amore di concupiscenza.

Pars Prima Secundae Quaestio 027

Questione 27

Questione 27

La causa dell'amore

Passiamo a considerare la causa dell'amore.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'unica causa dell'amore sia il bene; 2. Se la conoscenza sia causa dell'amore; 3. Se lo sia la somiglianza; 4. Se l'amore possa essere causato da un'altra passione.

ARTICOLO 1

Se unica causa dell'amore sia il bene

SEMBRA che il bene non sia l'unica causa dell'amore. Infatti:

1. Il bene è causa dell'amore solo perché amato. Ma è amato anche il male, poiché sta scritto: "Chi ama l'iniquità odia l'anima propria"; ché altrimenti ogni amore sarebbe buono. Dunque il bene non è l'unica causa dell'amore.
2. Il Filosofo scrive, che "noi amiamo coloro che parlano dei loro mali". Dunque sembra che il male sia causa dell'amore.
3. Dionigi afferma, che "non soltanto il bene, ma anche il bello è amabile a tutti".

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive: "Certamente non si ama che il bene". Dunque il bene soltanto causa l'amore.

RISPONDO: Come abbiamo già visto, l'amore appartiene a una facoltà appetitiva, che è passiva. Perciò l'oggetto sta ad essa come causa del suo moto, o del suo atto. Propriamente, quindi, causa dell'amore è l'oggetto dell'amore. Ma oggetto proprio dell'amore è il bene: poiché l'amore importa una connaturalità, o compiacenza dell'amante rispetto all'amato; e per ciascun essere è bene quanto ad esso è connaturale e proporzionato. Perciò si deve concludere che il bene è la causa propria dell'amore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il male non viene amato che sotto l'aspetto di bene, cioè in quanto è bene parziale, ed è invece considerato come un bene totale. In questo modo un amore può essere cattivo, perché tende verso un oggetto che non è un vero bene sotto ogni aspetto. Ed è per questo che si ama l'iniquità; perché mediante l'iniquità si acquista qualche bene, p. es., il piacere, la ricchezza, o altre simili cose.
2. Si amano quelli che parlano dei loro mali, non per amore di questi, ma perché ne parlano liberamente: infatti scoprire il proprio male si presenta come un bene, poiché esclude la finzione e la simulazione.
3. Il bello si identifica col bene, salvo una semplice differenza di ragione. Infatti mentre il bene è "ciò che tutti gli esseri bramano", e implica l'acquietarsi in esso dell'appetito; il bello implica invece l'acquietarsi dell'appetito alla sola presenza, o conoscenza. Difatti riguardano il bello quei sensi che sono maggiormente conoscitivi, cioè la vista e l'udito a servizio della ragione; e così parliamo di cose belle a vedersi, o a udirsi. Invece per l'oggetto degli altri sensi non si usa parlare di bellezza: infatti non diciamo che son belli i sapori o gli odori. È perciò evidente che il bello aggiunge al bene una relazione con la facoltà conoscitiva: cosicché si chiama bene quello che è gradevole all'appetito; bello invece ciò che è gradevole per la sua stessa conoscenza.

ARTICOLO 2

Se la conoscenza sia causa dell'amore

SEMBRA che la conoscenza non sia causa dell'amore. Infatti:

1. La ricerca di una cosa dipende dall'amore per essa. Ma alcune cose vengono cercate, senza essere conosciute: le scienze, p. es.; infatti, come scrive S. Agostino, nel loro caso "è la stessa cosa averle e conoscerle"; perciò se si conoscessero si possederebbero, e non si cercherebbero. Dunque la conoscenza non causa l'amore.

2. In fondo è la stessa cosa amare ciò che non si conosce, e amare più di quanto si conosce. Ora, alcune cose sono amate più di quanto son conosciute: Dio, p. es., il quale nella vita presente può essere amato per se stesso, mentre per se stesso non può essere conosciuto. Dunque causa dell'amore non è la conoscenza.

3. Se la conoscenza fosse causa dell'amore, dove manca la conoscenza non potrebbe esserci l'amore. Invece, come scrive Dionigi, l'amore si trova in tutte le cose; mentre non in tutte si trova la conoscenza. Dunque la conoscenza non è causa dell'amore.

IN CONTRARIO: S. Agostino dimostra, che "nessuno può amare ciò che ignora".

RISPONDO: Il bene è causa dell'amore in qualità di oggetto. Ora, il bene non è oggetto dell'appetito che mediante la conoscenza. Perciò l'amore richiede una percezione del bene che si ama. Per questo il Filosofo scrive che la visione corporea è principio dell'amore sensitivo. E così la contemplazione della bellezza e della bontà spirituale è principio dell'amore spirituale. Quindi la conoscenza è causa dell'amore allo stesso titolo che il bene, il quale non può essere amato, senza essere conosciuto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Chi cerca la scienza non la ignora completamente: ma già in qualche modo la conosce, o in generale, oppure in qualche suo effetto; ovvero, come dice S. Agostino, perché la sente lodare. Ma possederla così non significa possederla come quando si conosce perfettamente.

2. La perfezione della conoscenza richiede più cose della perfezione dell'amore. Infatti la conoscenza appartiene alla ragione, che ha la funzione di distinguere cose realmente unite tra loro, e di unire in qualche modo cose diverse, confrontandole l'una all'altra. Perciò per la conoscenza perfetta si richiede che uno conosca singolarmente quanto si trova in una cosa, cioè le parti, le capacità, e le proprietà. L'amore invece risiede nella facoltà appetitiva, che ha per oggetto la cosa come è in se stessa. Perciò, a rendere perfetto l'amore, basta che si ami in se stessa la cosa conosciuta. E per questo capita che si ami una cosa più di quanto si conosca: poiché una cosa può essere amata perfettamente, anche se imperfettamente conosciuta. Il che si dimostra soprattutto nel caso delle scienze, che sono amate da alcuni per la sommaria cognizione che ne possiedono: sapendo, p. es., che la retorica è una scienza mediante la quale si riesce a persuadere, amano la retorica. Lo stesso si dica a proposito dell'amore di Dio.

3. Anche l'amore naturale, presente in tutte le cose, viene causato da una qualche conoscenza; la quale però, come abbiamo detto, non si trova negli esseri naturali medesimi, bensì in colui che è l'istitutore della natura.

ARTICOLO 3

Se la somiglianza sia causa dell'amore

SEMBRA che la somiglianza non sia causa dell'amore. Infatti:

1. Una cosa non può esser causa di fatti contrari. Ora, la somiglianza causa l'odio: poiché sta scritto, che "tra i superbi vi sono sempre risse"; e il Filosofo ricorda, che "i vasai litigano tra loro". Dunque la somiglianza non causa l'amore.

2. S. Agostino fa osservare, che "uno ama nell'altro quello che egli non vorrebbe essere: così uno ama l'istrione, senza voler essere un istrione". Ora, questo non succederebbe, se la somiglianza fosse la causa propria dell'amore: ché allora uno amerebbe nell'altro le proprie qualità, o quelle che vorrebbe avere. Dunque la somiglianza non è causa dell'amore.

3. Ognuno ama ciò di cui ha bisogno, anche se non lo possiede: così l'infermo ama la salute, e il povero le ricchezze. Ma in quanto ha bisogno di tali cose ne è privo, ed è dissimile da esse. Perciò non soltanto la somiglianza è causa dell'amore.

4. Il Filosofo scrive, che "noi amiamo coloro che son generosi nell'aiuto pecuniario e sanitario: così pure quelli che conservano l'amicizia verso i morti sono amati da tutti". Ma non tutti hanno codeste qualità. Dunque la somiglianza non è causa dell'amore.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Ogni animale ama il suo simile".

RISPONDO: Propriamente parlando la somiglianza è causa dell'amore. Ma si deve notare che la somiglianza tra più cose si può verificare in due modi. Primo, per il fatto che l'una e l'altra hanno attualmente la stessa caratteristica: così sono simili soggetti dotati di bianchezza. Secondo, perché l'una ha in

potenza, e per una certa inclinazione, quello che l'altra possiede attualmente; come se dicessimo che un corpo grave esistente fuori del luogo suo proprio ha somiglianza con quello che là si trova. Oppure ricopia il modo col quale la potenza ha somiglianza con l'atto correlativo: infatti nella potenza già in qualche modo si trova l'atto.

Il primo modo di somiglianza causa, dunque, l'amore di amicizia, o di benevolenza. Infatti, dall'esser simili, cioè dall'aver quasi una forma unica, due individui sono come una cosa sola sotto detta forma: due uomini, p. es., sono una cosa sola nella specie umana, come due bianchi lo sono nella bianchezza. Perciò l'affetto dell'uno tende verso l'altro come fosse tutt'uno con se medesimo; e gli vuole bene come a se medesimo. - Invece il secondo modo di somiglianza causa l'amore di concupiscenza, oppure l'amicizia utile e dilettevole. Poiché chi è in potenza, in quanto tale, aspira a compiere il proprio atto: e nel compimento di esso ha il suo godimento, se è dotato di sensibilità e di conoscenza.

Abbiamo detto sopra, che nell'amore di concupiscenza il soggetto propriamente ama se stesso, nel volere il bene che brama. Ora, uno ama di più se stesso che gli altri: poiché con se stesso ha un'unità sostanziale, con gli altri invece ha unità di somiglianza in qualche forma. Perciò, se viene impedito dal conseguire il bene che ama, da uno che è simile a lui per la partecipazione di una data forma, questi gli diviene odioso; non perché gli somiglia, ma perché è un ostacolo al proprio bene. Per questo "i vasai litigano tra loro", perché s'intralciano reciprocamente nei loro guadagni; e "tra i superbi vi sono sempre risse", perché sono di reciproco impedimento all'eccellenza propria, che essi bramano.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. E così è risolta anche la prima difficoltà.

2. Anche nel fatto che uno ama in un altro quello che non può amare in se medesimo si trova una certa somiglianza di proporzionalità: infatti uno sta alle qualità che ama in se medesimo, come l'altro sta alle qualità che sono amabili in lui. Se un buon cantante, p. es., ama un buon calligrafo, si ha una somiglianza di proporzionalità, in quanto ciascuno di essi possiede la perfezione della propria arte.

3. Colui che ama ciò di cui ha bisogno, ha una somiglianza con ciò che ama, analoga a quella esistente tra la potenza e l'atto, come abbiamo spiegato.

4. L'egoista ama chi è liberale, sempre secondo codesta somiglianza tra potenza e atto, in quanto attende da lui quello che desidera. La medesima ragione vale per l'amore verso chi persevera nell'amicizia. In tutti e due i casi si tratta di un'amicizia a scopo utilitario. - Oppure si può rispondere che, sebbene tutti gli uomini non abbiano le virtù ricordate nella loro completezza, tuttavia le possiedono in germe; cosicché anche chi non ha la virtù ama il virtuoso, perché lo trova conforme alla propria ragione naturale.

ARTICOLO 4

Se un'altra passione possa causare l'amore

SEMBRA che un'altra passione possa causare l'amore. Infatti:

1. Il Filosofo afferma che alcuni sono amati per il piacere. Ma il piacere è una passione. Dunque un'altra passione può causare l'amore.

2. Il desiderio è una passione. Ora, noi possiamo amare qualcuno, per il desiderio di ciò che aspettiamo da lui: il che è evidente in ogni amicizia fondata sull'utilità. Dunque un'altra passione può causare l'amore.

3. S. Agostino scrive: "Chi non ha la speranza di raggiungere una cosa, o l'ama poco, o non l'ama affatto, sebbene ne veda la bellezza". Dunque anche la speranza causa l'amore.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma, che tutti gli altri affetti dell'anima son causati dall'amore.

RISPONDO: Non c'è passione dell'anima che non presupponga l'amore. E la ragione si è, che ogni altra passione implica, o un moto verso l'oggetto, o un acquietarsi in esso. Ora, sia codesto moto, sia codesta quiete promanano da una connaturalità o conformità, che costituisce l'amore. Perciò è impossibile che un'altra passione sia universalmente causa dell'amore. - Può avvenire, però, che un'altra passione sia causa di un particolare (atto di) amore: come un bene può sempre causarne un altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando uno ama per il piacere, codesto suo amore è causato dal piacere: ma il suddetto piacere è causato a sua volta ed è preceduto da un altro amore; poiché nessuno può trovar piacere in ciò che non ama in nessuna maniera.

2. Il desiderio di una cosa presuppone sempre l'amore di essa. Però il desiderio di una data cosa può esser causa dell'amore per un'altra: così chi desidera il denaro per questo ama colui dal quale lo riceve.

3. La speranza può causare ed accrescere l'amore, sia a motivo del piacere che l'accompagna, sia a motivo del desiderio, poiché la speranza rafforza il desiderio; infatti non si desidera molto intensamente ciò che non si spera. Però anche la speranza ha per oggetto un bene amato.

Pars Prima Secundae Quaestio 028

Questione 28

Questione 28

Gli effetti dell'amore

Passiamo a studiare gli effetti dell'amore.

Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se effetto dell'amore sia l'unione; 2. Se la mutua intimità o inerenza; 3. Se l'estasi; 4. Se lo zelo; 5. Se l'amore sia una passione che ferisce chi ama; 6. Se l'amore sia causa di tutto ciò che compie chi ama.

ARTICOLO 1

Se l'unione sia effetto dell'amore

SEMBRA che l'unione non sia effetto dell'amore. Infatti:

1. L'assenza è incompatibile con l'unione. Invece, l'amore è compatibile con essa; infatti l'Apostolo, parlando di se stesso, come fa notare la Glossa, ricorda: "Ora è bello essere oggetto di premure nel bene, sempre, e non solo quando io son tra voi presente". Dunque l'unione non è un effetto dell'amore.

2. L'unione, o è essenziale, come quando la forma si unisce con la materia, l'accidente col soggetto, e la parte col tutto o con un'altra parte, per costituire il tutto; oppure è unione di somiglianza, sia nel genere che nella specie, sia in qualche accidente. Ma l'amore non causa un'unione essenziale: altrimenti non ci sarebbe mai amore verso cose essenzialmente distinte (dal soggetto). D'altra parte l'amore non causa un'unione di somiglianza, ma piuttosto viene causato da essa, come abbiamo spiegato. Dunque l'unione non è effetto dell'amore.

3. Il senso attualmente senziente diviene l'oggetto attualmente sentito, e l'intelletto nell'atto di intendere diviene l'oggetto attualmente conosciuto. Invece chi è nell'atto di amare non diviene attualmente l'amato. Dunque l'unione è effetto più della conoscenza che dell'amore.

IN CONTRARIO: Dionigi afferma che qualsiasi amore è "una virtù unitiva".

RISPONDO: Ci sono due tipi di unione tra chi ama e l'oggetto amato. La prima è reale: p. es., quando l'oggetto è presente a chi l'ama. - La seconda affettiva. La quale unione dipende dalla conoscenza che la precede: infatti il moto affettivo segue la conoscenza. Ora, essendoci due tipi di amore, cioè di concupiscenza e di amicizia, devono promanare entrambi da una qualche conoscenza della possibile unità tra chi ama e l'oggetto. Infatti chi ha la concupiscenza di una cosa, la conosce come elemento del proprio benessere. Chi invece ama un altro con amore di amicizia, vuole a lui del bene come a se medesimo. Perciò si dice che l'amico è un altro se stesso; e S. Agostino scrive: "Disse bene colui che chiamò il suo amico la metà dell'anima propria".

L'amore, dunque, produce il primo tipo di unione come causa efficiente: poiché spinge a desiderare e a cercare la presenza dell'oggetto amato, conveniente e pertinente. Produce invece la seconda unione come causa formale: poiché l'amore stesso costituisce tale unione, o nesso. Perciò S. Agostino scrive, che l'amore è come "una vita che unisce, o che tende a unire due esseri, cioè chi ama e l'oggetto amato". Dicendo "unisce", accenna all'unione affettiva, senza la quale l'amore non esiste; dicendo "che tende ad unire", accenna all'unione reale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'obiezione è valida per l'unione reale. Ma codesta unione si richiede per il godimento: al contrario nell'assenza dell'oggetto amato abbiamo il desiderio; invece l'amore è compossibile e con l'assenza e con la presenza dell'oggetto.

2. L'unione ha con l'amore tre tipi di rapporti. C'è un'unione che è causa dell'amore. E questa è, o l'unione sostanziale, propria dell'amore con cui uno ama se stesso; o l'unione di somiglianza, propria, come abbiamo visto, dell'amore che uno ha per le altre cose. - C'è poi un'unione che si identifica essenzialmente con l'amore stesso. Essa consiste nella armonizzazione o conformità dell'affetto. Ed è affine all'unione sostanziale; perché chi ama sta all'oggetto amato come a se stesso nell'amore di amicizia e come a qualche cosa che lo riguarda nell'amore di concupiscenza. - C'è finalmente una terza unione, che è effetto dell'amore. E questa è l'unione reale, che chi ama cerca con la cosa amata. Codesta unione corrisponde a un'esigenza dell'amore; infatti, come riferisce Aristotele, "Aristofane ha scritto che gli amanti desiderano formare di due una cosa sola"; ma poiché "da questo si avrebbe la distruzione di uno o di entrambi", allora cercano l'unione conveniente e possibile, e cioè la vita in comune, la conversazione e altre forme di comunicazione reciproca.

3. La conoscenza avviene per il fatto che l'oggetto si unisce al soggetto conoscente mediante una sua somiglianza. Invece l'amore fa sì che la cosa stessa che è amata venga ad unirsi in qualche modo a chi l'ama, come abbiamo spiegato. Perciò l'amore è più unitivo della conoscenza.

ARTICOLO 2

Se la mutua intimità o inerenza sia effetto dell'amore

SEMBRA che l'amore non causi la mutua intimità o inerenza, cosicché chi ama sia nell'amato e viceversa. Infatti:

1. L'essere che si trova in un altro è contenuto da esso. Ma la stessa cosa non può essere insieme contenente e contenuta. Dunque l'amore non può causare la mutua intimità, o inerenza, così da portare l'amato nell'amante e viceversa.

2. Nessuna cosa può penetrare nell'unità di un tutto completo, senza dividerlo. Ma dividere cose realmente congiunte non è dell'appetito, facoltà dell'amore, ma della ragione. Dunque l'intimità reciproca non è effetto dell'amore.

3. Se in forza dell'amore l'amante fosse nell'amato e viceversa, ne seguirebbe che l'oggetto amato dovrebbe unirsi a chi l'ama, come chi ama all'oggetto amato. Ma l'amore, come abbiamo detto, si identifica con l'unione. Ne seguirebbe allora che chi ama dovrebbe essere sempre amato dal proprio oggetto d'amore: il che è falso. Dunque la mutua inerenza non è un effetto dell'amore.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Chi sta nella carità, sta in Dio, e Dio in lui". Ora, la carità è l'amore di Dio. Quindi, per lo stesso motivo, qualsiasi amore fa sì che l'amato sia in chi l'ama, e viceversa.

RISPONDO: Questo effetto della mutua intimità o inerenza si può considerare, sia in rapporto alle potenze conoscitive, sia in rapporto alle potenze appetitive. Rispetto alle prime, si dice che l'oggetto amato è in chi l'ama, in quanto viene a trovarsi nella sua conoscenza; conforme all'espressione di S. Paolo: "perché vi ho nel cuore". - Si dice invece che l'amante è nell'amato, sempre rispetto alla conoscenza, perché chi ama non si contenta della cognizione superficiale dell'oggetto amato, ma cerca di capire intimamente le singole cose che ad esso appartengono, e di penetrare così nella sua intimità. In tal senso si dice dello Spirito Santo, amore di Dio, che "penetra le profondità di Dio".

Ma per quanto riguarda la potenza appetitiva si dice che l'oggetto amato è in chi l'ama, perché viene a trovarsi nell'affetto di quest'ultimo mediante una certa compiacenza. In questo caso chi ama gode dell'amato, o dei suoi beni, in loro presenza; oppure, in loro assenza, tende col desiderio all'oggetto amato con amore di concupiscenza, o ai beni che all'amato desidera con amore di amicizia; e questo non in dipendenza da una causa estrinseca, come quando uno desidera una cosa in vista di un'altra, o quando si vuol bene a una persona per altri fini; ma in forza della compiacenza interiormente radicata verso l'amato. Difatti si dice che l'amore è intimo; e si parla di "viscere di carità". - Però anche chi ama è nell'oggetto amato: in una maniera nell'amore di amicizia, e in un'altra in quello di concupiscenza. Infatti l'amore di concupiscenza non si ferma a un conseguimento, o ad una fruizione estrinseca e superficiale dell'oggetto; ma cerca di possederlo perfettamente, come per raggiungerne l'intimità. Invece nell'amore di amicizia chi ama si trova nell'amato, in quanto considera, e il bene, e il male, e la volontà stessa dell'amico come cose sue proprie, così da sembrare che egli stesso senta e subisca il bene e il male nel proprio amico. Per questo è caratteristica degli amici "volere le stesse cose, e delle medesime dolersi o godere", come dice il Filosofo. Cosicché, colui che ama, per il fatto che considera sue proprie le cose dell'amico, sembra essere nell'amato, e come identificato con lui. Al contrario, per il fatto che si vuole e si agisce per l'amico come per se stessi, considerandolo una cosa sola con se stessi, è piuttosto l'amato che viene a trovarsi in colui che ama.

C'è poi un terzo modo d'intendere questa intimità nell'amore di amicizia, secondo una corrispondenza di affetti: quando, cioè, gli amici si amano reciprocamente e vicendevolmente si vogliono e si fanno del bene.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'oggetto amato è contenuto da chi l'ama come impresso nel suo affetto dalla compiacenza. Al contrario chi ama è contenuto nell'amato, perché nell'amore raggiunge in qualche modo l'intimità della cosa amata. Niente infatti impedisce che in modo diverso una cosa sia insieme contenente e contenuta: il genere, p. es., contiene la specie, ed è contenuto nella specie.

2. L'affetto dell'amore è preceduto dalla conoscenza. Perciò, come la ragione sa indagare, così l'affetto dell'amore sa penetrare nell'amato, secondo le spiegazioni date.

3. L'argomento invocato vale per il terzo modo di intimità o inessione reciproca, che non si trova in ogni amore.

ARTICOLO 3

Se l'estasi sia effetto dell'amore

SEMBRA che l'estasi non sia effetto dell'amore. Infatti:

1. L'estasi implica una certa alienazione. L'amore invece non sempre produce alienazione: ci sono infatti degli amanti in piena coscienza. Dunque l'amore non produce l'estasi.
2. Chi ama desidera unire a sé l'amato. Perciò tende più ad attirare a sé che a cercare l'amato, uscendo fuori di sé.
3. L'amore unisce l'amato a chi l'ama, come abbiamo detto. Se dunque l'amante tende fuori di sé, per andare verso l'amato, dovrebbe amare sempre di più l'oggetto amato che se stesso. Il che è falso. Dunque l'estasi non è effetto dell'amore.

IN CONTRARIO: Dionigi afferma, che "l'amor divino produce l'estasi"; e che "Dio stesso ha patito l'estasi per amore". Ora, siccome qualsiasi amore è un'immagine partecipata dell'amore di Dio, come scrive il medesimo Autore, sembra che qualsiasi amore causi l'estasi.

RISPONDO: Si dice che uno patisce l'estasi, quando esce da se stesso. E ciò può avvenire e per le facoltà conoscitive, e per quelle appetitive. Si dice che uno è fuori di sé secondo le potenze conoscitive, quando vien posto fuori della propria conoscenza: o perché è sollevato a una conoscenza superiore, essendo ammesso a comprendere cose superiori al senso e alla ragione. E allora si dice che patisce l'estasi, perché posto fuori della conoscenza naturale della ragione e dei sensi. Oppure perché decade al disotto di sé; e così si dice che patisce "estasi" uno che cade nella follia, o nella demenza. - Si dice invece che uno patisce estasi secondo la parte appetitiva, quando la sua facoltà appetitiva si porta verso l'oggetto, uscendo in qualche modo da se stesso.

L'amore produce la prima estasi come elemento dispositivo, poiché provoca la riflessione sull'oggetto amato, come abbiamo già detto: e l'intensa considerazione di una cosa astrae dalle altre. - Invece l'amore produce direttamente il secondo tipo di estasi: in senso pieno nell'amore di amicizia, e parzialmente nell'amore di concupiscenza. Infatti nell'amore di concupiscenza chi ama esce in qualche modo fuori di sé; perché non contento di godere del bene posseduto, cerca di fruire di quello che è fuori di sé. Ora, perché cerca quel bene estrinseco per se medesimo, non esce totalmente da sé, ma codesto affetto si conclude finalmente all'interno del soggetto medesimo. Invece nell'amore di amicizia l'affetto esce pienamente da chi ama; poiché costui vuole il bene all'amico, e lo compie, tutelandone gli interessi, per amore di lui.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il primo argomento è valido solo per il primo tipo di estasi.
2. Il secondo argomento è valido per l'amore di concupiscenza, che non produce l'estasi in senso pieno, come si è detto.
3. Chi ama in tanto esce fuori di sé, in quanto vuole e procura il bene dell'amico. Egli tuttavia non vuole il bene dell'amico più del proprio. Perciò non ne segue che ami un altro più di se stesso.

ARTICOLO 4

Se lo zelo sia effetto dell'amore

SEMBRA che lo zelo non sia effetto dell'amore. Infatti:

1. Lo zelo è fonte di contese; scrive infatti S. Paolo: "Dal momento che vi sono tra voi zelo e contese...". Ma la contesa è incompatibile con l'amore. Dunque lo zelo non è effetto dell'amore.
2. L'amore ha per oggetto il bene, che tende a comunicarsi. Lo zelo invece si oppone alla comunicazione: sembra infatti che sia proprio dello zelo l'insofferenza per una comunanza nell'amore; si dice, p. es., che i mariti hanno lo zelo di gelosia per le loro mogli, perché non desiderano averle in comune con altri. Perciò lo zelo non è effetto dell'amore.
3. Non esiste zelo senza odio, come non esiste senza amore; poiché sta scritto: "Ho zelato contro gli iniqui". Dunque lo zelo non si può considerare più effetto dell'amore che dell'odio.

IN CONTRARIO: Scrive Dionigi, che "Dio è chiamato Zelatore (o Geloso), per l'amore grande che porta alle creature esistenti".

RISPONDO: Lo zelo, comunque si consideri, deriva dall'intensità dell'amore. È evidente infatti che una virtù, più tende intensamente verso un oggetto, più fortemente reprime quanto la contrasta. Ora, essendo l'amore "un moto verso l'amato", come si esprime S. Agostino, un amore intenso tende ad escludere tutto ciò che lo contraria.

Tuttavia questo capita diversamente nell'amore di concupiscenza e nell'amore di amicizia. Infatti nell'amore di concupiscenza chi vuole intensamente una cosa, si volge contro tutto ciò che ostacola il conseguimento, o la fruizione pacifica di essa. Così i mariti si dice che hanno lo zelo di gelosia per le loro mogli, per impedire che la compagnia di altri comprometta quel diritto esclusivo, cui aspirano nei riguardi delle loro mogli. Così quelli che ambiscono di eccellere, si levano contro coloro che sembrano emergere, come se impedissero la loro propria eccellenza. E questo è lo zelo dell'invidia, del quale sta scritto: "Non invidiare i malvagi, e non ti ingelosire di quelli che fanno il male".

Invece l'amore di amicizia cerca il bene dell'amico: perciò, quando esso è intenso, spinge chi ama contro tutto ciò che impedisce il bene dell'amico. E quindi si dice che uno è zelante per l'amico, se si applica a reprimere parole o fatti contrari al bene dell'amico. In questo senso si dice pure che uno ha lo zelo di Dio, quando si sforza di reprimere, come può, le cose contrarie all'onore e alla volontà di Dio, secondo quel detto della Scrittura: "Ho spiegato tutto il mio zelo per il Signore Dio degli eserciti". E la Glossa a commento di quel testo evangelico: "Lo zelo della tua casa mi divora", scrive che "è divorato da santo zelo, chi si sforza di correggere tutto il male che vede; e se non può, lo soffre e ne geme".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'Apostolo parla dello zelo d'invidia; il quale certamente causa le contese, però non contro la cosa amata, bensì a favore di essa, e contro ciò che l'ostacola.
2. Il bene è amato in quanto comunicabile a chi l'ama. Perciò diviene odioso tutto quello che impedisce la perfetta comunicazione di esso. E in tal modo lo zelo vien causato dall'amore. - Ora, per una limitazione di bontà avviene che alcuni beni minori non possano essere posseduti integralmente da molti. E dall'amore per essi nasce lo zelo dell'invidia. Ma questo non avviene per quei beni che possono essere posseduti integralmente da molti: nessuno infatti invidia un altro per la conoscenza della verità, la quale può essere conosciuta integralmente da molti; si potrà invidiare, caso mai, la superiorità che la conoscenza di essa procura.
3. Il fatto stesso che uno odia quanto si oppone all'amico procede dall'amore. Perciò si dice propriamente che lo zelo è effetto dell'amore piuttosto che dell'odio.

ARTICOLO 5

Se l'amore sia una passione che nuoce a chi ama

SEMBRA che l'amore sia un passione nociva. Infatti:

1. Il languore sta a indicare una lesione di chi languisce. Ma l'amore causa un languore; poiché sta scritto: "Sostenetemi con fiori, confortatemi con pomi, perché languisco d'amore". Quindi l'amore è una passione nociva.
2. Lo struggimento è una specie di dissoluzione. Ora, l'amore strugge; poiché sta scritto: "L'anima mia si struggeva, quando il mio diletto parlava". Quindi l'amore consuma. Dunque corrompe e nuoce.
3. Il fervore sta a indicare un eccesso di calore, eccesso che porta alla distruzione. Ma il fervore è causato dall'amore; infatti Dionigi, enumerando le proprietà dell'amore dei Serafini, dice tra l'altro che è "caldo", "acuto" e "ultrafervido". E nel Cantico dei Cantici si legge, che "le sue fiaccole son fiaccole di fuoco e di fiamme". Dunque l'amore è una passione che lede e corrompe.

IN CONTRARIO: Dionigi scrive, che "tutti gli esseri amano se stessi con un amore che contiene", cioè che conserva. Dunque l'amore non è una passione che nuoce, ma che piuttosto conserva e perfeziona.

RISPONDO: Come abbiamo detto sopra, l'amore indica una conformazione della potenza appetitiva con un dato bene. Ora, ciò che viene a conformarsi con quanto ad esso conviene non può subire un danno proprio per questo: ma piuttosto ne ricava, se possibile, un arricchimento e un giovamento. Invece ciò che viene a conformarsi con quanto ad esso non conviene, ne riporta un danno e una rovina. Perciò l'amore di un bene conveniente perfeziona e arricchisce chi ama; mentre l'amore di un bene non conveniente è dannoso e nocivo: quindi l'uomo viene perfezionato e arricchito al massimo dall'amore di Dio; è invece danneggiato e guastato dall'amore del peccato, come sta scritto in Osea: "Diventarono abominevoli come le cose che amarono".

Questo sia detto dell'amore per quello che c'è di formale in esso, cioè in rapporto all'appetito. Invece per quello che c'è di materiale nella passione dell'amore, che è quanto dire l'alterazione organica, può capitare che l'amore sia nocivo per l'eccesso di codesta alterazione; come avviene per i sensi, e per ogni facoltà dell'anima che si attua mediante una trasmutazione di organi corporei.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. 2. 3. Alle difficoltà rispondiamo che all'amore si possono assegnare quattro effetti immediati: lo struggimento, la fruizione, il languore, e il fervore. Tra essi il primo è lo struggimento, che è l'opposto della solidificazione. Infatti le cose solidificate sono serrate in se stesse, così da non subire facilmente la penetrazione di altre. Invece è proprio dell'amore far sì che l'appetito sia predisposto alla ricezione del bene amato, per l'intimità che esiste tra chi ama e l'oggetto amato, nella maniera indicata sopra. Perciò la solidificazione, o durezza del cuore, è una disposizione contraria all'amore. Invece lo struggimento implica una tenerezza di cuore, per cui un cuore si mostra capace di farsi penetrare dall'amato. Concludendo, se l'oggetto amato è posseduto e presente, si produce il gaudio, o fruizione. Se è assente, seguono due passioni: la tristezza per l'assenza, indicata col termine languore (difatti Cicerone denomina morbo specialmente la tristezza); e il desiderio intenso di raggiungere l'oggetto amato, cioè il fervore. E questi sono effetti dell'amore formalmente preso, secondo i rapporti della facoltà appetitiva con l'oggetto. Ma dalla passione dell'amore derivano altri effetti, correlativi a questi, secondo le varie alterazioni organiche.

ARTICOLO 6

Se l'amore sia causa di tutto ciò che compie chi ama

SEMBRA che chi ama non compia tutto per amore. Infatti:

1. L'amore, come abbiamo detto, è una passione. Ma l'uomo non fa per passione tutto quello che fa: infatti alcune cose le fa per elezione, e altre per ignoranza, come insegna Aristotele. Dunque l'uomo non tutto compie per amore.

2. L'appetito è principio di moto e di azione in tutti gli animali, come Aristotele dimostra. Se, dunque, si compiono tutte le cose per amore, le altre passioni della parte appetitiva sono superflue.

3. Non c'è cosa che possa essere prodotta simultaneamente da cause contrarie. Ora, ci sono atti compiuti per odio. Dunque non tutti sono compiuti per amore.

IN CONTRARIO: Dionigi scrive, che "per amore del bene gli esseri fanno tutto ciò che fanno".

RISPONDO: Abbiamo visto che ogni agente agisce per un fine. Ma il fine non è che il bene da ciascuno amato e desiderato. Perciò è evidente che ogni agente, qualunque esso sia, compie qualsiasi atto per un qualche amore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'obiezione parla dell'amore che è una passione dell'appetito sensitivo. Invece noi ora parliamo dell'amore in genere, in quanto abbraccia l'amore intellettuale, razionale, animale e naturale: così infatti Dionigi parla dell'amore nel caso nostro.

2. Come abbiamo detto, dall'amore sono prodotti e il desiderio, e la tristezza, e il godimento, e di conseguenza tutte le altre passioni. Perciò tutti gli atti che promanano da qualche passione derivano, come da prima loro causa, anche dall'amore. Quindi non sono superflue le altre passioni, che ne sono le cause prossime.

3. Anche l'odio è causato dall'amore, come vedremo subito.

Pars Prima Secundae Quaestio 029

Questione 29

Questione 29

L'odio

Passiamo così a trattare dell'odio.

Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se il male sia la causa e l'oggetto dell'odio; 2. Se l'odio sia prodotto dall'amore; 3. Se l'odio sia più forte dell'amore; 4. Se uno possa odiare se stesso; 5. Se uno possa odiare la verità; 6. Se una cosa possa essere universalmente oggetto di odio.

ARTICOLO 1

Se il male sia la causa e l'oggetto dell'odio

SEMBRA che il male non sia la causa e l'oggetto dell'odio. Infatti:

1. Ogni ente, in quanto ente è un bene. Se, dunque, oggetto dell'odio fosse il male, non sarebbe oggetto dell'odio nessuna cosa, ma soltanto la mancanza di essa. Il che è falso in maniera evidente.
2. Odiare il male è una cosa lodevole; difatti in lode di alcuni la Scrittura dice, che "gelosamente erano osservate le leggi, a causa della pietà del pontefice Onia, e dell'odio che tutti avevano per il male". Se, dunque, non si odiasse che il male, ogni odio sarebbe lodevole. Il che evidentemente è falso.
3. La stessa cosa non può essere insieme buona e cattiva. Ora, la stessa cosa è amabile per gli uni e odiosa per gli altri. Dunque, l'odio non ha per oggetto il male soltanto, ma anche il bene.

IN CONTRARIO: L'odio è il contrario dell'amore. Ma oggetto dell'amore è il bene, come abbiamo detto. Dunque oggetto dell'odio è il male.

RISPONDO: Per il fatto che lo stesso appetito naturale deriva da una conoscenza sia pur separata (come quella di Dio), identiche sembrano essere le conclusioni relative all'inclinazione dell'appetito naturale, e a quella dell'appetito animale, legato, come abbiamo detto, a una conoscenza autonoma. Ora, nell'appetito naturale è evidente che ogni essere fisico ha una naturale consonanza o attitudine, cioè un amore naturale, verso quanto gli si addice; mentre ha una dissonanza naturale, cioè un odio naturale, per tutto ciò che lo contraria e lo corrompe. Quindi anche nell'appetito animale, e in quello intellettuale, l'amore è una consonanza dell'appetito per l'oggetto conosciuto come cosa conveniente: e l'odio è una dissonanza dell'appetito per l'oggetto appreso come cosa contraria e nociva. Ora, come ogni cosa conveniente ha, in quanto tale, ragione di bene; così ogni cosa contraria, in quanto tale, ha ragione di male. Perciò, come il bene è oggetto dell'amore, così il male è oggetto dell'odio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'ente come tale non ha ragione di cosa contraria, ma piuttosto di cosa conveniente; poiché tutte le cose convengono nell'essere. Ma un ente, in quanto è determinato, ha ragione di cosa contraria a un altro ente determinato. Ecco perché un ente può essere odioso per altri enti, ed essere così un male in rapporto a un altro, anche se non lo è in se stesso.
2. Allo stesso modo si può apprendere una cosa come buona, senza che essa lo sia veramente; così si può apprendere come cattiva, senza che essa realmente lo sia. Perciò può capitare che non sia buono né l'odio del male, né l'amore del bene.
3. Che una stessa cosa sia amabile per gli uni e odiosa per gli altri può capitare: primo, in rapporto all'appetito naturale, per il fatto che essa è di sua natura conveniente per uno e nociva per un altro; il calore, per es., è conveniente per il fuoco, ed è nocivo per l'acqua. Secondo, in rapporto all'appetito animale, per il fatto che una stessa cosa viene appresa da alcuni come un bene, e da altri come un male.

ARTICOLO 2

Se l'odio sia causato dall'amore

SEMBRA che l'amore non possa causare l'odio. Infatti:

1. Come Aristotele insegna, "le cose che si distinguono per contrapposizione, sono per natura simultanee". Ma amore e odio, essendo contrari, si distinguono per contrapposizione. Dunque per natura sono simultanei. Perciò l'amore non è causa dell'odio.
2. Tra i contrari uno non è causa dell'altro. Ora, amore e odio sono contrari. Dunque l'amore non è causa dell'odio.
3. Ciò che vien dopo non è causa di quanto precede. Ora l'odio sembra essere prima dell'amore; infatti l'odio implica un allontanamento dal male, l'amore invece è un avvicinarsi al bene. Dunque l'amore non è causa dell'odio.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna che tutte le affezioni sono prodotte dall'amore. Dunque anche l'odio, che è un'affezione dell'anima, è causato dall'amore.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, l'amore consiste in una certa affinità, o convenienza, tra chi ama e l'oggetto amato; l'odio invece è piuttosto una ripugnanza, o dissonanza. Ora, in ogni ordine di cose ciò che conviene a un dato soggetto va messo prima di ciò che ad esso si oppone: infatti una cosa è contraria ad un'altra perché corrompe od ostacola ciò che ad essa conviene. Perciò è necessario che l'amore sia prima dell'odio; e che niente sia oggetto di odio, se non perché contrario al bene amato. E in questo senso l'odio è sempre causato dall'amore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tra le cose che si distinguono per contrapposizione, alcune sono simultanee e secondo l'ordine reale, e secondo l'ordine di ragione: p. es., due specie di animali, o due specie di colori. Alcune invece sono simultanee in ordine di ragione, ma nella realtà una è prima dell'altra ed è la causa di essa: p. es., nelle specie dei numeri, delle figure e dei movimenti. Altre finalmente non sono simultanee né in ordine reale né in ordine di ragione, come la sostanza e l'accidente: infatti la sostanza è in realtà causa dell'accidente; e in ordine di ragione l'ente viene attribuito prima alla sostanza che agli accidenti, essendo ad essi attribuito solo in quanto inerenti alla sostanza. - Ora, amore e odio sono per natura simultanei in ordine di ragione, ma non in ordine reale. Perciò niente impedisce che l'amore sia causa dell'odio.
2. Amore e odio sono contrari in rapporto al medesimo oggetto. Ma in rapporto a oggetti contrari non sono contrari, bensì successivi l'uno all'altro; infatti appartengono al medesimo principio l'amore per una cosa e l'odio per il suo contrario. E così l'amore di un oggetto è causa dell'odio per il suo contrario.
3. In ordine di esecuzione l'allontanarsi da un termine precede l'avvicinarsi al termine contrapposto. Ma in ordine di intenzione è vero il contrario: infatti si recede dal primo, per accedere al secondo. Ora, un moto appetitivo appartiene più all'intenzione che all'esecuzione. Trattandosi perciò di moti appetitivi, concludiamo che l'amore è prima dell'odio.

ARTICOLO 3

Se l'odio sia più forte dell'amore

SEMBRA che l'odio sia più forte dell'amore: Infatti:

1. Afferma S. Agostino: "Non c'è nessuno che non sia più disposto a fuggire il dolore, che a bramare il piacere". Ora la fuga del dolore va attribuita all'odio: mentre la brama del piacere nasce dall'amore. Dunque l'odio è più forte dell'amore.
2. Il più debole è vinto dal più forte. Ma l'amore è vinto dall'odio; nei casi, cioè, in cui l'amore si converte in odio. Dunque l'odio è più forte dell'amore.
- 3 L'affetto dell'anima è manifestato dagli effetti. Ora, l'uomo è più attento ad allontanare ciò che odia, che a perseguire ciò che ama: anche le bestie, del resto, come nota S. Agostino, per paura delle bastonate si astengono dai piaceri. Dunque l'odio è più forte dell'amore.

IN CONTRARIO: Il bene è più forte del male; poiché "il male non agisce che in forza del bene", come dice Dionigi. Ma odio e amore differiscono secondo l'antinomia tra bene e male. Dunque l'amore è più forte dell'odio.

RISPONDO: È impossibile che l'effetto sia più forte della sua causa. Ora, l'odio procede sempre causalmente dall'amore, come abbiamo visto sopra. Dunque non è possibile che l'odio sia senz'altro più forte dell'amore.

Inoltre è necessario affermare che l'amore, assolutamente parlando, è più forte dell'odio. Infatti una cosa si muove con più forza verso il fine che verso i mezzi ad esso ordinati. Ma il recedere dal male ha come fine il conseguimento del bene. Perciò, assolutamente parlando, è più forte il moto dell'anima

verso il bene che quello verso il male.

Tuttavia in certi casi l'odio sembra più forte dell'amore per due motivi. Primo, perché l'odio è più sentito dell'amore. Infatti, consistendo la percezione sensibile in un'alterazione, quando un organo è già alterato, non si ha la percezione così marcata come quando è nell'atto di alterarsi. Il calore della febbre etica, p. es., sebbene sia maggiore, non è così sentito come quello della febbre terzana; poiché il calore della prima è diventato quasi un abito e una seconda natura. Per questo stesso motivo, l'amore si sente di più nell'assenza dell'amato: come scrive S. Agostino, "l'amore non si sente mai così forte, come quando il bisogno lo rivela". È questo il motivo per cui si percepisce sensibilmente di più la ripugnanza per quel che si odia, che la convenienza per quel che si ama. Secondo, perché talora l'odio non viene paragonato con l'amore corrispondente. Infatti secondo la diversa grandezza o piccolezza dei beni, c'è una diversità di amori, ai quali corrispondono le rispettive contrarie gradazioni dell'odio. Perciò l'odio correlativo a un amore più grande, muove di più che un amore più piccolo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Così è evidente la risposta alla prima difficoltà. Infatti l'amore del piacere è meno forte che l'amore della propria conservazione, al quale corrisponde la fuga del dolore. Per questo si è più disposti a fuggire il dolore che ad amare il piacere.
2. L'odio non potrebbe mai vincere l'amore, se non perché correlativo a un amore più grande. Così l'uomo ama se stesso più dell'amico: e perché ama se stesso, prende in odio anche l'amico, se gli si oppone.
3. L'impegno a contrastare con le cose odiose è più pressante, perché l'odio è più sentito.

ARTICOLO 4

Se uno possa odiare se stesso

SEMBRA che uno possa odiare se stesso. Infatti:

1. Sta scritto: "Chi ama l'iniquità odia l'anima propria". Ora, molti amano l'iniquità. Dunque molti odiano se stessi.
2. Noi odiamo coloro cui vogliamo e facciamo del male. Ma alcuni vogliono e fanno del male a se stessi: per es., i suicidi. Dunque alcuni odiano se stessi.
3. Boezio scrive, che "l'avarizia rende gli uomini odiosi": dal che si arguisce che tutti gli uomini odiano l'avarico. Ma alcuni uomini sono avari. Dunque costoro odiano se stessi.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma, che "nessuno ha odiato mai la sua carne".

RISPONDO: Propriamente parlando, è impossibile che uno odi se stesso. Infatti per natura tutti gli esseri appetiscono il bene, e nessuno può volere a se stesso una cosa che sotto l'aspetto di bene: poiché "il male è estraneo alla volontà", come scrive Dionigi. Ora, secondo le spiegazioni date, voler del bene a uno significa amarlo. È quindi necessario che uno ami se stesso; e non è possibile, propriamente parlando, che abbia in odio se stesso.

Tuttavia può capitare che uno odi se stesso indirettamente. E questo in due modi. Primo, a motivo del bene che vuole a se stesso. Infatti può capitare che l'oggetto voluto sotto un certo aspetto di bene, assolutamente parlando sia un male: e così uno indirettamente vuole a se stesso un male, cioè si odia. - Secondo, a motivo di se medesimo, cioè del soggetto cui vuol bene. Infatti ogni cosa è soprattutto ciò che in essa è principale: difatti si usa attribuire a uno stato quello che fa il re (col suo governo), come se il re fosse tutta la nazione. Ora, è chiaro che l'uomo è soprattutto la sua anima spirituale. Ma ci sono alcuni i quali apprezzano se stessi principalmente come esseri materiali e sensitivi. Perciò amano se stessi secondo codesto concetto, e odiano quello che sono realmente, volendo cose contrarie alla ragione. E in tutti e due i modi, chi ama l'iniquità, non solo odia la propria anima, ma anche se stesso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Così è evidente la risposta alla prima difficoltà.
2. Nessuno vuole e fa del male a se stesso, se non perché considera quel male sotto l'aspetto di bene. Infatti anche i suicidi considerano come bene la morte, in quanto termine di (uno stato di) miseria, o di dolore.
3. L'avarico odia un proprio accidente, ma non per questo odia se stesso: come il malato che odia la propria infermità, proprio perché ama se stesso. - Oppure si deve rispondere che l'avarizia rende odiosi agli altri, non a se stessi. Ché anzi è causata dall'amore disordinato di sé, il quale spinge a cercare i beni temporali, più del dovere.

ARTICOLO 5

Se uno possa odiare la verità

SEMBRA che uno non possa odiare la verità. Infatti:

1. Bene, ente e vero in concreto si equivalgono. Ma nessuno può odiare la bontà. Dunque neppure la verità.
2. Come Aristotele insegna, "tutti gli uomini per natura desiderano il sapere". Ora, non vi è scienza che dalla verità. Dunque la verità è per natura desiderata e amata. Ma ciò che è per natura non può mai mancare. Dunque nessuno può odiare la verità.
3. Il Filosofo fa osservare, che "gli uomini non amano i finti". E questo per amore di verità. Dunque l'uomo ama naturalmente la verità. Quindi non può odiarla.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive ai Galati: "Sono diventato vostro nemico dicendovi la verità".

(Sono dunque diventato vostro nemico dicendovi la verità?)

RISPONDO: Il bene, il vero e l'ente nella realtà si identificano ma differiscono nelle ragioni o formalità. Infatti il bene (soltanto) ha ragione di cosa appetibile, a differenza dell'ente e del vero. Perciò il bene come tale non può essere odiato, né in generale, né in casi particolari. - Anche l'ente e il vero non possono essere, in generale, oggetto di odio: perché l'ente e il vero sono comuni a tutte le cose; e per provocare l'odio ci vuole discordanza, mentre la convenienza provoca l'amore. Ma nei casi particolari niente impedisce che un dato ente o una data verità, come contrari e contrastanti, siano oggetto di odio: infatti contrarietà e contrasto non sono così inconciliabili con la ragione di ente o di vero, come lo sono con la ragione di bene.

Ora, una particolare verità può contrastare od opporsi al bene amato in tre modi. Primo, in quanto una verità si trova causalmente e originariamente nelle cose stesse. L'uomo può talora odiare codesta verità, perché non vorrebbe che fosse vero quel che è vero. - Secondo, in quanto una verità, trovandosi nella conoscenza dell'uomo stesso, gli impedisce di perseguire ciò che ama. È il caso di coloro che vorrebbero non conoscere la verità della fede, per peccare liberamente, secondo le parole prestate loro dalla Scrittura: "Noi non vogliamo la scienza delle tue vie". - Terzo, si può odiare una verità particolare, come contraria, in quanto si trova nell'intelletto di un altro. Quando uno, p. es., vuol peccare di nascosto, odia che la verità del proprio peccato sia conosciuta. Accenna a questo S. Agostino, ricordando che gli uomini "amano la verità quando rischiarano, ma odiano la verità quando rimproverano".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È risolta così anche la prima difficoltà.
2. Conoscere la verità di suo è cosa amabile: perciò S. Agostino afferma che "l'amano quando rischiarano". Ma per accidens codesta cognizione può essere odiosa, perché di ostacolo al bene desiderato.
3. I finti non sono amati, perché di suo l'uomo ama conoscere la verità, che l'ipocrita invece nasconde.

ARTICOLO 6

Se una cosa possa essere odiata nella sua universalità

SEMBRA che non si possa odiare una cosa nella sua universalità. Infatti:

1. L'odio è una passione dell'appetito sensitivo, derivato dalla conoscenza dei sensi. Ma i sensi non possono conoscere l'universale. Dunque non si può odiare una cosa nella sua universalità.
2. L'odio è causato da una discordanza; e questa si oppone all'idea di comunanza. Invece quest'ultima è implicita nel concetto di universale. Dunque non si può odiare una cosa nella sua universalità.
3. Oggetto dell'odio, è il male. Però, come Aristotele insegna, "il male è nelle cose e non nella mente". E siccome l'universale è soltanto nella mente, che lo astrae dal particolare, è chiaro che l'odio non può avere per oggetto un universale.

IN CONTRARIO: Il Filosofo scrive, che "l'ira si rivolge sempre ai singolari, l'odio invece investe anche il genere: infatti tutti odiano il ladro e il calunniatore".

RISPONDO: Si può parlare dell'universale in due maniere: primo, insistendo sulla stessa intenzione di universalità; secondo, considerando la natura cui tale intenzione è attribuita: infatti è diversa la considerazione dell'universale uomo, e dell'uomo in quanto uomo. Perciò se prendiamo l'universale nella prima maniera, allora nessuna potenza della parte sensitiva, né conoscitiva, né appetitiva, può raggiungerlo: perché l'universale si deve all'astrazione dalla materia individuata, nella quale invece è radicata ogni facoltà sensitiva.

Tuttavia (prendendo l'universale nella seconda maniera) una potenza sensitiva, di percezione o di appetizione, può avere una predisposizione universale verso un oggetto. Diciamo, per es., che l'oggetto della vista è il colore in genere, non perché la vista conosce il colore nella sua universalità; ma perché la conoscibilità del colore da parte della vista non si deve ad esso in quanto è questo colore particolare, ma semplicemente in quanto colore. Quindi anche l'odio della parte sensitiva può avere per oggetto una cosa nella sua universalità: infatti un dato essere può contrapporsi all'animale per la sua natura in genere, e non soltanto nei casi particolari, cioè come il lupo alla pecora. Perciò la pecora odia il lupo in generale. - L'ira invece è sempre causata da qualche cosa di particolare: poiché deriva da un atto nocivo; e gli atti appartengono a soggetti particolari. Perciò il Filosofo scrive, che "l'ira si rivolge sempre ai singolari; l'odio invece può investire anche la cosa nel suo genere".

Però l'odio esistente nella parte intellettuale nell'uno e nell'altro modo può raggiungere l'universale, poiché dipende dalla conoscenza universale dell'intelletto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il senso non conosce l'universale in quanto universale: tuttavia può conoscere cose atte a ricevere l'universalità mediante l'astrazione.
2. Non può esser motivo di odio ciò che è comune a tutti gli esseri. Ma niente impedisce che una cosa, pur essendo comune a molti, sia discorda con altri, e perciò sia odiosa a questi ultimi.
3. L'ultima difficoltà è valida per l'universale considerato sotto l'intenzione di universalità; in questo caso esso non è oggetto né della conoscenza, né dell'appetito sensitivo.

Pars Prima Secundae Quaestio 030

Questione 30

Questione 30

Il desiderio, o concupiscenza

Passiamo quindi a parlare del desiderio, o concupiscenza.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il desiderio, o concupiscenza sia soltanto nell'appetito sensitivo; 2. Se sia una speciale passione; 3. Se ci siano desideri naturali, e non naturali; 4. Se la passione del desiderio sia infinita.

ARTICOLO 1

Se il desiderio, o concupiscenza sia soltanto nell'appetito sensitivo

SEMBRA che il desiderio, o concupiscenza non sia soltanto nell'appetito sensitivo. Infatti:

1. Stando alla Scrittura: esiste una concupiscenza del sapere: "La concupiscenza della sapienza conduce al regno eterno". Ma l'appetito sensitivo non può aspirare alla sapienza. Dunque il desiderio, o concupiscenza non è soltanto nell'appetito sensitivo.
2. Il desiderio dei comandamenti di Dio non ha sede nell'appetito sensitivo; anzi l'Apostolo scrive: "Non abita in me, cioè nella mia carne, il bene". Ma il desiderio dei comandamenti di Dio ricade nella concupiscenza; poiché sta scritto: "Si consuma l'anima mia nella concupiscenza dei tuoi precetti". Dunque la concupiscenza non è soltanto nell'appetito sensitivo.
3. Per ogni potenza è concupiscibile il proprio bene. Dunque la concupiscenza è in ogni potenza dell'anima, e non soltanto nell'appetito sensitivo.

IN CONTRARIO: Secondo il Damasceno, "l'irrazionale, che subisce e il comando e il convincimento della ragione, si divide in concupiscenza e ira. Ora, questa è la parte irrazionale dell'anima, passiva e appetitiva". Dunque la concupiscenza è nell'appetito sensitivo.

RISPONDO: Come il Filosofo insegna, "la concupiscenza è l'appetito di ciò che piace". Ora, due sono le specie del piacere, come diremo: la prima ha per oggetto il bene di ordine spirituale; la seconda si ferma al bene sensibile. La prima è soltanto nell'anima. La seconda è dell'anima e del corpo: poiché il senso è una facoltà organica; perciò il bene sensibile è bene di tutto il composto. Ora, la concupiscenza è la brama di codesto piacere, e appartiene sia all'anima che al corpo; come indica il nome stesso di concupiscenza. Perciò la concupiscenza, propriamente parlando, è nell'appetito sensitivo; e precisamente nella facoltà del concupiscibile, che da essa prende il nome.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il desiderio della sapienza, o di altri beni spirituali, viene talora chiamato concupiscenza, o per una certa somiglianza; oppure per l'intensità del desiderio della parte superiore, che provoca una ridondanza nell'appetito inferiore. Questa ridondanza fa sì che lo stesso appetito inferiore tenda a suo modo verso quel bene spirituale, trascinato dall'appetito superiore, in maniera che anche il corpo si pone a servizio dei beni spirituali: secondo l'espressione del Salmo: "il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente".
2. Il termine desiderio, non si restringe al solo appetito inferiore, ma si addice anche meglio, a rigor di termini, a quello superiore. Infatti non implica, come il termine concupiscenza, una compartecipazione nell'atto di desiderare; ma il semplice moto verso la cosa desiderata.
3. Ogni potenza dell'anima ha la capacità di tendere verso il proprio bene in forza dell'appetito naturale, non legato alla conoscenza. Invece la prosecuzione di un bene mediante l'appetito animale, derivante dalla cognizione, appartiene soltanto alla facoltà appetitiva. E quindi desiderare una cosa sotto l'aspetto di bene piacevole per i sensi, cioè averne la concupiscenza, appartiene al concupiscibile.

ARTICOLO 2

Se la concupiscenza sia una speciale passione

SEMBRA che la concupiscenza non sia una speciale passione del concupiscibile. Infatti:

1. Le passioni si distinguono secondo i loro oggetti. Ora, il bene sensibilmente piacevole è oggetto del concupiscibile; ed esso è oggetto anche della concupiscenza, secondo Aristotele. Dunque la concupiscenza non è una speciale passione del concupiscibile.

2. S. Agostino ha scritto, che "la cupidigia è l'amore delle cose transitorie": quindi non si distingue dall'amore. Invece tutte le varie specie di passioni sono distinte tra loro. Dunque la concupiscenza non è una speciale passione del concupiscibile.

3. A ciascuna passione del concupiscibile è contrapposta, come si è visto, una speciale passione sempre nel concupiscibile. Invece alla concupiscenza non si contrappone nessuna speciale passione nel concupiscibile. Dice infatti il Damasceno, che "il bene atteso fa nascere la concupiscenza, quello presente la letizia: così il male atteso dà luogo al timore, quello presente alla tristezza". Da ciò deriva che la tristezza è l'opposto della letizia, e il timore è l'opposto della concupiscenza. Ma il timore non è nel concupiscibile, bensì nell'irascibile. Quindi la concupiscenza non è una speciale passione del concupiscibile.

IN CONTRARIO: La concupiscenza è causata dall'amore e tende al piacere, che sono due passioni del concupiscibile. Perciò essa sta alle altre passioni del concupiscibile come passione specificamente distinta.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, oggetto del concupiscibile è il bene sensibilmente piacevole. Perciò le diverse passioni del concupiscibile si distinguono in base alle differenze di codesto bene. Ora, la diversità dell'oggetto si può considerare, o secondo la natura dell'oggetto stesso, o secondo le differenze del suo influsso sull'atto. La prima produce solo una differenza materiale, o numerica, delle passioni. La seconda invece produce una differenza formale, che costituisce la differenza specifica delle passioni.

Ma l'influsso del fine o del bene ha delle differenze secondo che è attualmente presente, o che è assente: infatti come presente determina l'acquietarsi in esso (dell'appetito); se invece è assente (lo) muove verso di sé. Perciò l'oggetto sensibilmente piacevole, in quanto armonizza e conforma a sé l'appetito, causa l'amore; in quanto assente lo attrae a sé, causa la concupiscenza; e, in quanto presente lo acquieta in sé, causa il piacere. Dunque la concupiscenza è una passione specificamente distinta dall'amore e dal piacere. - Ma il desiderio di questa o di quell'altra cosa produce soltanto delle concupiscenze numericamente distinte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Oggetto della concupiscenza non è il bene piacevole o dilettevole in assoluto, ma assente: così oggetto della memoria è l'oggetto sensibile come passato. E bastano codeste particolari condizioni per diversificare le specie delle passioni, e le potenze della parte sensitiva, che hanno per oggetto i singolari.

2. Si tratta, nel caso, di un attributo non essenziale, ma causale: infatti la cupidigia di per sé non è l'amore, ma effetto dell'amore. - Oppure si risponde che S. Agostino prende cupidigia, in senso largo, per qualsiasi moto dell'appetito persino verso beni futuri. Così da abbracciare, sia l'amore, che la speranza.

3. La passione direttamente contrapposta alla concupiscenza è senza nome: ed essa sta al male come la concupiscenza sta al bene. Ma avendo essa per oggetto il male assente, come il timore, talora viene scambiata col timore: del resto anche la cupidigia si scambia così con la speranza. E si spiega: perché un bene o un male irrilevante quasi non si considerano; e quindi, per ogni moto dell'appetito verso il bene o verso il male futuro, si parla (rispettivamente) di speranza e di timore, che hanno per oggetto il bene e il male arduo.

ARTICOLO 3

Se alcuni desideri siano naturali, e altri non naturali

SEMBRA che i desideri non si dividano in naturali e non naturali. Infatti:

1. Il desiderio, o concupiscenza, appartiene all'appetito animale, come abbiamo detto. Ma l'appetito naturale è contraddistinto dall'appetito animale. Dunque nessun desiderio è naturale.

2. Una diversità materiale non determina diversità specifiche, ma solo numeriche, estranee a ogni disciplina. Ora, se esistessero desideri naturali e non naturali, non potrebbero distinguersi tra loro, che in base ai vari oggetti desiderabili: si avrebbe cioè una differenza materiale e numerica. Perciò non si devono distinguere i desideri in naturali e non naturali.

3. Il contrapposto della natura è la ragione, come Aristotele insegna. Se dunque nell'uomo ci fosse un desiderio, o concupiscenza, non naturale, dovrebbe essere razionale. Ma questo è impossibile; poiché la concupiscenza, essendo una passione, spetta all'appetito sensitivo, non alla volontà che è l'appetito razionale. Dunque non esistono concupiscenze non naturali.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma ripetutamente, che tra i desideri del concupiscibile alcuni sono naturali, e altri non naturali.

RISPONDO: Come abbiamo spiegato sopra, la concupiscenza è il desiderio del bene piacevole. Ora, un oggetto può essere piacevole in due maniere. Primo, perché conveniente alla natura dell'animale: così il cibo, la bevanda, e simili. Codeste concupiscenze, o desideri, sono chiamate naturali. - Secondo, una cosa può essere piacevole, perché la conoscenza di essa soddisfa l'animale: p. es., la percezione di una cosa come buona e conveniente rende quest'ultima oggetto di piacere. E i desideri di codesti oggetti piacevoli si dicono non naturali, e son chiamati piuttosto cupidigie.

Perciò i primi, cioè i desideri naturali, sono comuni agli uomini e agli animali: poiché certe cose sono convenienti e piacevoli secondo natura per gli uni e per gli altri. E in essi convengono tutti gli uomini; infatti il Filosofo chiama codesti desideri "comuni e necessari". - Invece i secondi sono propri degli uomini, i quali hanno la facoltà di considerare buona e conveniente una cosa al di fuori delle necessità della natura. Per questo il Filosofo afferma che i primi sono "irrazionali", i secondi invece "uniti alla ragione". E poiché non c'è accordo quando sono diversi a far uso del raziocinio, Aristotele chiama questi ultimi "personali e aggiunti", cioè sovrapposti ai desideri naturali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ciò che forma l'oggetto dell'appetito naturale, mediante la conoscenza può divenire oggetto anche dell'appetito animale. Per questo ci può essere concupiscenza animale del cibo, della bevanda e di cose consimili, che sono oggetto dell'appetito naturale.
2. La distinzione tra desideri naturali e non naturali non è soltanto materiale; ma in un certo senso è anche formale, in quanto procede dall'oggetto secondo la varietà del suo influsso sull'atto. Infatti: oggetto dell'appetito è il bene in quanto conosciuto. E la diversità della conoscenza dell'oggetto incide sull'influsso di esso: e cioè, in quanto è conosciuto come conveniente mediante la percezione diretta, provoca i desideri naturali, che il Filosofo chiama "irrazionali"; e in quanto un oggetto è conosciuto mediante una deliberazione, produce i desideri non naturali, che Aristotele definisce "uniti alla ragione".
3. Nell'uomo non c'è soltanto la ragione universale della parte intellettiva; ma anche la ragione particolare (la cogitativa) della parte sensitiva, come abbiamo spiegato. Ecco perché il desiderio che accompagna la ragione può appartenere all'appetito sensitivo. - Inoltre l'appetito sensitivo può essere mosso anche dalla ragione (astratta e) universale, mediante un'immaginazione particolare.

ARTICOLO 4

Se la passione del desiderio sia infinita

SEMBRA che la passione del desiderio non sia infinita. Infatti:

1. Oggetto del desiderio è il bene, il quale ha natura di fine. Ora, chi ammette l'infinito esclude il fine, come Aristotele insegna. Dunque la passione del desiderio non può essere infinita.
2. La passione del desiderio, procedendo dall'amore, ha per oggetto il bene conveniente. Ma l'infinito, essendo del tutto sproporzionato, non può essere conveniente. Dunque il desiderio non può essere infinito.
3. L'infinito è invalicabile: e quindi non si arriva mai all'ultimo. Invece, il piacere di chi desidera si deve al raggiungimento dell'ultimo termine. Perciò, se il desiderio fosse infinito, non si raggiungerebbe mai il piacere.

IN CONTRARIO: Il Filosofo scrive, che "essendo volta la concupiscenza verso l'infinito, gli uomini desiderano cose infinite".

RISPONDO: Come abbiamo detto sopra, ci sono due tipi di desiderio: naturale e non naturale. Quello naturale non può essere in atto infinito. Perché ha per oggetto quanto la natura richiede; e la natura persegue sempre qualche cosa di finito e di determinato. Difatti l'uomo non desidera il cibo, o la bevanda senza limiti. - Però, allo stesso modo che in natura si trova un infinito potenziale per successione, così per successione può esserci anche un desiderio infinito: dopo aver mangiato, p. es., si desidera ancora una volta di mangiare, e così per tutto quello che la natura richiede. Poiché codesti beni materiali, una volta acquisiti, non rimangono in perpetuo, ma si esauriscono. Perciò il Signore disse alla Samaritana: "Chi beve di quest'acqua avrà di nuovo sete".

Invece il desiderio non naturale è del tutto infinito. Come abbiamo detto, esso accompagna la ragione: ed è proprio della ragione procedere all'infinito. Perciò chi desidera le ricchezze può desiderarle, senza stabilire una misura, e volere semplicemente essere ricco, quanto gli è possibile.

Secondo il Filosofo si può dare un'altra spiegazione al fatto che alcuni desideri sono finiti ed altri infiniti. Ed è questa, che il desiderio del fine è infinito: infatti il fine è desiderato per se stesso, come la salute, e quindi si desidera una salute sempre migliore, all'indefinito; se il bianco, p. es., è essenzialmente atto a guastare la vista, un colore più bianco la guasterà sempre di più. Invece il desiderio che ha per oggetto i mezzi, non è infinito, ma questi sono desiderati nella misura che giova al raggiungimento del fine. Perciò coloro che ripongono il fine nelle ricchezze hanno di esse un desiderio senza fine: quelli invece che le desiderano per la necessità della vita, desiderano ricchezze limitate, cioè sufficienti per vivere, come osserva il Filosofo. Lo stesso vale per il desiderio di qualsiasi altra cosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutto ciò che viene desiderato è preso come finito: o perché realmente finito, quale oggetto attuale di un determinato desiderio; oppure perché finito quale oggetto di conoscenza. Infatti non è possibile conoscere una cosa in quanto infinita; poiché, secondo Aristotele, "infinito è ciò la cui quantità, comunque presa, lascia sempre fuori di sé altre parti".
2. La ragione è una facoltà infinita, nel senso che può considerare una cosa all'indefinito, come è evidente nell'addizione dei numeri e delle linee. Perciò l'infinito, preso in un certo senso, è proporzionato alla ragione. Del resto anche l'universale, che la ragione conosce, è in qualche modo infinito; perché contiene potenzialmente infiniti singolari.
3. Non si richiede che uno raggiunga tutto ciò che desidera, per gustare il piacere: ma egli prova piacere nel conseguire ciascuna delle cose desiderate.

Pars Prima Secundae Quaestio 031

Questione 31

Questione 31

Il piacere

Passiamo ora a trattare del piacere e del dolore, o tristezza. Intorno al piacere si devono considerare quattro cose: primo, il piacere in se stesso; secondo, le cause del piacere; terzo, i suoi effetti; quarto, la sua bontà e malizia.

Sul primo tema tratteremo otto argomenti: 1. Se il piacere sia una passione; 2. Se sia commisurato dal tempo; 3. Se sia distinto dalla gioia; 4. Se risieda nell'appetito intellettuale; 5. Confronto tra i piaceri dell'appetito superiore e quelli dell'appetito inferiore; 6. Confronto dei piaceri sensibili tra loro; 7. Se ci siano dei piaceri non naturali; 8. Se un piacere possa essere contrario all'altro.

ARTICOLO 1

Se il piacere sia una passione

SEMBRA che il piacere non sia una passione. Infatti:

1. Il Damasceno distingue l'operazione dalla passione, affermando che, "l'operazione è un moto secondo natura, mentre la passione è un moto contro natura". Ma il piacere è un'operazione, come il Filosofo insegna. Dunque non è una passione.
2. Aristotele scrive, che "patire è esser mosso". Ma il piacere non consiste nell'esser mosso, bensì nell'essere stato mosso: infatti il piacere deriva dal bene ormai raggiunto. Quindi il piacere non è una passione.
3. Il piacere consiste in una perfezione di chi lo prova: esso infatti, secondo Aristotele, "perfeziona l'operazione". Ora, un perfezionamento non è né una passione, né un'alterazione. Dunque il piacere non è una passione.

IN CONTRARIO: S. Agostino classifica il piacere, ossia il godimento, o gioia, tra le passioni dell'anima.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, ogni moto dell'appetito sensitivo è, in senso proprio, una passione. E ogni emozione derivante dalla conoscenza sensitiva è un moto dell'appetito sensitivo. Ora, tutto questo va attribuito al piacere. Poiché come il Filosofo scrive, "il piacere è un moto psicologico, ed è il costituirsi simultaneo e sentito nel proprio stato (finale) di natura".

Per capire questa definizione, si deve considerare che il conseguimento delle proprie perfezioni naturali avviene negli animali come nei corpi fisici. E sebbene il moto verso la perfezione naturale non sia simultaneo, è però simultaneo il conseguimento di essa. Ma c'è questa differenza tra gli animali e gli altri esseri naturali, che questi ultimi, quando sono costituiti in ciò che ad essi conviene secondo natura, non lo sentono: invece gli animali lo sentono. E da codesta sensazione viene prodotto un moto psicologico nell'appetito sensitivo: e codesto moto è il piacere. Perciò, quando si dice che il piacere è "un moto psicologico", si indica il genere. E quando si parla del "costituirsi nel proprio stato (finale) di natura", cioè nell'esistenza fisica e reale delle cose, si indica la causa del piacere, cioè la presenza del bene connaturale. E l'aggettivo "simultaneo" ci avverte che codesta costituzione non va presa nell'atto di costituirsi, ma in quanto già costituita, cioè al termine del moto: infatti non è vero che il piacere sia un divenire, come voleva Platone, ma consiste piuttosto in qualche cosa di effettuato, come insegna Aristotele. Finalmente l'aggettivo "sensibile" esclude tale perfezione dalle cose prive di senso, nelle quali il piacere non esiste. - È perciò evidente che il piacere è una passione dell'anima, essendo un moto dell'appetito animale derivante dalla conoscenza dei sensi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'operazione connaturale non impedita è, come Aristotele dimostra, l'ultima perfezione. Perciò quando una cosa viene costituita nella propria operazione connaturale e non impedita, segue il piacere, che consiste appunto, secondo le spiegazioni date, nella perfezione raggiunta. E quindi, quando si dice che il piacere è un'operazione, non se ne vuole indicare l'essenza, ma la causa.
2. Nell'animale si possono distinguere due moti: il primo riguardante l'intenzione del fine, proprio dell'appetito; il secondo riguardante l'esecuzione, proprio dell'operazione esterna. Quindi, pur cessando, in chi ha ormai raggiunto il bene di cui gode, il moto esecutivo col quale tendeva verso il fine, non cessa però il moto della parte appetitiva; la quale, come prima desiderava il bene non posseduto, così dopo gode di esso una volta raggiunto. Infatti

sebbene il piacere sia un acquietarsi dell'appetito, considerata la presenza del bene piacevole che lo soddisfa; tuttavia rimane ancora l'alterazione dell'appetito da parte dell'oggetto, che fa del piacere un moto.

3. Sebbene il termine passione si attribuisca con maggiore proprietà alle passioni che guastano e tendono al male, p. es., alle infermità per il corpo, oppure alla tristezza e al timore per l'anima; tuttavia ci sono anche delle passioni che tendono al bene, come abbiamo spiegato. E il piacere è una passione di questo genere.

ARTICOLO 2

Se il piacere sia commisurato dal tempo

SEMBRA che il piacere sia commisurato dal tempo. Infatti:

1. Come scrive il Filosofo, "il piacere è un moto". Ora, ogni moto è commisurato dal tempo. Dunque il piacere è commisurato dal tempo.
2. Una cosa si dice durevole o prolungata rispetto al tempo. Ora, certe dilettazioni sono chiamate "morose", o prolungate. Dunque la dilettazione è commisurata dal tempo.
3. Le passioni dell'anima formano un genere unico. Ma le altre sono commisurate dal tempo. Dunque anche il piacere.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "non si può assegnare un tempo al piacere".

RISPONDO: Una cosa può essere commisurata dal tempo in due maniere: primo, direttamente; secondo, indirettamente, e quasi per accidens. Infatti il tempo è l'enumerazione di cose che hanno successione; perciò sono direttamente commisurate dal tempo quelle cose che implicano l'idea di successione, o elementi connessi con la successione: p. es., il moto, la quiete, la locuzione, e simili. Diciamo invece che sono indirettamente commisurate dal tempo le cose che non implicano essenzialmente l'idea di successione, ma che tuttavia dipendono da entità successive. Così l'essere di un uomo non implica direttamente una successione; infatti non è un moto, bensì termine di un moto o trasmutazione, cioè della generazione umana; ma poiché l'essere dell'uomo sottostà a cause trasmutabili, in base ad esse l'essere di un uomo è commisurato dal tempo.

Ecco quindi che il piacere direttamente non è commisurato dal tempo: infatti ha per oggetto il bene già raggiunto, che è come termine di un moto. Ma se il bene raggiunto è sottoposto a una trasmutazione, il piacere sarà indirettamente implicato nel tempo. Se invece il bene fosse del tutto inalterabile, il piacere, o godimento, non sarebbe commisurato dal tempo, né direttamente né indirettamente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come Aristotele spiega, ci sono due tipi di moto. Il primo, "atto di ciò che è imperfetto", cioè "di ciò che è in potenza, in quanto in potenza": e codesto moto è successivo e temporale. Il secondo è invece "atto di ciò che è perfetto", ossia "di ciò che è in atto", come l'intellezione, la sensazione, il volere: e tra queste c'è anche il piacere. E codesto moto non è successivo, e non è direttamente commisurato dal tempo.
2. Si dice che una dilettazione è prolungata o "morosa", in quanto è indirettamente connessa col tempo.
3. Le altre passioni non hanno per oggetto il bene raggiunto, come il piacere. Perciò implicano più del piacere l'idea di moto di un ente imperfetto. Ecco perché il piacere meno di esse è commisurato dal tempo.

ARTICOLO 3

Se il piacere sia distinto dalla gioia

SEMBRA che la gioia sia del tutto identica al piacere. Infatti:

1. Le passioni dell'anima si distinguono in base agli oggetti. Ora, identico è l'oggetto della gioia e del piacere, cioè il bene raggiunto. Dunque la gioia si identifica in tutto con il piacere.
2. Un moto non può raggiungere due termini differenti. Ora, il moto che raggiunge la gioia e il piacere, cioè il desiderio o concupiscenza, è uno solo. Dunque piacere e gioia sono proprio la stessa cosa.

3. Se la gioia si distingue dal piacere, per lo stesso motivo anche la letizia, l'esultanza e la giocondità dovranno significare altrettante cose distinte dal piacere: e tutte saranno passioni diverse. Il che è falso. Dunque la gioia non si distingue dal piacere.

IN CONTRARIO: Per gli animali non si usa parlare di gioia, ma per essi parliamo di piacere. Dunque la gioia e il piacere non s'identificano.

RISPONDO: La gioia, come dice Avicenna, è una specie di piacere. Infatti, come ci sono desideri o concupiscenze naturali, e desideri non naturali dipendenti dalla ragione, secondo le spiegazioni date; così tra i piaceri alcuni sono naturali e altri non naturali, ma legati alla ragione. Oppure, come insegnano il Damasceno e S. Gregorio Niseno (ovvero Nemesio), "alcuni sono corporei, altri dell'anima", il che in sostanza è la stessa cosa. Infatti proviamo piacere nell'atto di conseguire quanto è oggetto di desiderio, sia questo concepito per natura, o per un atto della ragione. Ma il termine gioia si usa soltanto per il piacere che accompagna la ragione: perciò per gli animali non parliamo di gioia, ma di piacere. - Però è sempre possibile desiderare, anche con piacere della ragione, tutto ciò che desideriamo secondo natura: ma non viceversa. Quindi ciò che è oggetto di piacere può anche essere oggetto di gioia negli esseri razionali, sebbene non sempre lo sia; infatti qualche volta uno sente nel corpo un piacere, di cui non gode la ragione. Perciò il piacere è più esteso della gioia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Oggetto della facoltà appetitiva è il bene conosciuto; perciò una diversità nella conoscenza implica in qualche modo una diversità nell'oggetto. Quindi i piaceri dell'anima (propri dell'uomo) che si chiamano anche gioie, sono distinti dai piaceri del corpo che sono soltanto piaceri: come sopra abbiamo detto per i desideri.

2. Anche tra i desideri, o concupiscenze, esiste una differenza analoga; cosicché il piacere corrisponde alla concupiscenza, e la gioia al desiderio che è proprio dell'anima. C'è quindi corrispondenza tra le differenze del moto e della quiete.

3. Gli altri termini che si riferiscono al piacere derivano dagli effetti di esso: infatti letizia è desunta dalla dilatazione del cuore come dicesse latizia; esultanza deriva dai segni esterni dell'interno piacere, che passa a manifestarsi esternamente; la giocondità è connessa a certi speciali segni, o effetti della gioia. Tuttavia queste voci si riferiscono tutte alla gioia: infatti non le usiamo che per gli esseri dotati di ragione.

ARTICOLO 4

Se possa esserci il piacere nell'appetito intellettuale

SEMBRA che nell'appetito intellettuale sia da escludersi il piacere. Infatti:

1. Il Filosofo scrive, che "il piacere è un moto sensitivo". Ma un moto sensitivo non risiede nella parte intellettuale. Dunque il piacere non può trovarsi nella parte intellettuale.

2. Il piacere è una passione. Ma tutte le passioni sono nell'appetito sensitivo. Dunque il piacere non può trovarsi che nell'appetito sensitivo.

3. Il piacere è comune agli uomini e alle bestie. Dunque esso è soltanto nella parte che è comune a noi e alle bestie.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Riponi nel Signore il tuo piacere". Ma l'appetito sensitivo non può estendersi fino a Dio. Dunque il piacere deve trovarsi nell'appetito intellettuale.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, c'è un piacere che deriva dalla conoscenza razionale. Ora, codesta conoscenza non commuove soltanto l'appetito sensitivo, mediante la sua applicazione a un dato concreto e singolare; ma commuove anche l'appetito intellettuale, ossia la volontà. Ed è così che in codesto appetito, o volontà, si trova quel piacere che è la gioia, ma non il piacere corporale.

Tuttavia tra il piacere dei due appetiti c'è questa differenza, che il piacere dell'appetito sensitivo è accompagnato da un'alterazione fisiologica: mentre nell'appetito intellettuale non c'è che il semplice moto della volontà. Per questo S. Agostino scrive, che "la bramosia e la letizia non sono altro che la volontà volta verso le cose che vogliamo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quella definizione del Filosofo, l'aggettivo sensitivo sta a indicare genericamente una qualsiasi conoscenza. Infatti egli stesso altrove afferma, che "si ha il piacere da tutti i sensi; e così pure dall'intelletto e dalla speculazione". - Ma si potrebbe anche rispondere che egli qui vuol definire il piacere dell'appetito sensitivo.

2. Propriamente parlando, il piacere è una passione in quanto si produce con una trasmutazione fisiologica. E in questo senso va escluso dall'appetito intellettuale, ma vi si trova come semplice moto (dello spirito): e in tal senso si trova anche in Dio e negli angeli. Perciò il Filosofo afferma, che "Dio gode una sola semplice operazione". E Dionigi scrive, che "gli angeli non sono capaci dei nostri piaceri corruttibili, ma godono di Dio con una letizia incorruttibile".

3. In noi non c'è soltanto il piacere che ci fa simili alle bestie, ma anche quello che ci fa simili agli angeli. Perciò Dionigi aggiunge, che "gli uomini santi son fatti partecipi delle letizie degli angeli". Quindi non c'è in noi il solo piacere dell'appetito sensitivo, che ci accomuna alle bestie; ma anche quello dell'appetito intellettuale, che ci associa agli angeli.

ARTICOLO 5

Se i piaceri corporali e sensibili siano maggiori dei piaceri spirituali e intellettuali

SEMBRA che i piaceri corporali e sensibili siano maggiori dei piaceri spirituali e intellettuali. Infatti:

1. Tutti, a dire del Filosofo, han di mira qualche piacere. Ma i più perseguono i piaceri sensibili e non i piaceri spirituali e intellettuali. Dunque i piaceri corporali sono maggiori.

2. La grandezza della causa si conosce dagli effetti. Ora, i piaceri sensibili producono effetti superiori: "infatti trasmutano il corpo, e in alcuni producono la pazzia", come scrive Aristotele. Dunque i piaceri del corpo sono superiori.

3. I piaceri del corpo han bisogno di essere frenati per la loro virulenza. Invece i piaceri spirituali non han bisogno di freno. Dunque i piaceri carnali e corporali sono maggiori.

IN CONTRARIO: Sta scritto nei Salmi: "Quanto dolci al mio palato sono i tuoi detti, più del miele alla mia bocca". E il Filosofo afferma, che "il piacere più grande è quello che accompagna la contemplazione, frutto di sapienza".

RISPONDO: Come abbiamo detto in principio, il piacere deriva dal raggiungimento di un oggetto conveniente, conosciuto mediante il senso o l'intelletto. Ora, si deve considerare che tra le operazioni dell'anima, specialmente di quella sensitiva e intellettuale, alcune sono atti o perfezioni del soggetto operativo, poiché non passano su una materia esterna: così l'intellezione, la sensazione, il volere e simili; infatti le azioni (transitive) che passano su una materia esterna sono piuttosto azioni e perfezioni della materia così alterata; cosicché il moto si definisce, "atto di un mobile da parte di un motore". Perciò le suddette operazioni dell'anima sensitiva e intellettuale, sono direttamente un bene del soggetto operante, e sono inoltre conosciute dal senso, o dall'intelletto. E quindi da esse direttamente scaturisce il piacere, e non soltanto dal loro oggetto.

Ora, se confrontiamo i piaceri di ordine spirituale, ai piaceri sensibili rispetto al godimento delle azioni medesime, p. es., quello prodotto dalla conoscenza dei sensi con quello dovuto alla conoscenza dell'intelletto, non c'è dubbio che i piaceri di ordine intellettuale sono superiori a quelli del senso. Perché la conoscenza intellettuale è più perfetta, e se ne ha maggiore coscienza; poiché l'intelletto più del senso è capace di riflettere sul proprio atto. Inoltre la conoscenza intellettuale è più amata: non c'è nessuno, infatti, come scrive S. Agostino, che non preferirebbe essere privato della luce degli occhi, anziché della luce dell'intelletto come una bestia o un pazzo.

Se poi confrontiamo i piaceri di ordine spirituale ai piaceri sensibili e materiali (nel loro oggetto), allora di suo e assolutamente parlando sono maggiori i piaceri spirituali. E ciò è dimostrabile in rapporto ai tre elementi costitutivi del piacere: cioè al bene raggiunto, al soggetto cui detto bene inerte e si unisce, e alla loro unione. Infatti il bene spirituale è superiore al bene materiale, ed è più amato. E lo prova il fatto che gli uomini si astengono anche dai più grandi piaceri e voluttà della carne, per non perdere l'onore che è un bene spirituale. Inoltre la parte intellettuale è più nobile e più aperta alla conoscenza della parte sensitiva. - Finalmente l'unione del bene col soggetto è più intima, più perfetta e più durevole. È più intima, perché il senso si ferma agli accidenti esterni di una cosa: invece l'intelletto penetra fino all'essenza di essa; infatti l'intelletto ha per oggetto l'essenza delle cose. È più perfetta, perché l'unione dell'oggetto sensibile col senso implica il moto, che è un atto imperfetto: infatti i piaceri sensibili non sono pieni e simultanei, ma in essi c'è qualcosa che è già trascorso, e qualche cosa di cui si attende il compimento, com'è evidente nei piaceri venerei e gastronomici. Invece i beni spirituali trascendono il moto: e quindi sono pieni e simultanei. È anche più duratura: poiché l'oggetto dei piaceri corporei è corruttibile, e presto finisce; mentre i beni spirituali sono incorruttibili.

Tuttavia in rapporto a noi i piaceri materiali sono più virulenti, per tre motivi. Primo, perché i beni sensibili sono da noi conosciuti più di quelli spirituali. - Secondo, perché i piaceri sensibili sono accompagnati da un'alterazione fisiologica. E questo nei piaceri spirituali non avviene che in forza di una ridondanza dell'appetito superiore su quello inferiore. - Terzo, perché i piaceri materiali sono desiderati come medicine contro le deficienze e le molestie del corpo, che provocano dolore o tristezza. Perciò i piaceri del corpo, succedendo a codesti stati di tristezza si sentono di più, e quindi sono più accetti dei piaceri spirituali, che non hanno tristezze contrarie, come vedremo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I più cercano i piaceri del corpo, perché i beni sensibili sono meglio conosciuti dalla maggioranza. E anche gli uomini sentono il bisogno dei piaceri

come medicina contro molteplici dolori e tristezze: e poiché la maggior parte degli uomini è incapace di raggiungere i piaceri spirituali, riservati alle persone virtuose, i più si volgono verso i piaceri corporali.

2. L'alterazione fisiologica è più legata ai piaceri del corpo, perché questi ultimi sono passioni dell'appetito sensitivo.

3. I piaceri corporali risiedono nella parte sensitiva, che viene regolata dalla ragione: perciò hanno bisogno di essere temperati e frenati dalla ragione. Invece i piaceri spirituali risiedono nell'anima, che è la regola stessa: e quindi sono in se stessi sobri e moderati.

ARTICOLO 6

Se i piaceri del tatto siano superiori a quelli degli altri sensi

SEMBRA che i piaceri del tatto non siano superiori a quelli degli altri sensi. Infatti:

1. Il piacere più grande sembra esser quello, la cui esclusione fa cessare tutte le gioie. Ora, tale è il godimento della vista poiché sta scritto in Tobia: "Che gioia vi può essere per me, che sono cieco, e non vedo la luce del cielo?". Dunque il piacere della vista è il massimo dei piaceri sensibili.

2. Come dice il Filosofo, "ognuno trova piacevole ciò che ama". Ora, "tra tutti gli altri sensi si ama di più la vista". Quindi il piacere annesso alla vista è il più grande.

3. Principio dell'amicizia voluttuosa è soprattutto la vista. Ma causa di codesta amicizia è il piacere. Dunque il piacere più grande si trova nel vedere.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che i piaceri più grandi sono quelli del tatto.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, ogni cosa è oggetto di piacere, in quanto è oggetto di amore. Ora i sensi, come dice Aristotele, sono amati per due motivi: per la conoscenza e per la loro utilità. Perciò il piacere sensibile può derivare dall'una e dall'altra cosa. Ma poiché apprendere la cognizione stessa come un bene è proprio dell'uomo, i piaceri della prima serie, cioè quelli che si risolvono nella conoscenza, sono propri dell'uomo: invece i piaceri dei sensi connessi con l'utilità sono comuni a tutti gli animali.

Perciò, se parliamo del piacere dei sensi che si risolve nella conoscenza, è chiaro che il godimento del vedere è superiore a quello degli altri sensi. - Se invece parliamo del piacere che nasce dall'utilità, il piacere più grande è quello del tatto. Infatti l'utilità sul piano sensibile si desume in ordine alla conservazione della natura animale. Ora, i dati sensibili del tatto sono i più prossimi coefficienti di codesta funzione o utilità: poiché il tatto ha per oggetto gli elementi costitutivi dell'animale, cioè il caldo, il freddo, e altre simili cose. Per questo i piaceri del tatto sono superiori, come più prossimi al fine. Ed ecco perché tutti gli altri animali, i quali non hanno il piacere dei sensi che per l'utilità annessa, negli altri sensi non provano piacere che in ordine ai dati sensibili del tatto: infatti, come scrive Aristotele, "i cani non gustano la lepre per l'odore, ma per il pasto; né il leone del bue gusta la voce, ma la carne".

Se poi uno volesse confrontare il piacere del tatto, che è quello più grande per l'utilità, con quello della vista, massimo per la conoscenza, troverà che il primo è assolutamente parlando più grande del secondo, considerato nell'ambito del piacere sensibile. È evidente, infatti, che i dati naturali in ogni ordine di cose sono preminenti. Tali sono i piaceri del tatto, cui sono ordinati i desideri naturali del cibo, dei piaceri venerei, e altri simili. - Però, se consideriamo il godimento della vista, in quanto l'occhio serve all'intelletto, allora questi godimenti sono superiori, per lo stesso motivo per cui i piaceri di ordine intellettuale sono superiori a quelli sensibili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo detto sopra, la gioia sta a indicare il piacere proprio dell'uomo, il quale spetta soprattutto alla vista. Ma il piacere naturale è più affine al tatto.

2. La vista, dice lo stesso Aristotele, è sommamente amata "per la conoscenza, poiché ci rivela un gran numero di differenze delle cose".

3. Il piacere causa l'amore carnale in maniera diversa dalla vista. Infatti il piacere, specialmente quello del tatto, è la causa dell'amicizia voluttuosa: la vista invece ne è causa come principio di moto; poiché mediante la vista viene a imprimersi (nel soggetto) l'immagine della cosa amata, che attira ad amare e a desiderare il godimento di essa.

ARTICOLO 7

Se ci siano piaceri non naturali

SEMBRA che nessun piacere sia innaturale. Infatti:

1. Il piacere sta agli affetti dell'anima, come la quiete ai corpi. Ora, l'impulso di un corpo fisico non si acquieta che nel luogo naturale. Perciò anche la quiete dell'appetito sensitivo, cioè il piacere, non può posarsi che su di un oggetto connaturale. Quindi nessun piacere è innaturale.

2. Ciò che è contro natura è violento. Ma "tutto ciò che è violento rattrista" come nota Aristotele. Dunque nessuna cosa contro natura può essere oggetto di piacere.

3. Sentire il proprio costituirsi nello stato (finale) di natura causa il piacere; come risulta dalla definizione del Filosofo. Ma essere costituito nella propria natura, è cosa naturale per ogni essere: poiché è naturale quel moto il cui termine è naturale. Dunque ogni piacere è naturale.

IN CONTRARIO: Il Filosofo scrive che alcuni piaceri sono "morbosi e contro natura".

RISPONDO: Come insegna Aristotele, si denomina naturale ciò che è conforme alla natura. Ma nell'uomo la natura si può prendere in due sensi. Primo, in quanto la natura dell'uomo consiste specialmente nell'intelletto, ossia nella ragione, poiché da questa l'uomo viene costituito nella sua specie. E in questo senso possono dirsi naturali per l'uomo quei piaceri che a lui convengono secondo la ragione: così è naturale per l'uomo godere la contemplazione della verità, e gli atti di virtù. - Secondo, nell'uomo natura può prendersi in antitesi con la ragione: e allora indica quanto è comune all'uomo e agli altri esseri, specialmente quanto non obbedisce alla ragione. In questo senso si dicono cose naturalmente piacevoli all'uomo, quelle che riguardano la conservazione del corpo; e cioè il cibo, la bevanda, il sonno, e simili, per la conservazione dell'individuo; e l'uso dei piaceri venerei, per la conservazione della specie.

Nell'uno e nell'altro senso avviene che alcuni piaceri siano assolutamente parlando, innaturali, sebbene siano connaturali in senso relativo. Infatti in alcuni individui si corrompe qualcuno dei principi naturali della specie; e così quello che è contro la natura della specie diviene, sotto un certo aspetto, naturale per essi: all'acqua calda, p. es., è connaturale riscaldare. Così può capitare che quanto è contrario alla natura dell'uomo, sia rispetto alla ragione, che rispetto alla conservazione fisica, diventi connaturale per quest'uomo determinato, per la corruzione della natura verificatasi in lui. E codesta corruzione può dipendere, o dal corpo - da una malattia, p. es., che ai febbricitanti fa sembrare amare le cose dolci e viceversa; o da una complessione viziosa, per cui alcuni provano piacere nel mangiare la terra, il carbone, o in altre simili cose, - oppure dall'anima: ed è così che alcuni per tristi abitudini provano piacere nell'antropofagia, nel coito con le bestie, nell'omosessualità, e in altre cose del genere, che non sono conformi alla natura umana.

Così è evidente anche la risposta alle difficoltà.

ARTICOLO 8

Se un piacere possa essere contrario all'altro

SEMBRA che un piacere non possa essere contrario all'altro. Infatti:

1. Le passioni dell'anima ricevono la loro specie e la loro contrarietà dal loro oggetto. Ora, oggetto del piacere è il bene. E il bene non è contrario al bene, ma "il bene è contrario al male, e il male al male", come scrive Aristotele. Perciò un piacere non si contrappone mai al piacere.

2. Una cosa non ha che un unico contrario, come spiega Aristotele. Ora, il contrario del piacere è la tristezza. Dunque a un piacere non si può contrapporre un altro piacere.

3. Se al piacere è contrapposto un altro piacere, ciò si deve alla sola contrarietà esistente tra le cose di cui uno può godere. Ma codesta differenza è materiale: invece la contrarietà è una differenza formale, come Aristotele afferma. Dunque non c'è mai contrarietà tra due piaceri.

IN CONTRARIO: Secondo il Filosofo, sono contrarie cose dello stesso genere che s'impediscono a vicenda. Ora come lo stesso notava, certi piaceri s'impediscono a vicenda. - Dunque ci sono dei piaceri tra loro contrari.

RISPONDO: Abbiamo già detto che il piacere sta ai sentimenti dell'anima, come la quiete ai corpi fisici. Ora, due quieti si dicono contrarie, quando si producono su termini contrari: sono contrarie, p. es., "la quiete in alto, rispetto a quella in basso", come nota Aristotele. Quindi anche nei sentimenti dell'anima due piaceri possono essere contrari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le parole del Filosofo si riferiscono al bene e al male della virtù e del vizio: infatti si possono trovare due vizi contrari, non già due virtù contrarie. Ma in altri generi di cose niente impedisce che due beni siano contrari tra loro: il caldo e il freddo, p. es., sono l'uno il bene del fuoco, l'altro dell'acqua. E in questo modo il piacere può essere contrario a un altro piacere. Ma questo non può avvenire per il bene morale: poiché il bene morale si desume dalla concordanza con un principio unico, cioè con la ragione.

2. Il piacere sta agli altri sentimenti dell'anima, come la quiete fisica sta ai corpi: infatti ha per oggetto ciò che è conveniente e connaturale. Invece la tristezza è come una quiete violenta: infatti l'oggetto che rattrista ripugna all'appetito sensitivo, come il luogo o la quiete violenta ripugna all'appetito naturale. Ora, alla quiete naturale si oppone, sia la quiete violenta del medesimo corpo, che la quiete naturale di un altro corpo, come Aristotele insegna. Perciò (anche) al piacere si contrappone e la tristezza, e un altro piacere.

3. Essendo le cose di cui si gode l'oggetto del piacere, non causano soltanto una differenza materiale, ma anche formale, quando la ragione del loro piacere è diversa. Infatti la diversità formale dell'oggetto determina la diversità specifica degli atti e delle passioni, come abbiamo già spiegato.

Pars Prima Secundae Quaestio 032

Questione 32

Questione 32

Le cause del piacere

Passiamo a studiare le cause del piacere.

Sull'argomento si pongono otto quesiti: 1. Se l'operazione sia la causa propria del piacere; 2. Se causa del piacere possa essere il moto; 3. Se la speranza e la memoria; 4. Se la tristezza; 5. Se le azioni degli altri possano essere per noi causa di godimento; 6. Se possa essere causa di piacere beneficiare un altro; 7. Se la somiglianza possa causare godimento; 8. Se possa essere causa di piacere la meraviglia.

ARTICOLO 1

Se l'operazione sia la causa propria del piacere

SEMBRA che l'operazione non sia la causa primaria e propria del piacere. Infatti:

1. Come dice Aristotele, "il godimento consiste nel fatto, che il senso subisce qualche cosa": infatti abbiamo sopra ricordato che il piacere richiede la conoscenza. Ma prima, e più che le operazioni, sono conosciuti gli oggetti. Dunque l'operazione non è la causa propria del piacere.
2. Il piacere consiste specialmente nel fine raggiunto: questo infatti è ciò che soprattutto si desidera. Ma il fine non sempre è l'operazione, ché anzi talora è la cosa prodotta. Dunque l'operazione non è causa propria ed essenziale del piacere.
3. Ozio e riposo sono denominati dal cessare dell'operazione. Eppure essi sono piacevoli, come Aristotele ricorda. Dunque l'operazione non è la causa propria del piacere.

IN CONTRARIO: Il Filosofo scrive, che "il piacere è un'operazione connaturale non impedita".

RISPONDO: Come abbiamo già detto, due cose si richiedono per il piacere: il conseguimento di un bene proporzionato e la conoscenza di codesto conseguimento. Ora, sia l'uno che l'altra si riducono a un'operazione: infatti la conoscenza attuale è un'operazione; così pure è mediante un'operazione che raggiungiamo il bene che ci conviene. D'altra parte la stessa nostra operazione è un bene a noi conveniente. - Dunque è necessario che ogni piacere dipenda da un'operazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli oggetti delle nostre operazioni non sono piacevoli, se non in quanto vengono a unirsi con noi: o mediante la sola conoscenza, come quando godiamo nel considerare o nel vedere le cose; oppure in altro modo, ma assieme alla conoscenza, come quando uno si compiace nel considerare che possiede un bene qualsiasi, per es., ricchezze, onori e simili. Ma tutte queste cose non arrecherebbero piacere, se non fossero apprese come possedute. Infatti, come il Filosofo osserva, "dà un grande piacere pensare che una cosa ci appartiene; piacere che deriva dall'amore naturale di ciascuno per se medesimo". E codesto possesso non è altro che l'uso, o la capacità di usare di codeste cose. Ma questo avviene mediante un'operazione. Perciò è evidente che le cause di tutti i piaceri si riducono all'operazione.
2. Anche quando il fine di un'attività non è l'operazione, ma le cose prodotte, queste ultime sono oggetto di piacere in quanto prodotte o possedute. Il che si riduce a un uso, o a un'operazione.
3. Le operazioni sono piacevoli in quanto proporzionate e connaturali a chi le compie. Ora, essendo le forze umane limitate, l'operazione è proporzionata secondo una certa misura. Oltre quel limite essa non è più né proporzionata, né piacevole, ma faticosa e disgustosa. Ed ecco il motivo per cui sono piacevoli l'ozio, il gioco e gli altri svaghi attinenti al riposo, perché tolgono la tristezza causata dalla fatica.

ARTICOLO 2

Se il mutamento possa essere causa del piacere

SEMBRA che il mutamento non possa essere causa del piacere. Infatti:

1. Come abbiamo già detto, causa del piacere è il bene raggiunto: difatti il Filosofo scrive che il piacere non va paragonato a una generazione, ma all'operazione di una cosa già esistente. Ora, ciò che è in moto verso un oggetto, ancora non lo possiede; ma in rapporto ad esso è in via di generazione, atteso che ogni moto implica generazione e corruzione, come afferma Aristotele. Dunque il moto non può essere causa di godimento.
2. Nell'agire è specialmente il moto a provocare fatica e stanchezza. Ora le operazioni, in quanto sono faticose e stancanti, non sono piacevoli, ma piuttosto penose. Dunque il moto non è causa del piacere.
3. Il mutamento importa innovazione, e questa si contrappone alla consuetudine. Ora, il Filosofo afferma, che "sono per noi piacevoli le cose consuete". Dunque il mutamento non può causare il piacere.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "Che significa ciò, o Signore Dio mio, mentre in eterno sei gioia a te stesso, e alcune creature che ti stanno intorno, gioiscono senza interruzione di te, che è ciò, per cui quest'altra parte delle tue creature alterna continuamente il difetto col profitto, le offese con la riconciliazione?". Da ciò si rileva che gli uomini godono e provano piacere in certe alternative. E quindi il moto mostra così di esser causa del piacere.

RISPONDO: Per il piacere si richiedono tre elementi, cioè: l'unione piacevole di due cose (oggetto e soggetto), e come terza cosa la conoscenza di codesta unione. E il moto può essere piacevole in base a questi tre elementi, come il Filosofo afferma ripetutamente. Infatti da parte nostra, cioè del soggetto che gode, il mutamento piace perché la nostra natura è mutevole; e quindi quello che ci è giovevole adesso, non giova in seguito; scaldarsi al fuoco, per es., è giovevole all'uomo nell'inverno, ma non nell'estate. - Il mutamento inoltre è piacevole anche rispetto all'oggetto che a noi si unisce. Poiché l'azione continuata di un agente ne aumenta l'effetto: stando più a lungo vicina al fuoco, una cosa si scalda sempre più, fino a disseccarsi. Ora, la complessione naturale consiste in una certa misura. Perciò, quando la presenza continuata dell'oggetto piacevole passa la misura di codesta complessione, la rimozione di esso diviene piacevole. - Rispetto alla conoscenza stessa, perché l'uomo desidera di conoscere tutto e perfettamente. Quando, perciò, certe cose non si possono apprendere in modo completo e simultaneo, dà piacere il mutamento; poiché, succedendosi le varie parti, è possibile percepire l'intero. Ecco perché S. Agostino ha scritto: "Tu vuoi che le sillabe non si fermino, ma passino via per lasciare il posto ad altre e dar modo a te di ascoltare il discorso intero. Così accade di tutte le cose da cui risulti qualche unità, e che non coesistono tutte simultaneamente: arrecano maggior diletto tutte insieme, che singolarmente, quando le si possono percepire tutte insieme".

Se dunque esiste un essere la cui natura è immutabile, e quindi incapace di alterazione alcuna nella sua complessione naturale col prolungarsi del godimento, e insieme atta ad intuire simultaneamente tutto ciò che per essa è piacevole, in questo caso un mutamento non potrà essere gradito. E quanto più gli altri piaceri si avvicinano a questo, tanto più possono essere prolungati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene ciò che è in moto non possieda perfettamente l'oggetto verso cui si muove, tuttavia già comincia ad averne qualche elemento: e per questo il moto stesso contiene qualche cosa di piacevole. Tuttavia non raggiunge la perfezione del piacere: infatti i piaceri più perfetti hanno per oggetto beni immutabili. - Inoltre il moto diviene piacevole, perché rende giovevoli cose che prima non lo erano, o viceversa, come abbiamo spiegato.
2. Il moto arreca fatica e stanchezza, quando sorpassa le disposizioni naturali. Ora, il moto non è piacevole in questo caso, ma quando rimuove gli elementi contrari alle naturali disposizioni.
3. Le cose consuete diventano piacevoli, perché diventano naturali: infatti l'abitudine è come una seconda natura. Ora, il mutamento è dilettevole, non in quanto si scosta dalla consuetudine, ma in quanto impedisce il corrompersi della complessione naturale, il che potrebbe derivare dal prolungarsi di una data operazione. È quindi per lo stesso motivo della connaturalità, che possono essere piacevoli tanto la consuetudine quanto il mutamento.

ARTICOLO 3

Se la speranza e la memoria possano essere causa del piacere

SEMBRA che la memoria e la speranza non possano essere causa del piacere. Infatti:

1. Come dice il Damasceno, il piacere nasce dal bene presente. Ora, memoria e speranza hanno per oggetto il bene assente: passato per la memoria, futuro per la speranza. Dunque memoria e speranza non possono causare il piacere.
2. La stessa cosa non può causare effetti contrari. Ma la speranza causa l'afflizione: poiché sta scritto: "la speranza differita affligge l'anima". Perciò la speranza non può causare il piacere.

3. Se la speranza ha un'affinità col piacere, per avere con essa in comune il bene come oggetto, lo stesso deve valere per l'amore e per il desiderio. Perciò non si deve indicare la speranza quale causa del piacere, a preferenza del desiderio e dell'amore.

IN CONTRARIO: S. Paolo scrive: "Rallegratevi nella speranza", e troviamo nei Salmi: "Mi ricordo di Dio, e godo".

RISPONDO: Il piacere nasce dalla presenza del bene a noi proporzionato, in quanto percepito dai sensi, o comunque conosciuto. Ora, una cosa può essere a noi presente in due maniere: primo, come oggetto di conoscenza, cioè mediante un'immagine intenzionale; secondo, nella realtà cioè nel modo in cui una cosa qualsiasi è realmente unita a un'altra in maniera attuale o potenziale. E poiché l'unione reale è superiore a quella intenzionale o conoscitiva, ed essendo l'unione attuale superiore a quella potenziale, il piacere più grande rimane il piacere che viene dai sensi, il quale richiede la presenza del suo oggetto. Il secondo posto è occupato dal piacere della speranza, in cui l'unione non è piacevole soltanto per la conoscenza, ma anche per la capacità e la possibilità di raggiungere ciò che piace. Al terzo posto troviamo il piacere del ricordo, o memoria, che si limita a un'unione di ordine conoscitivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Speranza e memoria hanno per oggetto beni assenti, che tuttavia sono presenti in qualche modo: o presenti soltanto per la conoscenza, o per la conoscenza e per la capacità, almeno presunta, di raggiungerli.

2. Niente impedisce che una stessa cosa, sotto aspetti diversi, possa causare effetti diversi. Così la speranza, in quanto implica la convinzione presente di raggiungere un bene, causa piacere; in quanto esclude la presenza di esso causa invece afflizione.

3. Anche l'amore e il desiderio causano il piacere. Infatti quanto è oggetto d'amore è piacevole per chi l'ama: poiché l'amore è unione e connaturalità di chi ama con l'oggetto amato. Così pure è piacevole tutto ciò che è desiderato: poiché il desiderio, o concupiscenza, è principalmente brama di piacere. Tuttavia la speranza, implicando una fiducia certa nella presenza reale del bene piacevole, che invece non si riscontra nell'amore e nel desiderio, è da considerarsi più di essi come causa del piacere. Così lo è più della memoria, che ha per oggetto cose già passate.

ARTICOLO 4

Se la tristezza sia causa di piacere

SEMBRA che la tristezza non sia causa di piacere. Infatti:

1. Una cosa non può essere causa del suo contrario. Ma la tristezza è il contrario del piacere. Dunque non ne è la causa.

2. I contrari devono avere effetti contrari. Ora, il ricordo dei piaceri è causa di piacere. Dunque il ricordo delle passate tristezze deve essere causa di dolore e non di piacere.

3. Come l'odio sta all'amore, così la tristezza sta al piacere. Ma l'odio non è causa dell'amore: è vero piuttosto il contrario, come abbiamo spiegato sopra. Dunque la tristezza non è causa del piacere.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Le mie lacrime sono pane a me giorno e notte". Ora, per pane qui s'intende il ristoro del godimento. Dunque le lacrime nate dalla tristezza possono essere piacevoli.

RISPONDO: La tristezza si può considerare sotto due aspetti: primo, come cosa attuale; secondo, come oggetto di memoria. E in tutti e due i casi la tristezza può essere causa di piacere. Come cosa attuale la tristezza è causa di piacere, perché implica il ricordo dell'oggetto amato, la cui assenza rattrista: e tuttavia la sola considerazione di esso dà piacere. Quale oggetto di memoria la tristezza diviene causa di piacere per il superamento successivo di essa. Infatti l'assenza di un male prende l'aspetto di bene: cosicché il pensiero di aver superato determinate tristezze e dolori, offre a un uomo materia di gioia. In tal senso S. Agostino scrive, che "spesso ricordiamo lieti le cose tristi, e pieni di salute ricordiamo i dolori senza dolore, resi anzi da ciò più lieti e contenti". E altrove: "Più grande fu il pericolo nel combattimento, più sarà grande la gioia del trionfo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Una cosa può esser causa del suo contrario indirettamente; così "il freddo talora riscalda", come nota Aristotele. Allo stesso modo anche la tristezza è indirettamente causa del piacere, in quanto dà occasione a considerare cose che piacciono.

2. Le cose tristi ricordate non causano il piacere perché tristi e contrarie al godimento, ma per il fatto che uno si è liberato da esse. Così può causare tristezza il ricordo di cose piacevoli, per il fatto che sono perdute.

3. Anche l'odio, indirettamente, può esser causa di amore: proprio perché alcuni si amano tra loro, in quanto sono d'accordo nell'odiare un medesimo oggetto.

ARTICOLO 5

Se le azioni degli altri siano per noi causa di godimento

SEMBRA che le azioni degli altri non siano per noi causa di godimento. Infatti:

1. Causa del piacere è il bene inerente a noi. Ora, le azioni degli altri non sono a noi unite. Dunque esse non sono causa del nostro godimento.
2. L'operazione è un bene proprio di chi opera. Se dunque le operazioni degli altri fossero per noi causa di piacere, per lo stesso motivo ci dovrebbero causar piacere tutti i beni altrui. Il che evidentemente è falso.
3. Un'azione è piacevole in quanto promana da un abito a noi connaturato: perciò Aristotele scrive, che "il segno che un abito è costituito è la sua capacità a render piacevole l'operazione". Ora, le azioni degli altri promanano da abiti presenti non in noi, ma in coloro che agiscono. Dunque le azioni altrui non sono piacevoli per noi, ma per chi le compie.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Mi sono molto rallegrato di aver trovato alcuni tuoi figli che camminano nella verità".

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, per il godimento si richiedono due cose: il conseguimento del proprio bene, e la conoscenza di codesto conseguimento. Perciò l'azione di un altro può essere in tre modi causa di piacere. Primo, in quanto l'operazione altrui può farci conseguire un bene. Sono così cause di godimento le operazioni di chi ci fa del bene: poiché è piacevole essere oggetto delle buone azioni di altri. - Secondo, in quanto le azioni degli altri producono in noi una conoscenza, o una persuasione della nostra bontà. Gli uomini godono delle lodi e degli onori ricevuti da altri; proprio perché da ciò nasce la persuasione di possedere una data bontà. E poiché codesta persuasione si genera maggiormente dalla testimonianza dei buoni e dei sapienti, gli uomini godono specialmente delle lodi e degli onori che da questi ricevono. E siccome l'adulatore porge una lode apparente, ci sono alcuni che godono anche delle adulazioni. E poiché l'amore ha per oggetto il bene, e l'ammirazione riguarda qualche cosa di grande, è piacevole essere amati e ammirati; perché questo ingenera la persuasione della propria bontà e grandezza, in cui uno si compiace. - Terzo, in quanto le stesse azioni degli altri, possono essere stimate, se buone, come un bene proprio, in forza dell'amore, il quale fa considerare l'amico una cosa sola con se stessi. E in forza dell'odio, il quale fa considerare contrario a se stessi il bene di un altro, diventa piacevole la cattiva azione del proprio nemico. Di qui l'ammonimento di S. Paolo, che la carità "non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'azione di un altro può essere a me unita, o per l'effetto, come nel primo caso; o per la conoscenza, come nel secondo; oppure per l'affetto, come nel terzo.
2. Gli altri beni altrui sono piacevoli solo nel terzo caso, ma non nei primi due.
3. Le azioni degli altri, sebbene non promanino dai miei abiti operativi, tuttavia possono causare in me il piacere, o possono generare in me la persuasione, o la coscienza di un proprio abito; oppure possono derivare dall'abito di chi per affetto è tutt'uno con me.

ARTICOLO 6

Se beneficiare gli altri sia causa di piacere

SEMBRA che non sia causa di piacere beneficiare gli altri. Infatti:

1. Il piacere deriva dal conseguimento del proprio bene, come abbiamo detto. Ora, beneficiare gli altri, non è un conseguire ma piuttosto un erogare il proprio bene. Dunque è più causa di tristezza che di piacere.
2. Il Filosofo scrive, che "l'illiberalità è più naturale per gli uomini della prodigalità". Ora, è proprio della prodigalità beneficiare gli altri: invece è proprio dell'illiberalità astenersi dal beneficiare. E siccome l'operazione connaturale è per ciascuno piacevole, come nota lo stesso Aristotele, beneficiare gli altri non è causa di piacere.
3. Effetti contrari procedono da cause contrarie. Ora, per l'uomo sono naturalmente piacevoli atti che consistono nel far male: cioè vincere, redarguire, o rimproverare gli altri, e anche punire sotto l'impulso dell'ira, come osserva il Filosofo. Dunque fare del bene è più causa di tristezza che di piacere.

IN CONTRARIO: Il Filosofo scrive, che "donare e soccorrere gli amici o gli estranei è cosa assai piacevole".

RISPONDO: Beneficare gli altri può essere in tre modi causa di godimento. - Primo, in vista dell'effetto, che è il bene altrui. E questo perché, considerando il bene altrui come bene nostro, per l'unione stabilita dall'amore, godiamo del bene da noi compiuto negli altri, specialmente negli amici, come di un bene proprio. - Secondo, in vista del fine: cioè quando uno, nel fare del bene a un altro, spera di assicurare un bene a se stesso, o da parte di Dio, o da parte di un uomo. E la speranza è causa di piacere. - Terzo, in vista del principio. E da questo lato beneficiare un altro può essere piacevole in rapporto a tre principi. Primo, in rapporto alla facoltà o capacità di beneficiare: beneficiare un altro diviene piacevole, in quanto la beneficenza dà a un uomo la persuasione di possedere un bene in tale abbondanza, da poterlo comunicare. Perciò gli uomini godono dei figli e delle loro azioni, quali mezzi atti a comunicare il proprio bene. Secondo, in rapporto all'abito (virtuoso), che rende connaturale il fare del bene. Perciò chi è liberale dona con gioia. Terzo, in rapporto alla causa movente: quando uno, p. es., viene mosso a beneficiare da persone che egli ama; infatti tutto ciò che noi facciamo o soffriamo per gli amici, diventa piacevole; perché l'amore è la causa precipua del godimento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Un'operazione, in quanto sta ad indicare il nostro bene, è piacevole. Però in quanto lo diminuisce, può essere dolorosa; quando, p. es., è esagerata.
2. La prodigalità implica un'erogazione esagerata, che ripugna alla natura. Perciò si dice che la prodigalità è contro natura.
3. Vincere, redarguire, e punire, è piacevole non in quanto male altrui, ma in quanto contribuisce al bene proprio, che si ama più di quanto si possa odiare il male altrui. Infatti vincere è naturalmente piacevole, perché l'uomo acquista così la persuasione della propria superiorità. Per questo i giochi, in cui c'è competizione e in cui può esserci vittoria, sono sommamente piacevoli: e lo stesso si dica di tutte le competizioni. - Invece la correzione e il rimprovero possono essere in due modi causa di godimento. Primo, perché essi danno a un uomo la persuasione della propria sapienza e superiorità: infatti correggere e rimproverare spetta ai sapienti e ai maggiori. Secondo, perché uno nel rimproverare e nel riprendere può far del bene a un altro: il che è piacevole, come abbiamo detto. - Per chi poi è in preda all'ira è piacevole punire, perché così ha l'impressione di togliere l'apparente minorazione, dovuta a un danno precedente. Infatti chi è stato danneggiato da un altro, si ritiene per questo minorato da lui: perciò desidera liberarsi da questa minorazione, restituendo il danno. - È evidente quindi che fare del bene agli altri può essere direttamente piacevole: invece fare del male è piacevole soltanto nella misura che interessa il proprio bene.

ARTICOLO 7

Se la somiglianza sia causa di godimento

SEMBRA che la somiglianza non sia causa di godimento, Infatti:

1. Primeggiare e sovrastare implica una certa dissomiglianza. Ma "primeggiare e sovrastare è naturalmente piacevole", come si esprime Aristotele. Dunque è più di godimento la dissomiglianza, che la somiglianza.
2. Niente è più dissimile dal piacere che la tristezza. Ora, come Aristotele afferma, coloro che soffrono tristezze sono più portati ai piaceri. Dunque la dissomiglianza più che la somiglianza è causa di piacere.
3. Chi già abbonda di un dato piacere, più non gode di esso, ma ne prova nausea: il che è evidente nell'abuso dei cibi. Dunque la somiglianza non è causa di godimento.

IN CONTRARIO: La somiglianza, come abbiamo detto, causa l'amore. Ma l'amore è causa di piacere. Dunque la somiglianza è causa di piacere.

RISPONDO: La somiglianza costituisce una certa unità: perciò quanto è simile, proprio per codesta unità, è amabile, come si è detto, ed è piacevole. Ora, se ciò che è simile non corrompe il nostro bene, ma lo accresce, allora è piacevole assolutamente parlando: così l'uomo è piacevole per l'uomo, e un giovane per un altro giovane. - Se invece è atto a corromperlo, allora diviene per accidens disgustoso e fastidioso; non già per l'unità e la somiglianza, ma perché distrugge ciò che a noi è maggiormente unito.

Ora, la distruzione del nostro bene da parte di una cosa consimile può avvenire in due modi. - Primo, alterando la misura del nostro bene con qualche eccesso: il bene infatti, specialmente quello del corpo, la salute, p. es., consiste in una certa misura. E quindi un eccesso nel nutrimento o in qualsiasi altro piacere fisico produce fastidio. - Secondo, per una diretta contrarietà al nostro bene: i vasai, p. es., detestano gli altri vasai, non perché vasai, ma perché compromettono quel prestigio, o quel guadagno, che essi bramano come loro proprio bene.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Anche il vincolo che lega chi primeggia ai propri sudditi stabilisce una somiglianza. Essa tuttavia si regge sul presupposto di una certa superiorità, perché primeggiare e sovrastare contribuiscono all'eccellenza del proprio bene: infatti primeggiare e comandare spetta alle persone sagge e preminenti. Quindi un uomo da questo fatto si forma la convinzione della propria bontà. - Oppure il piacere nasce dal fatto, che un uomo, col comandare o presiedere, procura il bene altrui.

2. L'oggetto chiamato a rallegrare chi è triste, sebbene non somigli alla tristezza, tuttavia ha una somiglianza con l'uomo così rattristato. Poiché le cose tristi sono contrarie al bene di chi si rattrista. Per tale motivo chi è nella tristezza brama il piacere, come cosa giovevole al proprio bene, quale medicina del suo contrario. Questo è il motivo per cui i piaceri corporali, minacciati dalle contrarie tristezze, sono più desiderati dei piaceri spirituali, che non subiscono tristezze contrarie, come vedremo. Da ciò deriva pure che tutti gli animali bramano il piacere; poiché l'animale è sempre angustiato dalle sensazioni e dal moto. Da ciò si spiega come mai i giovani desiderino tanto i piaceri: ciò si deve alle molteplici alterazioni che ne travagliano lo sviluppo. Così pure i malinconici bramano ardentemente i piaceri, per cacciare la tristezza: poiché, come si esprime Aristotele, "il loro corpo è come corroso da un umore maligno".

3. I beni del corpo consistono in una certa misura: perciò il loro eccesso corrompe il nostro benessere. E quei beni diventano allora nauseanti e fastidiosi, proprio perché contrari al bene dell'uomo.

ARTICOLO 8

Se la meraviglia sia causa di piacere

SEMBRA che la meraviglia non sia causa di piacere. Infatti:

1. Meravigliarsi, come dice il Damasceno, è proprio di chi ignora la natura. Ma non è piacevole l'ignoranza, bensì la scienza. Dunque la meraviglia non è causa di piacere.

2. La meraviglia, come insegna Aristotele, è principio del sapere, quasi via per conoscere la verità. Ora, a detta del medesimo, "è cosa più gustosa contemplare quanto già si conosce, che cercare ciò che s'ignora", per le difficoltà e gli ostacoli che qui s'incontrano, e che là non sussistono; e d'altra parte il piacere è causato da un'operazione non impedita, come Aristotele si esprime. Dunque la meraviglia non è causa del piacere, ma piuttosto ne è un impedimento.

3. Ognuno gode di quanto per lui è consueto: perciò sono piacevoli le operazioni degli abiti acquisiti con l'uso. Ma le cose consuete non sono oggetto di meraviglia, come scrive S. Agostino. Dunque la meraviglia è il contrario di quanto causa il piacere.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che la meraviglia è causa di piacere.

RISPONDO: Conseguire ciò che si desidera è cosa piacevole, come abbiamo detto. Perciò più cresce il desiderio di quanto si ama, più cresce il piacere del conseguimento di esso. E anche nel crescere stesso del desiderio avviene un aumento di piacere, per la speranza della cosa amata che ne deriva; difatti già sopra abbiamo detto che il desiderio stesso è piacevole per la speranza. - Ora, la meraviglia è un certo desiderio di conoscere, che sorge nell'uomo dal vedere un effetto di cui ignora la causa; oppure dall'essere la causa superiore alla sua conoscenza e alla sua capacità. Perciò la meraviglia è causa di piacere, in quanto è connessa alla speranza di raggiungere la cognizione di ciò che si desidera conoscere. - Per questo motivo tutto ciò che è meraviglioso è piacevole: così tutte le cose rare, e tutte le raffigurazioni delle cose, anche se si tratta di cose in se stesse non piacevoli; infatti l'anima gode nel confrontare le cose tra loro, poiché codesto confronto è l'atto proprio e connaturale della ragione, come nota il Filosofo. Per questo stesso motivo, come Aristotele insegna, "essere liberati da grandi pericoli è cosa ancora più dilettevole, perché meravigliosa".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La meraviglia non è piacevole in quanto implica l'ignoranza; ma in quanto implica il desiderio di conoscere la causa; e in quanto chi si meraviglia apprende qualche cosa di nuovo, e cioè che quella causa è superiore a quanto egli pensava.

2. Due sono gli elementi del piacere: la quiete nel bene raggiunto, e la percezione di essa. Rispetto al primo, la contemplazione delle cose conosciute di suo dà maggior piacere che la ricerca di ciò che s'ignora, essendo un atto più perfetto contemplare la verità conosciuta, che quella che non si conosce. Tuttavia, rispetto al secondo può capitare che la ricerca dia maggior piacere, in quanto procede da un più grande desiderio: infatti il desiderio viene suscitato dalla percezione della propria ignoranza. Perciò l'uomo prova il piacere più grande nell'apprendere o nello scoprire cose nuove.

3. Le cose consuete sono piacevoli a farsi, perché sono connaturali. Ma possono essere piacevoli anche le cose rare, o a motivo della conoscenza: perché, essendo mirabili, se ne desidera la cognizione; oppure a motivo dell'operazione: perché come dice Aristotele, "dal desiderio la mente si lascia portare a operare con maggiore intensità cose inusitate", e sappiamo che un'operazione più perfetta causa un più perfetto godimento.

Pars Prima Secundae Quaestio 033

Questione 33

Questione 33

Gli effetti del piacere

Passiamo a considerare gli effetti del piacere.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'espansione sia effetto del piacere; 2. Se il piacere provochi la sete, o il desiderio di se medesimo; 3. Se il piacere intralci l'uso della ragione; 4. Se il piacere dia compimento all'operazione.

ARTICOLO 1

Se l'espansione sia effetto del piacere

SEMBRA che l'espansione non sia effetto del piacere. Infatti:

1. L'espansione pare che sia da attribuirsi piuttosto all'amore; secondo, l'espressione dell'Apostolo: "Il nostro cuore si è allargato". E a proposito del precetto della carità sta scritto: "Vasto è il tuo precetto oltremodo". Ma il piacere è una passione distinta dall'amore. Dunque l'espansione non è effetto del piacere.
2. Ciò che si dilata diviene più capace di ricevere. Ma il ricevere si riferisce al desiderio, che ha per oggetto ciò che ancora non si possiede. Dunque l'espansione si deve più al desiderio che al piacere.
3. Stringere è il contrario di dilatare. Ora, al piacere si deve attribuire l'atto di stringere: infatti noi stringiamo ciò che vogliamo fermamente trattenere; e tale è la disposizione affettiva dell'appetito verso ciò che piace. Dunque la dilatazione o espansione non va attribuita al piacere.

IN CONTRARIO: Così in Isaia si parla della gioia: "Vedrai e sarai raggianti, palpiterà e si dilaterà il tuo cuore". - Del resto il piacere (delectatio) ha preso il suo nome latino da dilatazione come letizia, secondo le spiegazioni già date.

RISPONDO: La larghezza è una dimensione della grandezza materiale: quindi si attribuisce agli affetti dell'anima solo in senso metaforico. Ora, la dilatazione è come un moto verso la larghezza. E si attribuisce al piacere rispetto ai due elementi che al piacere si richiedono. Il primo di essi è relativo alla facoltà conoscitiva, che percepisce il conseguimento di un bene proporzionato. Ora, da codesta percezione l'uomo conosce di aver raggiunto una data perfezione, che è una grandezza spirituale: e allora si dice che l'animo di un uomo si allarga, o che si dilata. - Il secondo elemento del piacere riguarda la potenza appetitiva, la quale consente a una cosa piacevole e riposa in essa, offrendo in qualche modo se stessa per accoglierla interiormente. In questo senso l'affetto umano viene come dilatato dal piacere, offrendosi in qualche modo a contenere interiormente l'oggetto del godimento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Niente impedisce di attribuire locuzioni metaforiche a cose diverse, secondo analogie diverse. Per questo l'espansione si attribuisce all'amore a motivo di una certa sua estensione, poiché l'affetto di chi ama può estendersi verso gli altri, così da curare non solo le cose proprie, ma anche le altrui. Invece va attribuita al piacere, in quanto una cosa si espande in se stessa, così da aumentare la propria capacità.
2. Il desiderio implica una certa dilatazione nella prospettiva della cosa desiderata: ma la dilatazione è assai maggiore alla presenza della cosa che piace. Poiché l'animo si offre di più a una cosa di cui attualmente gode, che a una cosa non posseduta, ma desiderata: perché il piacere è il fine del desiderio.
3. Chi gode stringe la cosa di cui gode, aderendo fortemente ad essa: ma dilata il cuore per goderne perfettamente.

ARTICOLO 2

Se il piacere provochi la sete o il desiderio di se medesimo

SEMBRA che il piacere non provochi il desiderio di se medesimo. Infatti:

1. Ogni moto cessa, raggiunta la quiete. Ora il piacere è una specie di quiete nel moto del desiderio, come sopra abbiamo detto. Perciò il moto del desiderio cessa appena si giunge al piacere. Dunque il piacere non causa il desiderio.
2. Niente è causa del suo contrario. Ora, il piacere si contrappone in qualche modo al desiderio per il suo oggetto: infatti oggetto del desiderio è il bene non posseduto, oggetto invece del piacere è il bene che già si possiede. Dunque il piacere non causa il desiderio di se stesso.
3. La nausea si contrappone al desiderio. Ma il piacere stesso produce nausea. Dunque non provoca il desiderio di sé.

IN CONTRARIO: Il Signore ha detto: "Chi beve di quest'acqua avrà di nuovo sete", e qui l'acqua sta a indicare, come spiega S. Agostino, i piaceri del corpo.

RISPONDO: Il piacere si può considerare in due modi: primo, come cosa in atto; secondo, come ricordo. - Così pure la sete, o desiderio, si può prendere in due sensi: primo, in senso proprio, in quanto implica la brama di una cosa non posseduta; secondo, in senso lato, in quanto implica esclusione di nausea.

Ora, il piacere, come cosa attuale, non provoca direttamente la sete o il desiderio di se stesso, ma solo per accidens; prendendo però il desiderio come appetito di ciò che ancora non si possiede: infatti il piacere è la disposizione dell'appetito verso un bene presente. - Ma può capitare che il bene presente non si possieda in modo perfetto, sia per parte della cosa posseduta, sia per parte del soggetto che la possiede. Per parte della cosa posseduta, per il fatto che non è tutta simultaneamente: perciò viene ricevuta in fasi successive, cosicché mentre uno gode di ciò che ha, desidera impossessarsi di ciò che rimane; così, per portare l'esempio di S. Agostino, chi ascolta la prima parte di un verso che gli piace, desidera ascoltarne la seconda parte. E in questo senso quasi tutti i piaceri del corpo producono la sete di se medesimi, fino a che non siano compiuti, poiché tali piaceri dipendono da qualche moto: il che è evidente nei piaceri della mensa. - Può capitare poi per parte del soggetto, nel caso in cui uno non possieda perfettamente la cosa che in se stessa è perfetta, ma l'acquisti un poco per volta. Così in questo mondo, coloro che imperfettamente partecipano qualche cosa della conoscenza di Dio, ne godono; ma il godimento stesso provoca la sete, o desiderio della conoscenza perfetta; al che possiamo applicare le parole dell'Ecclesiastico: "Quanti bevono di me avranno ancora sete".

Se poi col termine sete, o desiderio s'intende la sola intensità dell'affetto che esclude la nausea, allora sono specialmente i godimenti spirituali a provocare la sete, o il desiderio di se medesimi. Infatti i piaceri del corpo diventano nauseanti col crescere d'intensità e di durata, poiché passano i limiti della complessione naturale; il che è evidente nei piaceri della gola. Per questo, quando uno è arrivato al sommo nei piaceri del corpo, ne prova nausea, e desidera qualche cosa d'altro. - Invece i godimenti spirituali non passano mai i limiti della complessione naturale, ma perfezionano la natura. Perciò, quando in essi si giunge al colmo, allora diventano maggiormente piacevoli: tutt'al più indirettamente (può succedere il contrario), in quanto la contemplazione è accompagnata dalle operazioni delle facoltà organiche, le quali si stancano per la continuità del loro esercizio. E a questo fatto si può ancora una volta applicare quel testo: "Quanti bevono di me avranno ancora sete". Poiché anche per gli angeli, i quali perfettamente conoscono Dio e ne godono, sta scritto, che "desiderano fissare in lui lo sguardo".

Ma se lo consideriamo come ricordo esistente nella memoria, e non come cosa in atto, allora il piacere di suo è fatto per provocare la sete e il desiderio di se medesimo: in quanto l'uomo torna a quella disposizione, in cui aveva trovato piacevole una cosa passata. Se però quella disposizione è cambiata, il ricordo del piacere non causa godimento in lui, ma nausea: come a chi è sazio, il ricordo del cibo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando il piacere è perfetto, allora si ha una quiete assoluta, e cessa il moto del desiderio che tende verso quanto non si possiede. Ma quando il possesso è imperfetto, codesto moto non cessa.
2. Ciò che si possiede imperfettamente, per un verso si possiede, e per l'altro non si possiede. Perciò se ne può avere insieme e il piacere e il desiderio.
3. I piaceri in una maniera provocano la nausea, e in un'altra il desiderio, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 3

Se il piacere intralci l'uso della ragione

SEMBRA che il piacere non intralci l'uso della ragione. Infatti:

1. La quiete è di massimo giovamento per il debito uso della ragione: Aristotele scrive, che "sedendo e riposando l'anima diviene saggia e prudente"; e la Scrittura aggiunge: "Rientrato in casa, mi riposerò presso di lei", cioè presso la sapienza. Ma il piacere è una specie di quiete. Dunque non intralcia, ma piuttosto favorisce l'uso della ragione.

2. Cose che non risiedono nella medesima parte, anche se contrarie, non s'intralciano a vicenda. Ora, il piacere risiede nella parte appetitiva, l'uso della ragione, invece, è nella parte conoscitiva. Dunque il piacere non intralcia l'uso della ragione.

3. Una cosa che è ostacolata da un'altra, in qualche modo viene ad essere alterata da essa. Ora, l'uso della facoltà conoscitiva non è mosso dal piacere, ma piuttosto muove il piacere: infatti è causa di piacere. Dunque il piacere non ostacola l'uso della ragione.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "il piacere guasta il giudizio della prudenza".

RISPONDO: Come scrive Aristotele, "i godimenti favoriscono le operazioni loro proprie, e ostacolano le estranee". Ci sono, dunque, dei piaceri derivanti dallo stesso atto della ragione: p. es., il godimento del contemplare e del ragionare. E codesto godimento non intralcia, ma favorisce l'uso della ragione: poiché le cose che piacciono si compiono con più attenzione; e l'attenzione aiuta l'operazione.

Ma i piaceri del corpo ostacolano l'uso della ragione, per tre motivi. Primo, a motivo della distrazione. Come abbiamo detto, alle cose che piacciono prestiamo molta attenzione: e quando l'attenzione fa forza su una cosa, diminuisce rispetto alle altre, o totalmente si distoglie da queste. Perciò, se il piacere corporale è grande, o impedisce totalmente l'uso della ragione, tirando a sé tutta l'attenzione dell'animo; oppure l'intralcia gravemente. - Secondo, a motivo della contrarietà. Ci sono infatti dei piaceri, specialmente quelli smodati, che sono contrari all'ordine della ragione. A questo proposito il Filosofo scrive, che "i piaceri corporali guastano il giudizio discretivo della prudenza, non però il giudizio speculativo: l'affermazione, mettiamo, che il triangolo ha la somma degli angoli uguali a due retti"; perché i piaceri non si contrappongono a quest'ultimo. Invece la distrazione li ostacola entrambi. - Terzo, a motivo dell'imbarazzo: e questo perché il piacere corporale è accompagnato da un'alterazione fisiologica tanto più forte che nelle altre passioni, quanto sull'appetito l'impressione dell'oggetto presente è più virulenta di quella dell'oggetto assente. E codeste alterazioni fisiologiche intralciano l'uso della ragione: come è evidente nel caso degli alcoolizzati, nei quali l'uso della ragione è imbarazzato o impedito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il piacere corporale implica la quiete dell'appetito sull'oggetto piacevole, la quale però talora contrasta con la ragione, ma implica pure un'alterazione del corpo. E per questi due motivi ostacola l'uso della ragione.

2. Le facoltà appetitive e conoscitive sono parti diverse, ma di una sola anima. Perciò, quando l'attenzione dell'anima si applica fortemente all'operazione dell'una, subisce un intralcio per l'operazione contraria dell'altra.

3. L'uso della ragione richiede il debito uso dell'immaginazione e delle altre facoltà sensitive, che si servono di organi corporei. Perciò esso viene ostacolato dalle alterazioni fisiologiche, per l'intralcio subito dall'immaginativa e dalle altre potenze sensitive.

ARTICOLO 4

Se il piacere dia compimento all'operazione

SEMBRA che il piacere non dia compimento all'operazione. Infatti:

1. Tutte le azioni umane dipendono dalla ragione. Ma il piacere intralcia l'uso della ragione, come abbiamo visto. Dunque il piacere non completa ma danneggia l'operazione umana.

2. Nessuna cosa può perfezionare se stessa, o la propria causa. Ora, il piacere è un'operazione, come Aristotele insegna: il che va inteso, o come essenza, o come causa. Dunque il piacere non perfeziona l'operazione.

3. Se il piacere portasse a compimento l'operazione, lo farebbe o come fine, o come forma, o come causa agente. Ora, non può farlo come fine: perché le operazioni non si cercano per il piacere, ma piuttosto è vero il contrario, come abbiamo già dimostrato. Non può farlo come agente: essendo piuttosto l'operazione causa efficiente del piacere. Né può farlo come forma: "infatti il piacere non dà compimento all'operazione quasi fosse un abito", come si esprime il Filosofo. Dunque il piacere non dà compimento all'operazione.

IN CONTRARIO: Aristotele insegna, che "il piacere dà compimento all'operazione".

RISPONDO: Il piacere in due modi dà compimento all'operazione. Primo, in quanto fine: qui però fine non va preso come lo scopo per cui esiste una data cosa; ma come può chiamarsi fine qualsiasi bene che sopravviene a dar compimento. E in questo senso il Filosofo afferma, che "il piacere dà compimento all'operazione, come un fine aggiuntivo": e questo perché al bene costituito dall'operazione viene ad aggiungersi un altro bene, che è il piacere, il quale implica il quietarsi dell'appetito nel bene già presupposto. - Secondo, nell'ordine della causa agente. Non già in modo diretto: poiché, come scrive il Filosofo, "il piacere non dà compimento all'operazione, come fa col malato il medico, bensì come fa la guarigione". Ma indirettamente: poiché chi agisce, per il fatto che gode nella propria operazione, vi attende con più ardore, e la esegue con maggior diligenza. In tal senso Aristotele scrive, che "i godimenti

favoriscono le operazioni loro proprie, e impediscono le estranee".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non tutti i piaceri intralciano l'atto della ragione, ma i piaceri corporali; i quali non seguono l'atto della ragione, ma l'atto del concupiscibile, cui il piacere dà maggior vigore. Invece il piacere che accompagna l'atto della ragione dà vigore all'uso della ragione.
2. Come Aristotele insegna, due cose possono essere reciprocamente l'una causa dell'altra, così da essere la prima causa efficiente, e la seconda causa finale dell'altra. Precisamente, così l'operazione causa il piacere, quale causa efficiente; e il piacere dà compimento all'operazione come fine di essa, secondo le spiegazioni date.
3. È quindi chiara la risposta alla terza difficoltà.

Pars Prima Secundae Quaestio 034

Questione 34

Questione 34

Bontà e malizia dei piaceri

Passiamo a trattare della bontà e della malizia dei piaceri.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se tutti i piaceri siano cattivi; 2. Supposto che non lo siano, se siano tutti buoni; 3. Se qualche piacere sia il massimo bene; 4. Se il piacere sia misura, o regola per giudicare il bene e il male in campo morale.

ARTICOLO 1

Se tutti i piaceri siano cattivi

SEMBRA che tutti i piaceri siano cattivi. Infatti:

1. Ciò che distrugge la prudenza e intralcia l'uso della ragione è intrinsecamente cattivo: poiché il bene dell'uomo sta "nell'essere secondo la ragione", come si esprime Dionigi. Ora, il piacere distrugge la prudenza e intralcia l'uso della ragione: e questo inconveniente cresce col crescere dei piaceri. Cosicché "nei piaceri venerei", che sono i più forti, "è impossibile capire più nulla", come nota Aristotele. E anche S. Girolamo scrive, che "nel tempo in cui si compie l'atto coniugale non vien data la presenza dello Spirito Santo, anche se fosse un profeta colui che attende al compito della generazione". Dunque il piacere è per se stesso cattivo. E quindi tutti i piaceri sono cattivi.

2. Sembra che sia per se stesso cattivo, e da fuggirsi, ciò che viene evitato da chi è virtuoso, e cercato da chi è privo di virtù: poiché, come scrive Aristotele, "l'uomo virtuoso è come la misura e la regola degli atti umani"; e l'Apostolo afferma: "L'uomo spirituale giudica tutto". Ora, i piaceri sono cercati dai bambini e dalle bestie, nei quali non c'è virtù: mentre sono fuggiti dalle persone temperanti. Dunque i piaceri sono essenzialmente cattivi e da fuggirsi.

3. Come scrive Aristotele, "la virtù e l'arte hanno per oggetto il difficile e il bene". Ma nessun'arte ha per oggetto i piaceri. Dunque il piacere non è niente di buono.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Riponi nel Signore il tuo piacere". Ora, siccome la parola di Dio non può indurci al male, è chiaro che non tutti i godimenti sono cattivi.

RISPONDO: Come Aristotele riferisce, alcuni ritenevano che tutti i piaceri fossero cattivi. E motivo di ciò sembra essere stato il fatto che essi rivolgevano la loro attenzione ai soli piaceri sensibili e corporali, che sono più evidenti. Del resto gli antichi filosofi non facevano distinzione tra cose sensibili e cose intelligibili, né tra senso e intelletto, come scrive lo stesso Aristotele. Ora, essi pensavano di dover affermare che tutti i piaceri sono cattivi, perché gli uomini, così proclivi ai piaceri smodati, astenendosi da essi, avrebbero raggiunto il giusto mezzo della virtù. - Ma codesta persuasione non era giusta. Infatti, siccome nessuno può vivere senza certi piaceri sensibili e corporali, sorprendendo coloro i quali insegnavano che tutti i godimenti sono cattivi a godersi qualche piacere, gli uomini dovevano sentirsi incoraggiati dal loro esempio, mettendone da parte la dottrina. Poiché nelle azioni e nelle passioni umane, in cui l'esperienza ha tanto peso, muovono di più gli esempi che le parole.

Perciò dobbiamo affermare che alcuni piaceri sono buoni ed altri cattivi. - Infatti il piacere è la quiete di una facoltà nel bene amato, a seguito di un'operazione. Perciò la nostra affermazione può appoggiarsi su due motivi. Il primo si desume dal bene in cui ci si riposa col godimento. Infatti in campo morale bene e male si desumono dall'accordo o dal disaccordo con la ragione, come sopra abbiamo spiegato; nel modo stesso che in campo fisico si parla di cose naturali o innaturali in base alla concordanza o alla discordanza con la natura. Perciò, come tra gli esseri fisici vi è una quiete naturale, che si attua in un luogo conforme alla natura, quando, p. es., un corpo grave riposa in basso; e vi è una quiete innaturale, che si attua in un luogo contrario alla natura, come quando un grave riposa in alto; così anche in campo morale ci sono dei piaceri buoni, quando l'appetito superiore, o inferiore, si acquieta in ciò che è conforme alla ragione; e ci sono piaceri cattivi quando esso si acquieta in ciò che contrasta con la ragione e con la legge di Dio.

Il secondo motivo si desume dalle operazioni, alcune delle quali sono buone, e altre cattive. Ora, alle operazioni sono più affini i piaceri, perché ad esse connessi, che i desideri, o concupiscenze, i quali li precedono nel tempo. Perciò dal momento che i desideri sono buoni o cattivi secondo le operazioni che si desiderano, molto più dovranno essere buoni o cattivi i piaceri, secondo la bontà o la malizia delle operazioni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non i piaceri annessi all'atto della ragione sono ad essa di ostacolo, e distruggono la prudenza; ma i piaceri estranei, cioè i piaceri del corpo. E questi ostacolano l'uso della ragione, come abbiamo detto, sia per la contrarietà dell'appetito, che si acquieta in cose contrarie alla ragione, determinando un piacere moralmente cattivo; sia per un certo stordimento della ragione, nel caso, p. es., della copula coniugale, in cui il piacere, sebbene conforme alla ragione, tuttavia ne impedisce l'uso, per l'alterazione fisiologica che l'accompagna. Ma da questo non deriva una malizia morale, come non è cattivo il sonno, che pure blocca l'uso della ragione, quando viene preso a tempo debito: infatti la ragione comporta essa stessa queste interruzioni del proprio uso. - Va detto però che codesto impaccio della ragione nel piacere dell'atto coniugale, sebbene non sia moralmente cattivo, non essendo peccato né mortale, né veniale, deriva tuttavia da una malizia morale, cioè dal peccato del nostro progenitore: infatti nello stato d'innocenza esso non c'era, come abbiamo spiegato nella Prima Parte.

2. L'uomo temperante non evita tutti i piaceri, ma quelli smodati e non conformi alla ragione. Il fatto poi che i bambini e le bestie cercano i piaceri, non dimostra che questi ultimi sono sempre cattivi: poiché in codesti esseri Dio ha posto l'appetito naturale, che li spinge verso ciò che ad essi si conviene.

3. L'arte non ha per oggetto tutti i beni, ma le opere esterne, come vedremo in seguito. Le operazioni invece e le passioni che sono in noi, sono più oggetto di prudenza e di virtù che di arte; e tuttavia c'è qualche arte che ha per oggetto il piacere, cioè "l'arte del cuoco e del profumiere", come ricorda Aristotele.

ARTICOLO 2

Se tutti i piaceri siano buoni

SEMBRA che tutti i piaceri siano buoni. Infatti:

1. Come abbiamo detto nella Prima Parte, il bene si divide in onesto, utile e dilettevole. Ora, l'onesto è tutto moralmente buono; così pure tutto l'utile. Dunque è moralmente buono ogni diletto.

2. È bene per se stesso, come dice Aristotele, quello che non si cerca in vista di altra cosa. Ora, il piacere non si cerca per altro; è infatti ridicolo domandare a uno perché vuol godere. Dunque il piacere è un bene per se stesso. Ma quanto viene predicato per se di una cosa, è vero universalmente per essa. Perciò tutti i piaceri sono buoni.

3. Ciò che tutti desiderano si presenta come bene per se stesso: infatti "il bene è ciò che tutti appetiscono", per dirla con Aristotele. Ma tutti, anche i bambini e le bestie, bramano qualche piacere. Dunque il piacere è un bene per se stesso. E quindi tutti i piaceri sono buoni.

IN CONTRARIO: Nei Proverbi si parla di coloro "che godono del malfare e tripudiano nelle cose pessime".

RISPONDO: Alcuni Stoici ritenevano che tutti i piaceri sono cattivi, mentre gli Epicurei affermavano che tutti i piaceri sono buoni per se stessi, e che quindi tutti i piaceri sono buoni. Sembra che costoro siano rimasti ingannati, per non aver distinto tra le cose che sono intrinsecamente buone, e quelle che sono buone per un determinato soggetto. È intrinsecamente buono ciò che è buono per se stesso. Ma può capitare, per due diversi motivi, che quanto non è buono per se stesso, sia buono per un dato soggetto. Primo, nel caso in cui è ad esso proporzionato secondo una momentanea disposizione, che però non è naturale: per il lebbroso, mettiamo, è bene mangiare talora cose velenose, il che di suo non si addice alla complessione umana. Secondo, nel caso in cui, pur non essendo proporzionato e conveniente, viene ritenuto tale. E poiché il piacere è la quiete dell'appetito nel bene, se codesto bene è un bene in senso assoluto, si avrà un piacere vero in senso assoluto. Se invece non è cosa realmente buona, ma buona solo relativamente a tale soggetto, allora non si avrà un piacere veramente tale, ma solo in rapporto a lui: e non sarà cosa buona senz'altro, ma buona sotto un certo aspetto, o apparentemente buona.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'onesto e l'utile dicono rapporto alla ragione: perciò niente può essere onesto o utile, senza essere moralmente buono. Invece il dilettevole dice rapporto a un appetito, che talora tende verso ciò che discorda dalla ragione. Perciò non tutto il bene dilettevole è buono secondo la bontà morale, che va desunta dalla ragione.

2. Il piacere non viene cercato in vista di altro, perché è la quiete nel fine. Però il fine può essere buono o cattivo: quantunque non si concepisca un fine che non sia bene per quel dato soggetto. Lo stesso si dica del piacere.

3. Tutti bramano il piacere, come bramano il bene: poiché il piacere non è che l'acquietarsi dell'appetito nel bene. Ma come non tutti i beni agognati sono beni veri ed essenziali, così non tutti i piaceri sono essenzialmente e veramente buoni.

ARTICOLO 3

Se qualche piacere sia il massimo bene

SEMBRA che nessun piacere sia il massimo bene. Infatti:

1. Nessuna generazione è il bene più grande: poiché la generazione non può essere l'ultimo fine. Ma il piacere si ricollega a una generazione; infatti si ha il piacere dal momento che una cosa viene a costituirsi nella propria natura, come sopra abbiamo spiegato. Dunque nessun piacere può essere il bene più grande.
2. Il massimo bene con l'aggiunta di qualsiasi cosa non può diventare migliore. Invece il piacere diviene migliore con l'aggiunta di qualche cosa: infatti il piacere è migliore con la virtù che senza di essa. Dunque il piacere non è il massimo bene.
3. Il massimo bene è universalmente buono, essendo buono per se stesso: infatti ciò che è tale per se, è prima ed è sopra a quanto lo è per accidens. Ma il piacere non è universalmente buono, come abbiamo spiegato. Dunque non è il massimo bene.

IN CONTRARIO: La beatitudine è il massimo bene, essendo il fine della vita umana. Ma la beatitudine non è senza godimento; poiché sta scritto: "Mi colmerai di gioia al tuo cospetto, delizia alla tua destra senza fine".

RISPONDO: Platone non riteneva come gli Stoici che tutti i piaceri fossero cattivi; e neppure che tutti fossero buoni, come gli Epicurei; ma che alcuni sono buoni e altri cattivi; senza che alcuno di essi sia il bene sommo ovvero il bene più grande. Ma per quanto ci è dato comprendere dai suoi argomenti, per due motivi egli si è ingannato. Primo, perché osservando che i piaceri sensibili si riducono a un moto o a una generazione, il che è evidente nei piaceri della gola e simili, pensò che tutti i piaceri dipendessero dalla generazione e dal moto. E poiché la generazione e il moto sono atti imperfetti, ne seguirebbe che il piacere non ha ragione di ultima perfezione. - Ma questo è manifestamente falso nei godimenti intellettuali. Infatti uno non gode solo nell'atto che viene generata la scienza, l'iniziazione o la meraviglia, secondo le spiegazioni date, ma anche nel contemplare la scienza già acquisita.

Secondo, perché egli chiamava massimo bene ciò che costituisce assolutamente parlando il sommo bene, cioè il bene in qualche modo separato e non partecipato, come lo è Dio soltanto. Invece noi parliamo del massimo dei beni tra le cose umane. Ora, in ogni genere di cose il bene più grande è l'ultimo fine. E il fine, come abbiamo spiegato in precedenza, è duplice: cioè la cosa medesima, e l'uso di essa; il fine dell'avarò, p. es., è, sia il denaro, che il possesso del denaro. Perciò l'ultimo fine dell'uomo può considerarsi Dio stesso, che è assolutamente parlando il sommo bene; oppure la fruizione di lui, che implica il godimento nell'ultimo fine. E in tal modo si può affermare che un dato piacere è il massimo tra i beni dell'uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non tutti i piaceri si ricollegano alla generazione; ma alcuni derivano da operazioni perfette, come abbiamo visto. Perciò niente impedisce che un qualche piacere sia il massimo bene, quantunque non tutti lo siano.
2. L'argomento vale per il sommo bene assoluto, per la cui partecipazione tutte le cose sono buone: e quindi nessuna addizione può renderlo migliore. Ma per gli altri beni è sempre vero che qualsiasi bene diventa migliore con l'aggiunta di altro - Sebbene si possa anche rispondere che il piacere non è qualche cosa di estraneo all'atto virtuoso, ma qualche cosa di concomitante, come spiega Aristotele.
3. Un dato piacere non è il massimo bene in quanto piacere, ma in quanto perfetta quiete nel sommo bene. Perciò non segue che tutti i piaceri siano ottimi, o anche semplicemente buoni. Così è ottima una data scienza, ma non qualsiasi scienza.

ARTICOLO 4

Se il godimento sia misura, o regola, per giudicare il bene e il male in campo morale

SEMBRA che il godimento non sia misura, o regola, del bene e del male morale. Infatti:

1. Come dice Aristotele, "tutte le cose sono misurate da ciò che è primo nel suo genere". Ma il godimento nel genere delle entità morali è preceduto dall'amore e dal desiderio. Dunque non è regola della bontà e della malizia in campo morale.
2. La misura, o regola, deve essere uniforme: infatti il moto più uniforme (quello del primo cielo) è la misura e la regola di tutti i moti, come Aristotele insegna. Il piacere invece è vario e multiforme: infatti alcuni piaceri sono buoni, e altri cattivi. Quindi il piacere non è regola o misura in campo morale.
3. Si ha un giudizio più sicuro sugli effetti partendo dalla causa, che viceversa. Ora, la bontà o la malizia dell'operazione è causa della bontà o della malizia del godimento: poiché "piaceri buoni sono quelli che accompagnano le buone operazioni, e piaceri cattivi quelli che accompagnano le azioni cattive", come si esprime Aristotele. Dunque i piaceri non sono regola o misura della bontà e della malizia in campo morale.

IN CONTRARIO: S. Agostino così commenta l'espressione del Salmo, "Dio che scruti i cuori e i reni": "Il fine delle preoccupazioni e delle risoluzioni è il godimento che si cerca di raggiungere". E il Filosofo insegna che "il piacere è il fine architettonico", cioè principale, "in rapporto al quale consideriamo ogni cosa buona o cattiva".

RISPONDO: La bontà o la malizia morale, come abbiamo già spiegato, dipende principalmente dalla volontà. Ma se la volontà è buona o cattiva, si conosce principalmente dal fine. E per fine si prende l'atto in cui la volontà riposa. Ma il riposarsi della volontà o di qualsiasi appetito nel bene è un godimento. Perciò un uomo viene giudicato buono, o cattivo specialmente dai godimenti della sua volontà: infatti è buono e virtuoso colui che gode degli atti virtuosi; ed è cattivo chi prova gusto nelle azioni malvagie.

Invece i piaceri dell'appetito sensitivo non sono la regola della bontà o della malizia morale: infatti il cibo è piacevole secondo l'appetito sensitivo, sia ai buoni che ai cattivi. Ma il volere dei buoni ne gode conforme alla ragione, il volere dei malvagi invece di questo non cura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Amore e desiderio sono prima del piacere in ordine genetico. Ma il piacere è prima nell'ordine della causalità finale: e il fine nell'agire ha ragione di principio, dal quale appunto si desume principalmente il giudizio, come da una regola o misura.
2. Ogni godimento è uniforme in questo, che è un quietarsi in qualche bene: e sotto questo aspetto può essere regola o misura. Infatti buono è colui la cui volontà si acquieta nel vero bene; e cattivo colui la cui volontà si acquieta nel male.
3. Il piacere, come abbiamo detto, dà compimento all'operazione quale fine di essa; perciò l'operazione non può essere perfettamente buona, senza il godimento nel bene: infatti la bontà di una cosa dipende dal fine. Quindi la bontà del godimento in qualche modo causa la bontà dell'operazione.

Pars Prima Secundae Quaestio 035

Questione 35

Questione 35

Il dolore, o tristezza

Ed eccoci a trattare del dolore, o tristezza. E su questo tema considereremo: primo, la tristezza, o dolore, in se medesima; secondo, le sue cause; terzo, gli effetti; quarto, i rimedi; quinto, la sua bontà o malizia.

Sul primo argomento tratteremo otto problemi: 1. Se il dolore sia una passione dell'anima; 2. Se la tristezza si identifichi col dolore; 3. Se la tristezza, o il dolore, sia contraria al piacere; 4. Se ogni tristezza sia contraria a tutti i piaceri; 5. Se al godimento della contemplazione si contrapponga qualche tristezza; 6. Se sia più forte la ripulsa del dolore, che la brama del piacere; 7. Se il dolore esterno sia più grande del dolore interno; 8. Le specie della tristezza.

ARTICOLO 1

Se il dolore sia una passione dell'anima

SEMBRA che il dolore non sia una passione dell'anima. Infatti:

1. Nessuna passione dell'anima è nel corpo. Ma il dolore può essere nel corpo: come S. Agostino scrive, "il dolore attribuito al corpo è il guasto repentino della salute di esso, esposta alla corruzione dal cattivo uso dell'anima". Dunque il dolore non è una passione dell'anima.

2. Tutte le passioni dell'anima appartengono alle facoltà appetitive. Ma il dolore non spetta alle facoltà appetitive, bensì a quelle conoscitive: infatti S. Agostino scrive, che "il contrasto del senso con corpi più duri produce dolore nel corpo". Dunque il dolore non è una passione dell'anima.

3. Tutte le passioni dell'anima appartengono all'appetito animale. Ora, il dolore non appartiene all'appetito animale, ma piuttosto a quello naturale; infatti S. Agostino scrive: "Se nella natura non fosse rimasta una qualche bontà, non si sentirebbe dolore alcuno nel perdere in punizione un bene qualsiasi". Dunque il dolore non è una passione dell'anima.

IN CONTRARIO: S. Agostino mette il dolore tra le passioni dell'anima, riportando le parole di Virgilio: "Donde temono, bramano, godono e si dolgono".

RISPONDO: Come per il piacere si richiedono due cose, cioè l'unione con un bene e la conoscenza di codesta unione; così anche per il dolore si richiedono due cose: l'unione con un male (male appunto perché privazione di un bene); e la conoscenza di codesta unione. Ora, tutto ciò che viene a unirsi non può causare piacere o dolore, se non costituisce un bene o un male per il soggetto interessato. Da ciò risulta chiaro che una cosa è oggetto di piacere o di dolore sotto l'aspetto di bene o di male. Ora, bene e male, in quanto tali, sono oggetto dell'appetito. Quindi è evidente che il piacere e il dolore appartengono all'appetito.

Ma ogni moto o inclinazione dell'appetito, che segue la conoscenza, appartiene all'appetito intellettuale, o a quello sensitivo: infatti l'inclinazione dell'appetito naturale non segue la conoscenza del soggetto appetente, ma di un altro, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. E poiché il piacere e il dolore presuppongono nel soggetto medesimo il senso o un'altra conoscenza, è chiaro che il dolore, come il piacere, risiede nell'appetito o intellettuale o sensitivo. Ma ogni moto dell'appetito sensitivo, secondo le spiegazioni già date, si denomina passione: e specialmente quei moti che denotano difetto. Perciò il dolore, in quanto si trova nell'appetito sensitivo, si denomina in senso rigorosissimo una passione dell'anima: come i disturbi fisici si denominano propriamente passioni del corpo. Per questo S. Agostino dà specialmente al dolore il nome di "infermità".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che un dolore è nel corpo, perché nel corpo si trova la causa di esso: p. es., quando soffriamo qualche cosa che nuoce al corpo. Ma il moto del dolore è sempre nell'anima: infatti, come si esprime S. Agostino, "il corpo non può soffrire senza che soffra l'anima".

2. Si dice che il dolore è una sensazione, non perché è l'atto di una facoltà sensitiva; ma perché la sensazione si richiede per il dolore, come per il piacere corporale.

3. Il dolore per la perdita di un bene dimostra la bontà della natura; non perché il dolore è un atto dell'appetito naturale, ma perché, il tendere verso un dato bene, provoca la passione del dolore nell'appetito sensitivo, quando si ha la sensazione di perderlo.

ARTICOLO 2

Se la tristezza si identifichi col dolore

SEMBRA che la tristezza non sia un dolore. Infatti:

1. S. Agostino afferma, che "si parla di dolore nei corpi". La tristezza invece è piuttosto nell'anima. Dunque la tristezza non è un dolore.
2. Il dolore è soltanto di un male presente. Invece la tristezza può essere di un male passato o futuro: la penitenza, p. es., è tristezza per il passato, e l'ansietà per il futuro. Dunque la tristezza è del tutto differente dal dolore.
3. Il dolore sembra derivare soltanto dal senso del tatto. Ora, la tristezza può derivare da tutti i sensi. Dunque la tristezza non è il dolore, essendo più estesa di esso.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive usando nello stesso senso tristezza e dolore: "grande tristezza io provo, e continuo dolore è nel mio cuore".

RISPONDO: Il piacere e il dolore possono essere prodotti da due diverse cognizioni: dalla percezione dei sensi esterni, e dalla conoscenza interiore, sia dell'intelletto che dell'immaginativa. Ora, la conoscenza interiore si estende di più che quella esterna: poiché tutto ciò che cade sotto la percezione esterna cade anche sotto quella interiore, ma non viceversa. Ecco perché soltanto il piacere prodotto dalla conoscenza interiore viene denominato gioia, come sopra abbiamo visto. Allo stesso modo il solo dolore derivante dalla conoscenza interiore viene denominato tristezza. E come il piacere prodotto dalla percezione esterna viene denominato piacere, ma non gioia; così il dolore prodotto dalla percezione esterna viene denominato dolore, ma non tristezza. Perciò la tristezza è una specie del dolore, come la gioia è una specie del piacere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino intende parlare dell'uso del termine: poiché dolore si usa di più per i dolori corporali meglio conosciuti, che per i dolori spirituali.
2. I sensi esterni percepiscono solo il presente; invece le facoltà conoscitive interiori possono conoscere il presente, il passato e il futuro. Perciò la tristezza può essere del presente, del passato e del futuro: invece il dolore fisico, che accompagna la percezione dei sensi esterni, è solo del presente.
3. Gli oggetti del tatto possono essere dolorosi, non solo perché sproporzionati alla facoltà conoscitiva, ma anche perché contrari alla natura. Invece gli oggetti degli altri sensi possono essere sproporzionati alla facoltà conoscitiva, ma non possono essere contrari alla natura, se non in ordine agli oggetti del tatto. Perciò soltanto l'uomo, animale dalla cognizione perfetta, prova piacere direttamente per l'oggetto degli altri sensi: mentre gli altri animali provano piacere per esso solo in vista dell'oggetto del tatto, come Aristotele osserva. Quindi per altri sensi non si parla di dolore, prendendo qui dolore come contrapposto del piacere naturale; ma piuttosto di tristezza, che è il contrario della gioia propria dell'anima. Perciò, se per dolore s'intende il dolore fisico, ed è questo il senso più usato, il dolore si contraddistingue dalla tristezza, in base alla distinzione tra conoscenza interna e conoscenza esterna; si noti però che il piacere naturale si estende a un numero maggiore di oggetti che il dolore naturale. Se invece si prende il dolore come termine generico, allora il dolore è il genere cui appartiene la tristezza, come abbiamo già notato.

ARTICOLO 3

Se la tristezza, o dolore, sia il contrario del piacere

SEMBRA che il dolore non sia contrario al piacere. infatti:

1. Una cosa non può essere causa del suo contrario. Ma la tristezza può esser causa del piacere; poiché sta scritto: "Beati coloro che piangono, perché saranno consolati". Dunque dolore e tristezza non sono contrari.
2. Tra due contrari l'uno non può qualificare l'altro. Ora, in certi casi il dolore stesso, o tristezza, è piacevole: poiché, come S. Agostino nota, negli spettacoli il dolore piace. E aggiunge che "il pianto è una cosa amara, che però qualche volta riesce gradita". Dunque il dolore non è il contrario del piacere.
3. Uno dei contrari non è materia dell'altro: poiché i contrari non possono stare insieme. Ma il dolore può essere materia del piacere; infatti S. Agostino scrive: "Il penitente si dolga sempre, e goda del suo dolore". Il Filosofo afferma che, all'inverso, "chi ha fatto del male si rattrista di ciò che ha goduto".

Dunque piacere e dolore non sono contrari.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino, che "la gioia è la volontà in accordo con ciò che vogliamo: mentre la tristezza è la volontà che è in disaccordo con ciò che non vogliamo". Ora, accordo e disaccordo sono cose contrarie. Dunque gioia e tristezza sono contrarie.

RISPONDO: Come insegna il Filosofo, la contrarietà è una differenza formale. Ma la forma, ovvero la specie delle passioni, come del moto, si desume dal loro oggetto, o termine. Ora, gli oggetti del piacere e del dolore, o tristezza, cioè il bene presente e il male presente, sono contrari. Perciò dolore e piacere sono contrari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Niente impedisce che uno dei contrari sia per accidens causa dell'altro. E la tristezza può causare il piacere in codesto modo. Prima di tutto perché la tristezza, dovuta alla mancanza di una cosa, o alla presenza del suo contrario, fa cercare con più impegno l'oggetto che piace: chi, p. es., soffre la sete, cerca con più impegno il godimento del bere, come rimedio alla tristezza che lo affligge. In secondo luogo perché per il grande desiderio di un dato piacere, uno non rifiuta di sopportare dei dolori, per raggiungere codesto godimento. E in tutti e due i modi la presente tristezza conduce alla consolazione della vita futura. Poiché per il fatto stesso che l'uomo piange a motivo dei peccati e del ritardo della gloria, merita la consolazione della vita eterna. Così pure la merita chi non risparmia travagli e amarezze, per poterla raggiungere.

2. Il dolore stesso può essere piacevole per accidens: cioè perché è accompagnato dalla meraviglia, come negli spettacoli, oppure perché implica il ricordo di una cosa amata, facendone sentire l'amore mediante la pena per la sua mancanza. E poiché l'amore è piacevole, fa sì che siano piacevoli e il dolore e tutte le altre cose che dall'amore derivano, in quanto servono a far sentire l'amore. Anche per questo motivo può esser piacevole il dolore negli spettacoli; poiché in esso si fa sentire l'amore che uno ha concepito verso i personaggi ricordati.

3. La volontà e la ragione possono riflettere sui loro atti, considerando gli atti stessi della volontà e della ragione sotto l'aspetto di atti buoni o cattivi. E in tal modo non direttamente, ma per accidens, la tristezza può essere materia del godimento, e viceversa: in quanto, cioè, l'una e l'altro vengono considerati buoni, o cattivi.

ARTICOLO 4

Se ogni tristezza sia contraria a tutti i piaceri

SEMBRA che ogni tristezza sia contraria a tutti i piaceri. Infatti:

1. Come il bianco e il nero sono specie contrarie del colore, così piacere e tristezza sono specie contrarie delle passioni. Ma bianco e nero sono sempre contrapposti. Dunque lo sono pure sempre il piacere e la tristezza.

2. I rimedi si desumono da cose contrarie. Ora, qualsiasi piacere è un rimedio contro qualsiasi tristezza, come spiega Aristotele. Dunque qualsiasi piacere è contrario a qualsiasi tristezza.

3. Cose che si ostacolano a vicenda sono contrarie. Ma qualsiasi tristezza ostacola qualsiasi piacere, come Aristotele dimostra. Dunque, qualsiasi tristezza è contraria a qualsiasi piacere.

IN CONTRARIO: I contrari non derivano da una stessa causa. Ora, invece, può derivare da una medesima virtù godere di una cosa, e rattristarsi del suo opposto; infatti, come scrive S. Paolo, deriva dalla carità "godere con chi gode", e "piangere con chi piange". Dunque non è vero che ogni tristezza sia contraria a tutti i piaceri.

RISPONDO: Come spiega Aristotele, la contrarietà è una differenza formale. Ora, la forma può essere generica, o specifica. Perciò avviene che alcune cose sono contrarie per la forma del genere: virtù e vizio, p. es.; e altre per la forma della specie: come giustizia e ingiustizia.

Si deve però notare che alcune cose sono specificate da forme autonome, come le sostanze e le qualità; altre invece sono specificate in ordine a qualcosa di estrinseco: le passioni e i moti, p. es., ricevono la specie dal loro termine, o oggetto. Ebbene, nelle cose che devono le loro specie a forme autonome, può capitare che specie appartenenti a generi contrari non siano contrarie nella loro ragione specifica; però si esclude una qualsiasi affinità o convenienza reciproca. Infatti l'intemperanza e la giustizia, che appartengono a generi contrari, cioè l'una al vizio e l'altra alla virtù, non sono contrarie per la loro ragione specifica: però non hanno neppure alcuna affinità o convenienza reciproca. - Invece nelle cose che devono la loro specie a qualcosa di estrinseco, può capitare che specie di generi contrari, pur essendo contrarie tra loro, abbiano dei punti di contatto e delle affinità reciproche: poiché l'identico comportamento verso termini tra loro contrari determina una contrarietà, così l'atto di avvicinarsi al bianco e l'atto di avvicinarsi al nero fanno contrarietà; invece il contrario comportamento verso termini tra loro contrari, p. es., l'allontanarsi dal bianco e l'accedere al nero, determinano una somiglianza. E questo si rileva specialmente nella contraddizione, che è il principio di ogni opposizione: infatti si ha opposizione nell'affermare e nel negare la stessa cosa, p. es.: questa cosa è bianca, questa cosa non è bianca; invece nell'affermazione di un opposto e nella negazione dell'altro si riscontra una coincidenza

e una somiglianza, come quando dico: questa cosa è nera, e questa cosa non è bianca.

Ora, le passioni della tristezza e del piacere sono specificate dall'oggetto. E, stando al loro genere sono contrarie: infatti l'una ha di mira il conseguimento, l'altra la fuga che, a dire di Aristotele, "rispetto all'appetito sono come l'affermazione e la negazione rispetto alla ragione". Perciò dolore e piacere riguardo al medesimo oggetto sono specificamente contrari tra loro. Invece tristezza e gioia per oggetti diversi, non sono termini opposti ma dispartiti: l'amarezza per la morte di un amico, e la gioia della contemplazione, p. es., non si contrappongono specificamente fra loro, ma son cose dispartite. Se poi quegli oggetti diversi sono contrari, allora piacere e tristezza, oltre a non essere specificamente contrari, sono addirittura armonizzati ed affini: tali sono, p. es., il godimento del bene, e la tristezza per il male.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il bianco e il nero non devono la loro specie a una relazione con qualche cosa di esterno, come il piacere e la tristezza. Dunque il confronto non regge.
2. Come scrive Aristotele, il genere si desume dalla materia. Ora, negli accidenti è il soggetto a sostenere le parti della materia. E abbiamo già detto che il piacere e la tristezza sono contrari nel loro genere. Perciò in qualsiasi tristezza troviamo nel soggetto una disposizione contraria alla disposizione in cui esso si trova, quando gode un qualsiasi piacere: infatti in qualsiasi piacere l'appetito è nell'attitudine di accettazione verso l'oggetto presente; invece in qualsiasi tristezza è nell'attitudine di ripulsa. Perciò rispetto al soggetto qualsiasi piacere è un rimedio per qualsiasi tristezza, e qualsiasi tristezza è un ostacolo per qualsiasi piacere: specialmente però quando il piacere è contrario anche specificatamente alla tristezza.
3. È così risolta anche la terza difficoltà. - Ma si potrebbe anche rispondere che sebbene ogni tristezza non sia contraria specificamente a qualsiasi piacere, è tuttavia contraria per i suoi effetti: infatti mentre il piacere dà un conforto alla natura animale, la tristezza le procura un impaccio.

ARTICOLO 5

Se vi siano dolori o tristezze contrari al godimento della contemplazione

SEMBRA che non vi siano dolori o tristezze contrari al godimento della contemplazione. Infatti:

1. L'Apostolo afferma: "La tristezza secondo Dio produce un ravvedimento che conduce alla salvezza". Ora, spetta alla ragione superiore avere Dio per oggetto; ma a tale ragione spetta pure attendere alla contemplazione, come osserva S. Agostino. Quindi c'è una tristezza che si oppone al godimento della contemplazione.
2. Cose contrarie hanno effetti contrari. Se, dunque, uno dei contrari è causa di piacere come oggetto di contemplazione, l'altro sarà causa di tristezza. E quindi il godimento della contemplazione trova una tristezza contraria.
3. Il godimento ha per oggetto il bene, la tristezza il male. Ora, la contemplazione può presentarsi come un male: infatti il Filosofo scrive, che "ci son cose che non è bene pensare". Dunque ci può essere una tristezza contraria al godimento della contemplazione.
4. Qualsiasi operazione non ostacolata è causa di godimento, come dice ripetutamente Aristotele. Ora, l'atto del contemplare può essere ostacolato in molte maniere, o totalmente, o in modo da metterlo in difficoltà. Dunque nella contemplazione può esserci una tristezza contraria al suo godimento.
5. L'afflizione della carne è causa di tristezza. Ma sta scritto che "il troppo meditare è travaglio del corpo". Quindi esiste una tristezza contraria alla contemplazione.

IN CONTRARIO: Della sapienza si legge nella Scrittura: "Non ha amarezza la sua conversazione; né tedio il conviver con lei, ma letizia e gioia". Ora, si ha la conversazione e la convivenza col sapere mediante la contemplazione. Dunque non esiste nessuna tristezza contraria al godimento della contemplazione.

RISPONDO: Il piacere della contemplazione si può intendere in due modi. Primo, nel senso che la contemplazione ne è la causa, non però l'oggetto. E allora abbiamo il godimento non dell'atto stesso del contemplare, ma della cosa contemplata. Ora, siccome capita di contemplare, sia cose nocive e dolorose, sia cose buone e piacevoli; niente impedisce che al godimento del contemplare inteso in codesto senso possa corrispondere una contraria tristezza.

Secondo, si può parlare di godimento della contemplazione nel senso che il godimento deriva dalla contemplazione considerata come causa e oggetto del medesimo: quando uno, per es., gode dell'atto stesso del contemplare. E in questo caso, come dice S. Gregorio Niseno (ovvero Nemesio), "nessuna tristezza si oppone al piacere della contemplazione". La stessa cosa è affermata più volte da Aristotele. Ma ciò vale parlando in senso assoluto. E lo dimostra il fatto che di suo un dolore contrasta col godimento del suo oggetto contrario: la sofferenza del freddo, p. es., è contraria al godimento del caldo. Invece niente è contrario alla contemplazione: infatti le ragioni stesse dei contrari, in quanto conosciute, non sono contrarie; ché anzi un contrario è ragione per conoscere l'altro. Perciò il godimento che si ha nel contemplare non può avere, assolutamente parlando, nessuna tristezza contraria. - E

neppure è in connessione con qualche tristezza, come i piaceri corporali, che sono altrettanti rimedi di contrari fastidi: uno, p. es., gode nel bere, perché angustiato dalla sete, e appena spenta la sete cessa il godimento del bere. Invece il godimento della contemplazione non viene dall'eliminazione di qualche fastidio, ma dall'essere per se stessa piacevole: infatti la contemplazione non è una generazione, bensì un'operazione perfetta, come abbiamo detto.

Tuttavia indirettamente si può frapporre la tristezza al godimento del conoscere. E questo in due modi: primo, per parte degli organi corporei; secondo, per gli ostacoli della cognizione. Per parte degli organi la tristezza, o dolore, si frappone direttamente alla conoscenza nelle facoltà conoscitive della parte sensitiva, che sono dotate di organi corporei: o perché l'oggetto è contrario alla debita disposizione dell'organo, come nel gusto di una cosa amara, e nell'olfatto di una cosa fetida; oppure per l'insistenza di un oggetto conveniente, che con la sua durata produce uno squilibrio nella complessione naturale, come sopra abbiamo notato, così da rendere fastidiosa quella conoscenza, che prima era piacevole. - Ma queste due cose non possono aver luogo nella contemplazione intellettuale; poiché l'intelletto non ha un organo corporeo. Perciò nel passo riferito (della Scrittura) si dice, che la contemplazione intellettuale "non ha amarezza, né tedio". Siccome però, la mente umana nel contemplare si serve delle facoltà conoscitive sensibili, nell'atto delle quali può determinarsi la stanchezza, indirettamente può mescolarsi tristezza, o dolore alla contemplazione.

Ma la tristezza, che per accidens accompagna la contemplazione, non può essere contraria così al godimento di essa. Infatti la tristezza che nasce dalle difficoltà del contemplare non è contraria al godimento della contemplazione, ma è piuttosto affine e in armonia con essa, com'è evidente da quanto sopra abbiamo detto. La tristezza poi, o afflizione, che deriva dalla stanchezza del corpo, è di un genere diverso; perciò è del tutto disparata. È chiaro, quindi, che nessuna tristezza è contraria al diretto godimento della contemplazione; e che essa non è accompagnata da nessuna pena, se non per accidens.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La tristezza indicata, secondo Dio, non ha per oggetto diretto la contemplazione mentale stessa; ma ciò che la mente contempla: cioè il peccato, che l'anima considera come contrario all'amore di Dio.
2. Le cose che sono contrarie nella realtà non hanno contrarietà in quanto sono nella mente. Infatti le ragioni dei contrari non sono contrarie: perché anzi un contrario è ragione della conoscenza dell'altro. Per questo i contrari appartengono a una medesima scienza.
3. La contemplazione di per sé non ha mai ragione di male, non essendo essa che la considerazione del vero, il quale è il bene dell'intelletto: può aver ragione di male solo per accidens, cioè in quanto la considerazione di una cosa più vile impedisce la contemplazione di una cosa più nobile; oppure sarà cattiva a motivo della cosa contemplata, atta a muovere l'appetito ad un affetto disordinato.
4. Il dolore per l'ostacolo della contemplazione non è contrario al piacere di essa, ma è piuttosto affine, come abbiamo spiegato.
5. L'afflizione della carne, come abbiamo detto, è accidentale e indiretta rispetto alla contemplazione intellettuale.

ARTICOLO 6

Se sia più forte la ripulsa del dolore che l'attrattiva del piacere

SEMBRA che sia più forte la ripulsa del dolore che l'attrattiva del piacere. Infatti:

1. S. Agostino scrive: "Non c'è nessuno il quale non desideri di più fuggire il dolore, che bramare il piacere". Ora, quello in cui tutti consentono è cosa naturale. Dunque è naturale ed è giusto che si fugga la tristezza più di quanto si brami il piacere.
2. L'azione dei contrari rende il moto più impetuoso e più veloce: infatti, come osserva il Filosofo, "l'acqua calda si congela prima e con più forza". Ora, la ripulsa del dolore deriva dalla contrarietà di ciò che addolora: invece l'appetito del piacere non deriva da una contrarietà, ma piuttosto dall'affinità di ciò che piace. Dunque la ripulsa del dolore è superiore all'attrattiva del piacere.
3. Più è forte la passione alla quale uno resiste per seguire la ragione, e più uno è degno di lode ed è più virtuoso: poiché, come scrive Aristotele, "la virtù si prova nel difficile e nel bene". Ora, il coraggioso, che resiste al moto di ripulsa per il dolore, è più virtuoso del temperante che resiste all'attrattiva del piacere: infatti il Filosofo altrove osserva, che "i coraggiosi e i giusti sono i più onorati". Dunque è più forte il moto di ripulsa per il dolore, che l'attrattiva del piacere.

IN CONTRARIO: Il bene è più forte del male, come Dionigi dimostra. Ma il piacere è desiderabile per il bene, che ne forma l'oggetto; mentre la ripulsa del dolore ha per oggetto il male. Dunque è più forte l'attrattiva del piacere che la ripulsa del dolore.

RISPONDO: Di per sé l'attrattiva del piacere è più forte della ripulsa del dolore. E la ragione è questa, che la causa del piacere è il bene il quale conviene; mentre la causa del dolore è il male, che invece ripugna. Ora, può esserci un bene che conviene senza alcuna dissonanza: invece non può esserci un male totalmente ripugnante senza alcuna convenienza. Perciò il godimento può essere integro e perfetto: invece il dolore è sempre parziale. Perciò la brama del piacere è naturalmente superiore alla ripulsa del dolore. - Ma vi è un'altra ragione, nel fatto che il bene, oggetto del piacere, viene cercato per se stesso:

mentre il male, oggetto del dolore, è ripulsivo, perché privazione di bene. Ora, ciò che vale per se stesso è superiore a ciò che vale per un altro. - Di ciò abbiamo un segno nei moti di ordine fisico. Difatti ogni moto fisico naturale è più intenso alla fine, quando si avvicina al termine proporzionato alla sua natura, che quando, in principio, lascia il termine non conveniente alla sua natura: mostrando in qualche modo che la natura ha più tendenza a ciò che le conviene, che ripulsa verso ciò che la contrasta. Perciò l'inclinazione della facoltà appetitiva, assolutamente parlando, tende con più forza verso il piacere, di quanto non rifugga dal dolore.

Ma può capitare per accidens che uno senta più forte la ripulsa per il dolore che l'attrattiva del piacere. E questo può avvenire in tre modi. - Primo, a motivo della conoscenza. Poiché, come scrive S. Agostino, "si sente di più l'amore quando il bisogno lo manifesta". Ora, dal bisogno dell'oggetto amato nasce il dolore, che deriva dalla perdita del bene bramato, o dal sopraggiungere di un male contrario. Invece il piacere è impossibile col bisogno del bene amato, essendo riposto nel bene già conseguito. Perciò, essendo l'amore causa del piacere e del dolore, quanto più forte è il sentimento dell'amore acuito dal contrasto, tanto più grande è la ripulsa per il dolore. - Secondo, a motivo della causa che addolora o che rattrista, la quale talora contrasta con un bene più amato del bene di cui godiamo. Infatti noi amiamo di più l'incolumità naturale del corpo, che il piacere del cibo. Perciò per paura del dolore prodotto dalle frustate, o da altre pene consimili che minacciano l'incolumità del corpo, rinunziamo al piacere del cibo, e ad altri piaceri. - Terzo, a motivo degli effetti: poiché un dolore non ostacola un piacere soltanto, ma tutti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quanto dice S. Agostino, che "il dolore è più fuggito di quanto il piacere sia desiderato", è vero per accidens, non per se. E ciò è evidente da quello che aggiunge: "Talora vediamo anche le belve più feroci astenersi dai più grandi piaceri, per paura del dolore", il quale appunto, è contrario alla vita, che è la cosa più amata.

2. Il caso del moto (naturale) proveniente dall'interno è diverso dal caso del moto proveniente dall'esterno. Il moto interiore tende di più verso l'oggetto conveniente di quanto non si ritragga dal suo contrario: come sopra abbiamo detto per il moto fisico naturale. Invece il moto che proviene dal di fuori s'intensifica per la stessa contrarietà: poiché ogni essere tende a resistere al suo contrario, quasi per conservare se stesso. Per questo il moto violento è intenso all'inizio e debole alla fine. - Ora, il moto della parte appetitiva è un moto dall'interno: portandosi dall'anima alle cose. Perciò, assolutamente parlando, è più forte l'attrattiva del piacere, che la ripulsa del dolore. Invece il moto della parte sensitiva proviene dall'esterno, cioè va dalle cose all'anima. E quindi si sente di più ciò che è maggiormente contrario. Cosicché in quanto si richiedono i sensi per il piacere e per il dolore, per accidens è più fuggito il dolore, di quanto non sia desiderato il piacere.

3. Il coraggioso non è lodato perché virtuosamente non si lascia vincere da un dolore, o da una tristezza qualsiasi, ma da quella tristezza che consiste nel pericolo di morte. La quale tristezza è fuggita con più forza di quanto non siano bramati i piaceri venerei o gastronomici, oggetto della temperanza; appunto perché la vita è amata più del cibo o dell'atto coniugale. La persona temperante è invece più lodata, per non avere assecondato i piaceri del tatto, che per non aver fuggito i dolori contrari, come Aristotele dimostra.

ARTICOLO 7

Se il dolore esterno sia maggiore di quello interno

SEMBRA che il dolore esterno sia maggiore dell'interno dolore del cuore. Infatti:

1. Il dolore esterno è prodotto da una causa che si oppone all'incolumità del corpo, in cui sta la vita: invece il dolore interno è prodotto dall'immaginazione di un male. E poiché la vita è più amata di un bene immaginato, è evidente, da quanto sopra abbiamo detto, che il dolore esterno è più grave di quello interiore.

2. Muovono di più le cose reali che le immagini di esse. Ora, il dolore esterno deriva dal contatto reale con le cose contrarie: invece il dolore interno deriva dall'immagine conoscitiva di esse. Perciò il dolore esterno è superiore al dolore interno.

3. Le cause si conoscono dagli effetti. Ora, il dolore esterno produce effetti più gravi: infatti è più facile che un uomo muoia per i dolori esterni che per quelli interni. Dunque il dolore esterno è più grave ed è più temuto del dolore interno.

IN CONTRARIO: Dice l'Ecclesiastico: "Cumulo di ogni piaga è la tristezza del cuore, e cumulo d'ogni male è la malvagità della donna". Perciò, come la malvagità della donna, stando a quel testo, supera tutte le altre malvagità, così la tristezza del cuore supera ogni piaga esteriore.

RISPONDO: Il dolore interno e quello esterno in una cosa convengono e in due differiscono. Convengono nel fatto che sono entrambi moti della potenza appetitiva, come abbiamo visto. Differiscono invece, per i due requisiti della tristezza e del piacere: differiscono cioè, per la causa, che è il bene o il male presente; e per la conoscenza. Infatti causa del dolore esterno è il male presente che ripugna al corpo; causa invece del dolore interno è il male presente che ripugna all'appetito. Inoltre il dolore esterno segue la cognizione dei sensi, e specialmente del tatto; invece il dolore interno segue la conoscenza interiore, e cioè quella dell'immaginativa, o anche della ragione.

Se dunque si confronta la causa del dolore interno alla causa di quello esterno, vediamo che l'una appartiene di per sé all'appetito, sede propria di entrambi

i dolori; l'altra gli appartiene indirettamente. Poiché il dolore interno deriva dal fatto che una cosa ripugna all'appetito stesso; invece il dolore esterno deriva dal fatto che ripugna all'appetito, perché ripugna al corpo. Ora, ciò che si fa valere di per sé è sempre superiore a ciò che vale in forza di altri. Perciò da questo lato il dolore interno sorpassa il dolore esterno. - Lo stesso si dica per quanto riguarda la conoscenza. Infatti la conoscenza dell'immaginativa e della ragione è più alta della conoscenza del tatto. - Perciò, parlando in senso assoluto, il dolore interno è più forte del dolore esterno. E se ne ha la riprova nel fatto che alcuni affrontano volontariamente i dolori esterni, per evitare quelli interni. E poiché non si contrappongono all'appetito interiore, il dolore esterno può diventare in qualche modo piacevole e giocondo per la gioia interiore.

Tuttavia il dolore esterno più volte è unito al dolore interno: e allora lo accresce. Poiché il dolore interno non solo è più forte di quello esterno, ma è anche più esteso. Infatti tutto ciò che ripugna al corpo, può anche ripugnare all'appetito interiore; e tutto ciò che è conosciuto dai sensi, può esser conosciuto anche dall'immaginativa e dalla ragione; ma non viceversa. Perciò è detto espressamente nel testo riportato: "Cumulo di ogni piaga è la tristezza del cuore", poiché anche i dolori delle piaghe esterne sono compresi nella tristezza del cuore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Anche il dolore interno può avere per oggetto ciò che è contrario alla vita. Perciò il confronto tra il dolore interno e quello esterno non va fatto in base ai diversi mali che causano il dolore; ma in base alla diversità dei rapporti che codeste cause di dolore hanno con l'appetito.
2. La tristezza interiore non è causata dall'immagine conoscitiva di una cosa; infatti un uomo non si rattrista interiormente per l'immagine eidetica conosciuta, ma per la cosa reale di cui è immagine. La quale cosa tanto più perfettamente è conosciuta mediante un'immagine eidetica, quanto più immateriale e astratta è codesta immagine. Perciò il dolore interno di per sé è più grave, avendo per oggetto un male maggiore; poiché mediante la conoscenza interiore un dato male meglio si conosce.
3. Le alterazioni fisiche sono causate di più dal dolore esterno, sia perché la causa del dolore esterno fisicamente incide sull'organismo provocando direttamente le percezioni del tatto, sia perché i sensi esterni sono più corporei dei sensi interni, e l'appetito sensitivo più corporeo di quello intellettuale. Per questi motivi, come sopra abbiamo detto, il corpo è più pronto ad alterarsi per i moti dell'appetito sensitivo. Ed ecco perché l'uomo è più sensibile al dolore esterno che a quello interiore.

ARTICOLO 8

Se vi siano soltanto quattro specie di dolore, o tristezza

SEMBRA che il Damasceno abbia fissato, senza giusti motivi, quattro specie di tristezza, cioè l'accidia, l'abbattimento ($\alpha\chi\theta\omicron\varsigma$) (o l'ansietà, per S. Gregorio Nisseno (cioè Nemesio)), la misericordia, e l'invidia. Infatti:

1. La tristezza è il contrario del piacere. Ma del piacere non vengono determinate specie di sorta. Dunque non si devono determinare neppure per la tristezza.
2. La penitenza è una specie di tristezza. Così pure la nemesi e lo zelo, ricordate dal Filosofo. Eppure esse non sono comprese in quelle quattro specie. Dunque la suddetta divisione è insufficiente.
3. Ogni divisione deve farsi per termini opposti. Ma le cose indicate non hanno opposizione reciproca. Infatti per S. Gregorio (Nemesio) "l'accidia è una tristezza che toglie la voce; l'ansietà una tristezza che aggrava; l'invidia è tristezza dei beni altrui; e la misericordia tristezza dei mali altrui". Ora, può capitare che uno si rattristi del male e del bene altrui, e assieme si senta interiormente aggravato ed esteriormente perda la voce. Dunque codesta divisione non si giustifica.

IN CONTRARIO: Sta l'autorità di S. Gregorio Nisseno (cioè di Nemesio) e del Damasceno.

RISPONDO: È proprio della specie essere come un'aggiunta determinante del genere. Ora, una cosa si può aggiungere al genere in due maniere. Primo, come determinazione che lo riguarda, e che virtualmente è contenuta in esso: razionale, p. es., è così contenuto in animale. E tale aggiunta produce le varie specie di un dato genere, come il Filosofo dimostra. - Ci sono invece delle determinazioni che si aggiungono al genere come qualche cosa di estraneo alla sua nozione: come quando all'animale si aggiunge bianco. E tale aggiunta non produce vere specie del genere, stando all'uso comune dei termini genere e specie. Tuttavia talora si dice che una cosa è specie di un dato genere, perché implica un elemento estraneo, al quale viene applicata la nozione di quel genere: si dice, p. es., che la brace e la fiamma sono specie del fuoco, perché la natura del fuoco è applicata a una materia estranea. Stando a codesto modo di parlare si dice pure che l'astronomia e la prospettiva sono specie della matematica, in quanto i principi della matematica sono applicati a cose d'ordine fisico.

In codesto senso vengono qui determinate le specie della tristezza, mediante l'applicazione della nozione di tristezza a qualche cosa di estraneo. E codesto elemento estraneo si può desumere, o da parte della causa, ossia dall'oggetto; oppure da parte dell'effetto. Infatti oggetto della tristezza è il male proprio o soggettivo. Perciò si può considerare oggetto estraneo alla tristezza, o il male altrui, perché, pur essendo male, non è il proprio: e allora abbiamo la misericordia che è tristezza del male altrui, però in quanto si considera come male proprio. Oppure si possono riscontrare estranei entrambi gli elementi,

non avendo per oggetto né il male, né ciò che è proprio, ma il bene altrui, considerato però come male proprio: e allora abbiamo l'invidia. - Effetto poi caratteristico della tristezza è una certa fuga dell'appetito. Perciò si può riscontrare un effetto estraneo soltanto per parte della fuga, in quanto questa può mancare: e in tal caso abbiamo l'ansietà, che aggrava l'animo da non dare più scampo: per questo si denomina anche angustia. Se poi tale gravezza cresce al punto di inibire l'operazione, provocando così l'accidia, allora l'elemento estraneo si presenta in rapporto ai due termini indicati, poiché manca la fuga e non si produce nell'appetito. E si dice in particolare che l'accidia toglie la voce, perché la voce tra tutti i moti esterni meglio esprime il concetto e l'affetto interiore, non solo negli uomini ma anche negli altri animali, come insegna Aristotele.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il piacere ha per causa il bene, che si definisce in una sola maniera. Perciò non vengono determinate varie specie di piacere come si fa con la tristezza, la quale ha per causa il male, che, come scrive Dionigi, "in più modi si produce".
2. La penitenza ha per oggetto il male proprio, oggetto diretto della tristezza. Perciò non appartiene a codeste specie. - Lo zelo poi, e la nemesis ricadono nell'invidia, come vedremo.
3. La divisione suddetta non si desume dall'opposizione delle specie: ma dalla diversità degli elementi estranei, sui quali si applica la nozione di tristezza, secondo le spiegazioni date.

Pars Prima Secundae Quaestio 036

Questione 36

Questione 36

Le cause della tristezza o dolore

Passiamo a considerare le cause della tristezza o dolore.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se causa del dolore sia il bene perduto, o il male presente; 2. Se il desiderio sia causa del dolore; 3. Se causi il dolore l'amore dell'integrità; 4. Se causi il dolore una potenza cui non si può resistere.

ARTICOLO 1

Se causa del dolore sia il bene perduto, o il male presente

SEMBRA che provochi più dolore il bene perduto, che il male presente. Infatti:

1. S. Agostino insegna che il dolore deriva dalla perdita dei beni temporali. Quindi, per lo stesso motivo, qualsiasi dolore dipende dalla perdita di un bene.
2. Abbiamo detto sopra, che il dolore contrario a un dato piacere ha lo stesso oggetto di codesto piacere. Ora, il piacere ha per oggetto il bene, come si è visto. Dunque il dolore riguarda principalmente la perdita di un bene.
3. Scrive S. Agostino, che causa della tristezza e degli altri affetti dell'anima è l'amore. Ma oggetto dell'amore è il bene. Quindi il dolore, o tristezza, riguarda più il bene perduto che il male presente.

IN CONTRARIO: Il Damasceno insegna, che "il male atteso provoca il timore, quello presente la tristezza".

RISPONDO: Se nella conoscenza le privazioni si presentassero come nella realtà, il problema non avrebbe nessun valore. Infatti, come abbiamo visto nella Prima Parte, il male è privazione di bene: e nella realtà la privazione non è altro che assenza della perfezione contraria; perciò in realtà è la stessa cosa rattristarsi del bene perduto, e del male ricevuto. - Ma la tristezza è un moto dell'appetito che segue la conoscenza. E nella conoscenza la privazione stessa si presenta come un'entità: difatti si denomina ente di ragione. Perciò, il male, pur essendo privazione, si presenta come un contrario. E quindi per il moto appetitivo è diverso stabilire se riguarda principalmente il male presente, o il bene perduto.

E poiché il moto dell'appetito animale sta alle operazioni dell'anima, come il moto fisico e naturale agli esseri fisici; si può desumere la vera soluzione del problema dall'analisi dei moti fisici naturali. Se consideriamo in codesti ultimi l'accedere e il recedere, vediamo che l'accedere di per sé riguarda quanto conviene alla natura; invece il recedere ha per oggetto diretto quanto la contraria; i gravi, p. es., si allontanano di per sé dall'alto e si avvicinano naturalmente al basso. Ma se prendiamo la causa di entrambi i fatti, cioè la gravità, quest'ultima tende di più a inclinare verso il basso, che ad allontanare dall'alto.

Perciò, siccome la tristezza tra i moti appetitivi ha l'aspetto di fuga e di allontanamento, mentre il piacere ha quello di ricerca e di avvicinamento; la tristezza deve avere per oggetto suo proprio il male presente, come il piacere riguarda principalmente il bene raggiunto. Tuttavia la causa del piacere e della tristezza, cioè l'amore, riguarda prima il bene che il male. Perciò, stando al modo col quale l'oggetto produce le passioni, è causa più appropriata della tristezza, o dolore, il male presente che il bene perduto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La perdita di un bene viene conosciuta sotto l'aspetto di un male: come la perdita di un male può essere considerata sotto l'aspetto di bene. Perciò S. Agostino insegna che il dolore deriva dalla perdita dei beni temporali.
2. Un dato piacere e il suo dolore contrario hanno per oggetto la stessa cosa, ma sotto aspetti contrari: infatti se il piacere deriva dalla presenza di un dato oggetto, la tristezza deriva dalla sua mancanza. Ma in uno dei contrari, come Aristotele dimostra, è inclusa la privazione dell'altro. È per questo che la tristezza, avendo per oggetto il contrario, in qualche modo ha il medesimo oggetto sotto l'aspetto contrario.

3. Quando da una causa derivano molte operazioni, non è necessario che tutte riguardino quello che principalmente è oggetto di codesta causa, ma basta che così lo riguardi la prima. Invece ciascuna delle altre ha per oggetto principale ciò che ad essa conviene secondo la propria natura.

ARTICOLO 2

Se il desiderio sia causa di tristezza

SEMBRA che il desiderio non sia causa di tristezza. Infatti:

1. Di per sé la tristezza ha per oggetto il male, come abbiamo visto. Invece il desiderio, o concupiscenza, è un moto dell'appetito verso il bene. Ora, il moto verso uno dei contrari non è causa del moto che ha per oggetto l'altro contrario. Dunque il desiderio non è causa di dolore.

2. Secondo il Damasceno, il dolore ha per oggetto il presente, il desiderio invece ha per oggetto il futuro. Dunque il desiderio non è causa del dolore.

3. Ciò che di per sé è piacevole non è causa di dolore. Ma il desiderio è per se stesso piacevole, come dice Aristotele. Dunque il desiderio non è causa di dolore o di tristezza.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "Quando s'insinuano l'ignoranza delle cose da farsi e la concupiscenza, o desiderio di quelle nocive, s'introducono come compagni l'errore e il dolore". Ora, l'ignoranza è causa di errore. Dunque il desiderio, o concupiscenza, è causa di dolore.

RISPONDO: La tristezza è un moto dell'appetito animale. Ora, il moto di codesto appetito ha una somiglianza, come si è detto, con quello dell'appetito naturale. E di quest'ultimo si possono determinare due cause: la prima come fine, la seconda come principio di movimento. Nella caduta dei gravi, p. es., il luogo inferiore fa da causa finale; e l'inclinazione naturale, dovuta alla gravità, fa da principio di moto.

Ora, nel moto dell'appetito fa da causa finale l'oggetto. E in questo senso, come abbiamo già visto, causa del dolore, o tristezza è il male presente. - Invece fa da principio di codesto moto l'inclinazione interiore dell'appetito. Il quale prima di tutto inclina verso il bene; e di conseguenza tende a respingere il male contrario. Perciò il primo principio di codesto moto appetitivo è l'amore, che è la prima inclinazione dell'appetito al conseguimento del bene; il secondo principio è l'odio che è la prima inclinazione dell'appetito a fuggire il male. Ma poiché il desiderio, o concupiscenza, è il primo effetto dell'amore, massima fonte di godimento, secondo le cose già viste, ecco che S. Agostino mette il desiderio, o concupiscenza al posto dell'amore, come abbiamo già notato. E in questo modo può dire che il desiderio, o concupiscenza è la causa universale del dolore.

Ma il desiderio stesso, considerato nella sua natura, può essere talora causa del dolore. Infatti tutto ciò che impedisce a un moto di raggiungere il suo termine, è contrario al moto medesimo. Ora, quanto è contrario al moto dell'appetito rattrista. È così che il desiderio diviene causa di tristezza, in quanto ci rattristiamo del differimento, o della privazione di un bene desiderato. Ma non può essere causa universale del dolore: poiché ci addolora di più la privazione dei beni presenti di cui godiamo, che quella dei beni futuri, oggetto del desiderio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'inclinazione dell'appetito verso il bene è causa dell'inclinazione di esso a fuggire il male, come abbiamo spiegato. Ecco perché i moti appetitivi riguardanti il bene sono tra le cause dei moti appetitivi riguardanti il male.

2. Sebbene ciò che si desidera sia futuro, in qualche modo è presente, in quanto oggetto di speranza. - Ma si può anche rispondere che, pur essendo futuro il bene desiderato, è però presente l'impedimento che causa il dolore.

3. Il desiderio è piacevole finché dura la speranza di raggiungere quello che si desidera. Ma venuta a mancare la speranza, per l'ostacolo sopraggiunto, il desiderio produce dolore.

ARTICOLO 3

Se l'amore dell'unità o integrità sia causa del dolore

SEMBRA che l'amore dell'unità, o integrità non sia causa del dolore. Infatti:

1. Il Filosofo fa osservare, che "questa opinione", la quale sostiene che la pienezza produce piacere e la dissociazione tristezza, "sembra imbastita sui piaceri e sui dolori attinenti al cibo". Ma i piaceri e i dolori non sono tutti di questo genere. Dunque l'amore dell'unità non è causa universale del dolore: difatti la pienezza si riconduce all'unità e la dissociazione alla pluralità.

2. Qualsiasi separazione si oppone all'integrità. Se dunque l'amore per l'integrità causasse il dolore, nessuna separazione sarebbe piacevole. E ciò evidentemente è falso nella separazione, o eliminazione del superfluo.

3. Identico è il motivo per cui bramiamo la congiunzione col bene, e la fuga dal male. Ora, come la congiunzione col bene si riferisce all'unità, essendo una specie di unione; così la separazione è il contrario dell'unità. Dunque non è giusto indicare la brama per l'unità come causa del dolore, a preferenza della brama per la separazione.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "Dal dolore che le bestie sentono appare chiaramente quanto le anime, nel reggere e nell'animare i loro corpi amino l'integrità. Infatti che cos'altro è il dolore, se non una certa sensazione insofferente di divisione e di corruzione?".

RISPONDO: Come abbiamo detto che è causa del dolore il desiderio del bene, così bisogna considerare causa del dolore l'amore dell'unità ossia dell'integrità. Infatti il bene di ogni cosa si riduce a una certa unità, cioè al fatto che ciascuna cosa ha riunite in sé tutte le parti che formano la sua perfezione: non per nulla i platonici pensavano che l'uno fosse principio, o causa come il bene. Quindi ogni cosa, come naturalmente appetisce la bontà, così appetisce l'unità o integrità. Perciò, come l'amore o l'appetito del bene è causa del dolore, così pure ne è causa l'amore, o appetito dell'unità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non tutte le unioni, ma soltanto quelle da cui dipende lo stato perfetto di una cosa, integrano la ragione di bene. Per questo motivo non l'amore di qualsiasi unità è causa del dolore, come alcuni pensavano. E il Filosofo ne condanna l'opinione per il fatto che certe pienezze non sono piacevoli: chi, p. es., è già sazio non prova piacere nel riempirsi di altro cibo. Infatti tale riempimento, o unione, non costituisce ma distrugge lo stato perfetto (dell'animale). Perciò il dolore non è prodotto dall'amore di qualsiasi unità, ma di quella unità in cui consiste la perfezione naturale.

2. Una separazione può essere piacevole, o perché toglie un ostacolo alla perfezione di una cosa; o perché si tratta di una separazione che implica qualche unione, mettiamo quella dell'oggetto col senso.

3. La separazione degli elementi nocivi e pericolosi è anch'essa oggetto d'amore, ma in quanto codesti elementi minacciano la debita unità. Perciò non l'amore di codesta separazione è la prima causa del dolore, ma piuttosto l'amore dell'integrità minacciata.

ARTICOLO 4

Se siano causa del dolore forze superiori e irresistibili

SEMBRA che non si debba mettere tra le cause del dolore la potenza di forze superiori. Infatti:

1. Ciò che è in potere dell'agente, non è presente ancora, ma futuro. Il dolore invece ha per oggetto un male presente. Dunque la potenza di forze superiori non è causa di dolore.

2. Causa di dolore è un danno irrogato. Ora, un danno può essere irrogato anche da una forza inferiore. Dunque non si deve ritenere come causa di dolore la potenza di forze superiori.

3. Cause dei moti appetitivi sono le interiori inclinazioni dell'anima. Ora, una forza superiore è qualche cosa di estraneo. Quindi essa non si deve mettere tra le cause del dolore.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "Ciò che produce il dolore nell'anima è il volere che resiste a una forza superiore; e nel corpo lo produce il senso che resiste a un corpo più duro".

RISPONDO: Come abbiamo già detto, causa oggettiva del dolore, o tristezza, è il male presente. Si deve perciò considerare come causa del dolore o della tristezza ciò che produce la presenza di un male. Ora, è evidente che la presenza e l'applicazione del male ripugna all'inclinazione dell'appetito. D'altra parte ciò che contrasta l'inclinazione di un dato soggetto non può imporsi ad esso senza l'intervento di un agente più forte. Per questo S. Agostino mette la forza maggiore tra le cause del dolore.

Ma si deve considerare che, se una forza superiore giunge a mutare l'inclinazione contraria in inclinazione propria del soggetto, allora non ci sarà più nessuna ripugnanza o violenza: se, p. es., un agente virulento, nel distruggere un corpo grave gli togliesse la tendenza verso il basso, sarebbe naturale e non più violento per codesto corpo l'attrazione verso l'alto. Perciò se una potenza superiore giunge al punto, da eliminare una data inclinazione della volontà o dell'appetito sensitivo, essa non produce dolore o tristezza: ma lo produce soltanto quando rimane l'inclinazione contraria nell'appetito. Ecco perché S. Agostino afferma, che "il volere che resiste a una forza superiore" causa il dolore: infatti, se non resistesse ma consentisse, non ne seguirebbe un dolore, bensì un piacere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Una forza superiore causa il dolore non come agente in potenza, ma come agente in atto: cioè in quanto infligge un male distruttivo.
2. Niente impedisce che una forza la quale non è superiore in senso assoluto, sia superiore in senso relativo. E così può irrogare un danno. Ma se non fosse superiore in nessun senso, in nessuna maniera potrebbe nuocere. E quindi non potrebbe essere causa di dolore.
3. Gli agenti esterni possono essere causa dei moti appetitivi, perché possono determinare la presenza dell'oggetto. E in questo modo viene posta tra le cause della tristezza una forza superiore.

Pars Prima Secundae Quaestio 037

Questione 37

Questione 37

Gli effetti del dolore o tristezza

Ed eccoci a considerare gli effetti del dolore o tristezza.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il dolore tolga la facoltà di apprendere; 2. Se la depressione dell'animo sia effetto della tristezza, o del dolore; 3. Se la tristezza, o dolore, indebolisca tutte le operazioni; 4. Se la tristezza sia più nociva al corpo delle altre passioni dell'anima.

ARTICOLO 1

Se il dolore tolga la facoltà di apprendere

SEMBRA che il dolore non tolga la facoltà di apprendere. Infatti:

1. Sta scritto in Isaia: "Allorché tu avrai eseguito i tuoi giudizi in terra, gli abitanti del mondo apprenderanno la giustizia". E poco dopo: "Il gemito della tribolazione fu scuola per essi". Ma dai giudizi di Dio e dalla tribolazione nasce il dolore nel cuore degli uomini. Dunque il dolore, o tristezza non toglie, ma accresce la facoltà di apprendere.
2. Sta scritto ancora in Isaia: "A chi insegnerà egli la scienza? Da chi si farà egli intendere? Da bambini slattati, staccati dalle mammelle", cioè dai piaceri. Ma il dolore e la tristezza scacciano i piaceri: infatti, come scrive Aristotele, la tristezza ostacola tutti i piaceri; e nella Scrittura si legge, che "il male di un'ora fa dimenticare le più grandi delizie". Dunque il dolore non toglie, ma piuttosto conferisce la capacità di apprendere.
3. La tristezza interiore supera il dolore esterno, come abbiamo detto. Ma un uomo è capace di apprendere con la tristezza. Molto più dunque ne sarà capace col dolore fisico.

IN CONTRARIO: S. Agostino racconta: "Pertanto in quei giorni io ero afflitto da un atroce dolor di denti, che mi lasciava appena ripensare alle cose che già sapevo. Ma mi impediva assolutamente lo studio di cose nuove, per il quale mi era necessaria tutta l'attenzione dell'animo".

RISPONDO: Tutte le facoltà psichiche sono radicate nella medesima essenza dell'anima; perciò quando l'attenzione dell'anima è attratta fortemente verso l'operazione di una data potenza, viene distratta dall'attività delle altre: infatti un'anima non può avere che una sola applicazione. Per questo motivo, se una cosa attira a sé tutta l'applicazione dell'anima, o gran parte di essa, rende impossibile altre cose che richiedono una grande attenzione.

Ora, è noto che il dolore sensibile attira a sé in maniera fortissima l'attenzione dell'anima: poiché per natura ogni essere tende con ogni sua forza a respingere le forze contrarie, come è evidente nel mondo della natura. Ma è anche noto che per imparare qualche cosa di nuovo, si richiede studio e sforzo con grande attenzione, secondo quel detto dei Proverbi: "Se andrai cercando la sapienza come il denaro, scavando come per scoprire tesori nascosti, allora tu intenderai la scienza". Perciò se capita un dolore intenso, l'uomo viene ostacolato nella sua facoltà di apprendere. E il dolore può acuirsi al punto da impedire persino che un uomo possa pensare alle cose già imparate. - In questo però si deve ammettere una diversità di casi, secondo l'intensità dell'amore col quale ciascuno si applica a imparare e a meditare: infatti più grande sarà (codesto amore), e più sarà in grado di sottrarre l'attenzione dell'animo alla morsa del dolore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Una tristezza moderata, che toglie le divagazioni dello spirito, può giovare al profitto nell'apprendere: specialmente quando si tratta di apprendere cose che danno la speranza di potersi liberare dalla tristezza. Ecco perché "nel gemito della tribolazione" gli uomini meglio ricevono gli insegnamenti di Dio.

2. Sia il piacere che il dolore ostacolano l'esercizio della ragione, perché attirano a sé l'attenzione dell'anima: infatti Aristotele scrive, che "è impossibile intendere qualche cosa nell'atto del piacere venereo". Tuttavia il dolore attira più del piacere l'attenzione dell'anima: e del resto anche nel mondo fisico vediamo che l'azione di un corpo viene a intensificarsi di fronte al suo contrario; l'acqua calda, p. es., viene congelata dal freddo con più forza. Perciò se un dolore, o tristezza, è moderato, accidentalmente può giovare allo studio, in quanto elimina l'eccesso del piacere. Ma di suo è di ostacolo: e se aumenta, può impedirlo del tutto.

3. Il dolore esterno deriva da una lesione del corpo, e quindi presenta una trasmutazione fisica concomitante più forte del dolore interno: questo però è

superiore per l'elemento formale del dolore, che dipende dall'anima. Perciò il dolore fisico, più di quello interiore, impedisce la contemplazione, che richiede una tranquillità completa. Tuttavia anche il dolore interno, se è molto intenso, attira talmente l'attenzione da mettere un uomo nell'impossibilità di apprendere cose nuove. A causa di codesta tristezza, S. Gregorio interrompe il commento di Ezechiele.

ARTICOLO 2

Se sia effetto della tristezza la depressione dell'animo

SEMBRA che la depressione dell'animo non sia effetto della tristezza. Infatti:

1. L'Apostolo scrive ai Corinzi: "Appunto questo aver patito dolore secondo Dio, quanta premura ha prodotto in voi, anzi quanto desiderio di giustificarsi, quanto risentimento...". Ora, la premura e il risentimento si devono a una tensione dell'animo, che è l'opposto della depressione. Dunque la depressione non è effetto della tristezza.

2. La tristezza si contrappone al piacere. Ma effetto del piacere è l'espansione; il cui opposto non è la depressione, bensì la restrizione. Dunque la depressione non può stare tra gli effetti della tristezza.

3. La tristezza produce l'assorbimento; come lo dimostrano le parole dell'Apostolo: "affinché non abbia per avventura quel tale a esser assorbito dalla tristezza". Ora, ciò che vien depresso non viene sommerso: infatti viene a trovarsi sotto qualche peso: mentre ciò che è assorbito viene incluso nel corpo assorbente. Dunque la depressione non va posta tra gli effetti della tristezza.

IN CONTRARIO: S. Gregorio di Nissa e il Damasceno parlano di "tristezza deprimente".

RISPONDO: Si parla talora in senso metaforico degli effetti delle passioni, per analogia con i corpi visibili: poiché i moti dell'appetito animale sono simili alle inclinazioni dell'appetito naturale. In tal senso all'amore si attribuisce l'ardore, al piacere l'espansione, e alla tristezza la depressione. Si dice infatti che un uomo è depresso, per il fatto che è ostacolato nei suoi movimenti da qualche peso. Ora, è evidente da quanto abbiamo già detto che la tristezza nasce da un male presente. Il quale, proprio perché ostacola il moto della volontà, deprime l'animo, in quanto gli impedisce di godere ciò che vuole. E se la forza del male che addolora non è tanta da togliere la speranza di scampare, rimane un moto di resistenza contro l'oggetto nocivo che rattrista, sebbene l'animo sia depresso, perché al presente non possiede ciò che vuole. Se invece la forza del male è tanto superiore da escludere ogni speranza di scampo, allora viene impedito del tutto anche il moto interiore dell'animo angustiato, al punto da non potersi volgere da nessuna parte. Anzi talvolta vengono impediti anche i moti esterni del corpo, cosicché un uomo rimane in se stesso come istupidito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Quella tensione dell'animo deriva dalla tristezza secondo Dio, in forza della speranza nella remissione del peccato.

2. Per quanto riguarda i moti appetitivi, restrizione e depressione si riferiscono alla stessa cosa. Infatti l'animo, dal momento che è depresso al punto di non poter tendere liberamente verso l'oggetto, si ritrae, e quasi si restringe in se stesso.

3. Si dice che un uomo è assorbito dalla tristezza, quando la forza del male che addolora colpisce in pieno l'anima, da togliere ogni speranza di scampo. Perciò nello stesso momento deprime ed assorbe. Infatti ci sono delle cose che si implicano vicendevolmente nel loro significato metaforico, mentre sono contrapposte in senso letterale.

ARTICOLO 3

Se la tristezza, o dolore, debiliti ogni attività

SEMBRA che la tristezza non debiliti tutte le operazioni. Infatti:

1. Stando alle parole riportate dall'Apostolo, dalla tristezza viene causata la premura. Ma la premura aiuta a ben operare; infatti il medesimo Apostolo scrive: "Studiati con premura di comparire come operaio che non ha mai da arrossire". Quindi la tristezza non disturba l'operazione, ma piuttosto aiuta a ben operare.

2. In molti casi, come nota Aristotele, la tristezza provoca la concupiscenza, o desiderio. Ma il desiderio rende più intensa l'operazione. Dunque anche la tristezza.

3. Come certe operazioni sono proprie di chi gode, così altre sono proprie di chi è triste, piangere, p. es. Ma ogni cosa si accresce con ciò che le conviene. Ci sono dunque delle operazioni che non sono disturbate, ma favorite dalla tristezza.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "il piacere dà compimento all'operazione", e, inversamente, che "la tristezza le è di ostacolo".

RISPONDO: Come abbiamo spiegato, certe volte la tristezza non deprime e non assorbe talmente l'animo, da escludere ogni moto interno ed esterno; ché anzi alcuni moti talora sono prodotti dalla tristezza medesima. Perciò un'operazione può riferirsi alla tristezza in due maniere. Primo, come oggetto di essa. E in questo caso qualsiasi attività è ostacolata dalla tristezza: infatti ciò che facciamo con tristezza non lo facciamo mai così bene, come le cose compiute con gioia, o senza tristezza. E la ragione si è che la volontà è la causa dell'agire umano: perciò quando un'operazione riguarda cose che rattristano, è necessario che l'atto venga debilitato.

Secondo, l'operazione può riferirsi alla tristezza medesima, come a sua causa, o principio. E in questo caso l'operazione viene necessariamente potenziata dalla tristezza: più uno, p. es., si rattrista di una cosa, più si sforza di eliminare quel dolore o tristezza, purché rimanga la speranza di riuscire: altrimenti dalla tristezza non nascerebbe nessuna operazione.

Così è evidente la risposta alle varie difficoltà.

ARTICOLO 4

Se la tristezza sia più nociva al corpo delle altre passioni dell'anima

SEMBRA che la tristezza non sia la passione che più danneggia il corpo. Infatti:

1. La tristezza ha un'esistenza immateriale nell'anima. Ma cose che esistono solo in modo immateriale, non possono produrre trasmutazioni corporali: il che è evidente nel caso delle "intenzioni" dei colori esistenti nell'aria, dalle quali nessun corpo viene colorato. Dunque la tristezza non arreca nessun danno corporale.
2. Se la tristezza produce un danno fisico, è solo perché è accompagnata da un'alterazione fisica. Ma questa è implicita in tutte le passioni, come sopra abbiamo dimostrato. Dunque la tristezza non nuoce al corpo più delle altre passioni.
3. Il Filosofo insegna, che "l'ira e il desiderio alcuni li rendono pazzi": e questo sembra il danno più grave, essendo la ragione quanto di più eccellente c'è nell'uomo. Anche la disperazione sembra essere più nociva della tristezza: essendo la causa di essa. Dunque la tristezza non nuoce al corpo più delle altre passioni dell'anima.

IN CONTRARIO: Sta scritto nei Proverbi: "L'animo allegro fa buon sangue, e lo spirito triste secca le ossa". E ancora: "Come la tignola nel panno, e il tarlo nel legno, così nuoce la tristezza al cuore dell'uomo". E nell'Ecclesiastico: "Dalla tristezza vien presto la morte".

RISPONDO: Tra tutte le passioni dell'anima quella che più nuoce al corpo è la tristezza. E lo dimostra il fatto, che la tristezza si contrappone alla vita umana nel suo moto specifico; e non soltanto per un eccesso di misura o di quantità, come le altre passioni. Infatti la vita umana si riduce a un moto che parte dal cuore e si diffonde nelle altre membra: e codesto moto è proporzionato alla natura umana secondo una determinata misura. Perciò, se codesto moto viene accelerato oltre la misura dovuta, viene ad opporsi alla vita umana per un eccesso di misura; ma non per la sua natura specifica. Se invece si ostacola lo svolgimento di codesto moto, avremo un'opposizione alla vita nella sua specie.

Ora, si deve osservare che in tutte le passioni dell'anima l'alterazione fisiologica, che ne è la parte materiale, è conforme e proporzionata al moto dell'appetito, che ne è la parte formale; come in tutte le cose la materia è proporzionata alla forma. Perciò quelle passioni che implicano un moto dell'appetito volto al raggiungimento di un oggetto, come l'amore, il piacere, il desiderio, ecc., non si oppongono specificamente al moto vitale (del cuore) ma possono opporvisi per eccesso di misura. Perciò codesti moti per la loro specie favoriscono la natura del corpo, ma possono esserle nocivi solo per un eccesso. - Invece le passioni che implicano un moto dell'appetito con la fuga, o con una certa sospensione, si oppongono al moto vitale (del cuore), non solo per una discordanza di misura, ma per la stessa specie del moto, e quindi sono direttamente nocive: tali sono il timore e la disperazione, e soprattutto la tristezza, la quale deprime l'animo con l'imposizione di un male presente, che lascia un'impressione più forte di un male futuro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'anima per natura muove il corpo; e quindi il moto immateriale dell'anima è per natura causa delle trasmutazioni corporali. Non è quindi lo stesso il caso delle "intenzioni" immateriali, che per natura non sono ordinate a muovere altri corpi, non soggetti alla mozione dell'anima.
2. Le altre passioni hanno un'alterazione fisica specificamente conforme al moto vitale: quella invece della tristezza è contraria, come abbiamo spiegato.
3. Si richiede una causa meno forte per impedire l'uso della ragione, che per distruggere la vita: vediamo infatti che molte infermità, le quali tolgono l'uso della ragione, non arrivano a troncane la vita. Tuttavia il timore e l'ira apportano gravissimo danno corporale, perché l'assenza di ciò che si brama include con esse la tristezza. Del resto anche la tristezza talora toglie la ragione: come è evidente in quelli che per un dolore cadono nella malinconia, o nella

folia.

Pars Prima Secundae Quaestio 038

Questione 38

Questione 38

Rimedi della tristezza o dolore

Passiamo quindi a trattare dei rimedi del dolore o tristezza.

Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se il dolore, o tristezza, sia alleviato da qualsiasi piacere; 2. Se sia alleviato dal pianto; 3. Se sia alleviato dalla compassione degli amici; 4. Se lo sia dalla contemplazione della verità; 5. Se sia mitigato dal sonno e dal bagno.

ARTICOLO 1

Se il dolore, o tristezza, sia alleviato da qualsiasi piacere

SEMBRA che non tutti i piaceri possano alleviare qualsiasi dolore, o tristezza. Infatti:

1. Il piacere non allevia il dolore, se non perché è ad esso contrario: infatti, come dice Aristotele, "i rimedi si ottengono dai contrari". Ora, non tutti i piaceri sono contrari a qualsiasi dolore, come sopra abbiamo visto. Dunque non può alleviare qualsiasi dolore un piacere qualunque.
2. Non può alleviare il dolore ciò che lo causa. Ora, certi piaceri causano il dolore: poiché, come scrive Aristotele, "chi ha fatto del male si rattrista per aver goduto". Dunque non ogni piacere mitiga il dolore.
3. S. Agostino racconta di aver abbandonato la patria, nella quale aveva a lungo vissuto con l'amico defunto: "perché i suoi occhi lo avrebbero cercato meno, là dove non erano soliti vederlo". Da questo fatto si desume che le cose, in cui gli amici morti o assenti hanno comunicato con noi, diventano per noi penose, quando siamo addolorati della loro morte o della loro assenza. Ma essi hanno avuto in comune con noi specialmente i godimenti. Perciò i godimenti stessi diventano penosi quando siamo addolorati. Dunque non tutti i godimenti possono alleviare qualsiasi tristezza.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "il piacere scaccia la tristezza, e quella contraria, e qualsiasi altra, purché sia forte".

RISPONDO: Come abbiamo già detto, il piacere è il quietarsi dell'appetito nel bene voluto, mentre il dolore nasce da ciò che contraria l'appetito. Perciò tra i motivi dell'appetito il piacere sta alla tristezza, come nell'attività del corpo il riposo sta alla fatica, prodotta da qualche alterazione innaturale: del resto il dolore stesso implica un affaticamento o un'infermità della potenza appetitiva. Perciò come qualsiasi riposo del corpo è un rimedio contro qualsiasi fatica, proveniente da qualsiasi causa innaturale; così qualsiasi piacere porta un sollievo capace di mitigare qualsiasi tristezza, qualunque ne sia l'origine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene non tutti i piaceri siano contrari specificamente a qualsiasi tristezza, sono però contrari nel genere, come sopra abbiamo notato. Perciò, per il suo influsso sulle condizioni del soggetto, qualsiasi piacere può alleviare qualsiasi tristezza.
2. I piaceri dei malvagi non producono tristezza nel presente, ma nel futuro: cioè quando i malvagi si pentono del male in cui provarono godimento. Anche a questa tristezza si rimedia con i piaceri contrari.
3. Quando due cause spingono verso moti contrari, l'una è di ostacolo all'altra: ma finisce col prevalere la più forte e la più tenace. Ora, in colui che è addolorato per il ricordo di quanto era solito godere con l'amico morto o assente, si trovano due cause dai moti contrari. Infatti il pensiero della morte, o dell'assenza dell'amico inclina al dolore: il bene presente, invece, inclina al godimento. Perciò l'uno disturba l'altro. Ma poiché muove più fortemente la percezione sensibile del presente che la memoria del passato, e l'amore verso se stessi è più tenace dell'amore verso gli altri, finalmente il piacere scaccia il dolore. Perciò S. Agostino aggiunge poco dopo, che "il suo dolore cedeva davanti ai medesimi piaceri di una volta".

ARTICOLO 2

Se il dolore, o tristezza, sia alleviato dal pianto

SEMBRA che il pianto non possa alleviare la tristezza. Infatti:

1. Nessun effetto può sminuire la sua causa. Ora, il pianto, e i gemiti sono effetti del dolore. Dunque non diminuiscono il dolore.
2. Il pianto, o il gemito, è effetto della tristezza, come il riso è effetto della gioia. Ma il riso non diminuisce la gioia. Dunque il pianto non allevia la tristezza.
3. Nel pianto ci si presenta il male che addolora. Ma l'immagine di ciò che addolora aumenta la tristezza; come l'immagine di ciò che piace aumenta la gioia. Dunque il pianto non allevia la tristezza.

IN CONTRARIO: S. Agostino racconta, che quando era addolorato per la morte del suo amico, "trovava un po' di pace soltanto nei gemiti e nelle lacrime".

RISPONDO: Le lacrime e i gemiti per loro natura alleviano il dolore. E questo per due motivi. - Primo, perché ogni elemento nocivo covato interiormente dà maggiore afflizione, poiché si concentra di più su di esso l'attenzione dell'anima; invece quando si espande all'esterno, l'attenzione dell'anima in qualche modo si disgrega, e così il dolore interno diminuisce. Per questo, quando gli uomini colpiti dal dolore manifestano esternamente la loro tristezza col pianto, con i gemiti, e persino con le parole, la loro tristezza viene mitigata. - Secondo, perché l'operazione che conviene ad un uomo, secondo la disposizione in cui si trova, è sempre piacevole per lui. Ora, piangere e gemere sono operazioni convenienti per chi è triste, o addolorato. E quindi sono piacevoli per lui. Perciò, siccome ogni piacere mitiga in qualche modo la tristezza, o dolore, secondo le spiegazioni date, ne segue che il dolore viene alleviato dal pianto e dai gemiti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il rapporto tra ciò che addolora e chi viene rattristato è contrario persino al rapporto esistente tra causa ed effetto: poiché ogni effetto è conveniente alla propria causa, e quindi è piacevole per essa; invece ciò che addolora è contrario a chi viene rattristato. Perciò l'effetto del dolore deve avere con colui che è addolorato un rapporto contrario a quello che ha verso di lui la causa del dolore. E quindi il dolore viene alleviato dagli effetti del dolore in forza alla suddetta contrarietà.
2. Il rapporto tra causa ed effetto è simile al rapporto tra ciò che fa godere e chi ne gode: poiché in entrambi i casi si trova una convenienza. Ora, cose che si somigliano, si potenziano a vicenda. Ecco perché la gioia viene accresciuta dal riso e dagli altri effetti di essa: a meno che non si ecceda.
3. Il pensiero di una cosa che addolora, di per sé è fatto per accrescere il dolore: ma dal momento che uno pensa di fare quello, che a lui si addice in quel suo stato, nasce un certo godimento. Per lo stesso motivo, fa osservare Cicerone, se a uno scappa da ridere in una circostanza in cui gli sembra di dover piangere, di questo si addolora, come se avesse fatto una cosa sconveniente.

ARTICOLO 3

Se il dolore e la tristezza siano alleviati dalla compassione degli amici

SEMBRA che il dolore compassionevole di un amico non possa alleviare la tristezza. Infatti:

1. Cause contrarie hanno effetti contrari. Ora, come osserva S. Agostino: "Quando si è molti a godere, anche nei singoli la gioia è maggiore, poiché ci si scalda e ci s'infiama reciprocamente". Dunque, per lo stesso motivo, quando molti insieme si rattristano, il dolore è più grande.
2. L'amicizia esige, come dice S. Agostino, che si renda amore per amore. Ora, l'amico che compiangere si rattrista per il dolore dell'amico addolorato. Perciò il dolore stesso dell'amico che compiangere, provoca un altro dolore nell'amico già addolorato del proprio malanno. Raddoppiandosi quindi il dolore, dovrà aumentare la tristezza.
3. Ogni male dell'amico rattrista come male proprio: infatti l'amico è un alter ego. Ma il dolore è un male. Dunque il dolore dell'amico che compiangere, aumenta la tristezza dell'amico compianto.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che l'amico, il quale compiangere nella tristezza, consola.

RISPONDO: L'amico che compiangere nella tristezza, di suo consola. Il Filosofo lo prova con due ragioni. La prima accenna al fatto che la tristezza si presenta come un peso, dal quale uno cerca di essere alleggerito, essendo effetto proprio della tristezza deprimere. Perciò quando uno vede altri rattristati dal proprio dolore, ha l'idea che gli altri portino il suo peso con lui, nel tentativo di alleggerirlo; e quindi sente più leggero il peso della tristezza: pressappoco come avviene nel portare dei pesi materiali. - La seconda ragione, che è anche la migliore, accenna al fatto che dalle condoglianze dell'amico

uno si accorge di essere amato; e questo è piacevole, come sopra abbiamo detto. Perciò, siccome ogni piacere allevia il dolore, secondo le considerazioni precedenti, ne segue che il compianto degli amici viene a mitigare la tristezza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In tutti e due i casi si ha la manifestazione dell'amicizia, cioè nel godere con chi gode, e nel piangere con chi è addolorato. Perciò l'uno e l'altro fatto, a motivo della causa indicata, diventa piacevole.
2. Il dolore dell'amico di suo potrebbe rattristare. Ma il pensiero di ciò che lo causa, cioè dell'amore, ne fa prevalere l'aspetto piacevole.
3. In tal modo è risolta anche la terza difficoltà.

ARTICOLO 4

Se il dolore e la tristezza siano alleviati dalla contemplazione della verità

SEMBRA che la contemplazione della verità non mitighi il dolore. Infatti:

1. Sta scritto: "Chi aumenta la scienza aumenta il dolore". Ora, la scienza appartiene alla contemplazione della verità. Dunque la contemplazione della verità non allevia il dolore.
2. La contemplazione della verità appartiene all'intelletto speculativo. Ora, come dice Aristotele, "l'intelletto speculativo non muove". D'altra parte, essendo la gioia e il dolore moti dell'animo, sembra che la contemplazione della verità non contribuisca affatto a mitigare il dolore.
3. Il rimedio va applicato dove si trova il malanno. Ora, la contemplazione della verità è nell'intelletto. Dunque non può alleviare il dolore fisico, che risiede nel senso.

IN CONTRARIO: S. Agostino racconta: "Mi sembrava che se alle nostre menti si fosse mostrato quello splendore della verità, o non avrei sentito quel dolore, o l'avrei sopportato come un'inezia".

RISPONDO: Come abbiamo detto sopra, nella contemplazione della verità abbiamo il massimo godimento. Ora, ogni godimento allevia il dolore secondo le dimostrazioni date. Dunque la contemplazione della verità allevia la tristezza, o dolore, nella misura in cui uno ama la sapienza. Perciò per la contemplazione di Dio e della futura beatitudine, gli uomini godono nelle tribolazioni, secondo l'esortazione di S. Giacomo: "Voi, fratelli miei, dovete stimare vero gaudium le diverse prove alle quali vi troverete esposti". Anzi codesto gaudium si trova persino, ed è cosa assai più grande, tra i tormenti del corpo: come fu per "il martire S. Tiburzio, il quale nel camminare a piedi nudi sui carboni ardenti diceva: Mi sembra di passeggiare sulle rose, nel nome di Gesù Cristo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che "chi aumenta la scienza aumenta il dolore", o per la difficoltà e le deficienze nello scoprire la verità; oppure perché mediante la scienza uno viene a conoscere molte cose contrarie al suo volere. Quindi la scienza può causare dolore a motivo delle cose conosciute; ma causa il godimento per la contemplazione della verità.
2. L'intelletto speculativo non muove l'animo in forza dell'oggetto contemplato (che è astratto); lo muove però in forza della contemplazione stessa, che è un bene dell'uomo, e per natura piacevole.
3. Tra le facoltà dell'anima c'è una ridondanza di quelle superiori nelle inferiori. E in questo modo il godimento della contemplazione, che risiede nella parte superiore, ridonda a sollievo del dolore che risiede nel senso.

ARTICOLO 5

Se il dolore, o tristezza, sia alleviato dal sonno o dal bagno

SEMBRA che il sonno e il bagno non mitighino la tristezza. Infatti:

1. La tristezza risiede nell'anima. Ora, il sonno e il bagno riguardano il corpo. Dunque non possono far niente per mitigare la tristezza.

2. Il medesimo effetto non può essere prodotto da cause contrarie. Ma i rimedi suddetti, essendo corporali, sono contrari alla contemplazione della verità, la quale, come si è visto, è un rimedio alla tristezza. Quindi i rimedi indicati non possono mitigare la tristezza.
3. La tristezza e il dolore consistono, nella loro parte materiale, in un'alterazione del cuore. Ma i rimedi indicati sembrano appartenere più ai sensi esterni e alle membra del corpo, che all'interna disposizione del cuore. Dunque la tristezza non viene alleviata da essi.

IN CONTRARIO: Racconta S. Agostino: "Avevo sentito dire che il termine bagno sarebbe derivato dal fatto, che libera lo spirito dalle inquietudini". E aggiunge poco dopo: "Poi dormii, e quando mi svegliai mi trovai un poco sollevato dal mio dolore". E finalmente, citando le parole di un inno di S. Ambrogio, afferma, che "le membra disciolte il sonno - restituisce al travaglio usato - e l'anime stanche solleva - e l'ansia tristezza dissolve".

RISPONDO: Come sopra abbiamo visto, la tristezza si contrappone specificamente al moto vitale del corpo. Perciò tutto ciò che riporta la natura corporea allo stato normale della mozione vitale (del cuore), è contrario alla tristezza, e ne è un rimedio. - Dal fatto, anzi, che con codesti rimedi la natura viene ricondotta al suo stato normale, nasce da essi un piacere: del resto è questa la funzione stessa del piacere, come abbiamo già detto. Perciò, siccome ogni piacere allevia la tristezza, anche i rimedi suddetti producono codesto effetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La stessa buona disposizione del corpo, in quanto percepita, causa piacere; e quindi allevia la tristezza.
2. Come abbiamo già detto, un godimento è di ostacolo all'altro: e tuttavia ogni godimento allevia la tristezza. Perciò niente impedisce che la tristezza sia mitigata da cause contrastanti tra loro.
3. Ogni buona disposizione del corpo si ripercuote in qualche modo sul cuore, essendo esso principio e fine di tutti i moti del corpo come insegna Aristotele.

Pars Prima Secundae Quaestio 039

Questione 39

Questione 39

Bontà e malizia della tristezza o dolore

Passiamo finalmente a considerare la bontà e la malizia del dolore o tristezza.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se ogni dolore, o tristezza sia un male; 2. Se possa essere un bene onesto; 3. Se possa essere un bene utile; 4. Se il dolore (del corpo) sia il supremo male.

ARTICOLO 1

Se ogni tristezza, o dolore, sia cattiva

SEMBRA che ogni tristezza sia cattiva. Infatti:

1. S. Gregorio di Nissa (ossia Nemesio) scrive: "Ogni tristezza è un male, per sua natura". Ora, ciò che è male per sua natura è un male sempre e dovunque. Perciò ogni tristezza è cattiva.
2. Quello che tutti, compresi i virtuosi, fuggono, è un male. Ora, tutti, compresi i virtuosi, fuggono la tristezza: poiché, come dice Aristotele, "sebbene l'uomo prudente non cerchi di godere, tuttavia cerca di non essere contristato". Dunque la tristezza è un male.
3. Come il male fisico è oggetto e causa del dolore fisico, così il male spirituale è oggetto e causa della tristezza spirituale. Ora, ogni dolore fisico è un male del corpo. Dunque ogni tristezza spirituale è un male dell'anima.

IN CONTRARIO: Rattristarsi del male si contrappone al compiacersi del male. Ora, la compiacenza del male è cattiva: infatti alcuni vengono biasimati dalla Scrittura, perché "godono del malfare". Dunque la tristezza del male è buona.

RISPONDO: Una cosa può considerarsi buona o cattiva in due maniere. Primo, assolutamente parlando e per se stessa. E in questo senso ogni tristezza è un male: infatti l'angoscia dell'appetito umano per la presenza del male si presenta come qualche cosa di cattivo; poiché viene così ostacolata la quiete dell'appetito nel bene.

Secondo, una cosa può considerarsi buona o cattiva (ipoteticamente), in forza della presupposizione di un'altra: così si considera cosa buona la vergogna, presupposto il compimento di un atto vergognoso, come nota Aristotele. Perciò, supposto un fatto rattristare e doloroso, è cosa buona che uno si rattristi e si addolori del male presente. Se infatti non si rattristasse e non si dolesse, mostrerebbe, o di non sentire, o di non stimare quel fatto come ripugnante: e l'una e l'altra cosa è certamente cattiva. Perciò è un bene, supposta la presenza del male, che si produca la tristezza, o il dolore. È quanto dice S. Agostino, il quale scrive: "È ancora un bene che uno si dolga del bene perduto: infatti se nella natura non fosse rimasto qualche cosa di buono, nella pena non ci sarebbe dolore per nessun bene perduto". - Ma poiché in morale gli enunciati hanno per oggetto i singolari cui appartengono le operazioni, le cose che sono ipoteticamente (e concretamente) buone, sono da considerarsi buone: così un atto ipoteticamente volontario viene giudicato volontario, come dice Aristotele, e come sopra abbiamo dimostrato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Gregorio Nisseno (ossia Nemesio) parla della tristezza o dolore, dal punto di vista (dell'oggetto, o) del male che affligge: non dal punto di vista del soggetto che lo sente e ne prova ripulsa. - Da quel lato tutti fuggono i dolori in quanto fuggono il male: non fuggono però la percezione e la ripulsa del male. - Lo stesso si dica per il dolore fisico: infatti la sensazione e la ripulsa del male fisico dimostra la bontà della natura.
2. 3. Sono così risolte anche la seconda e la terza difficoltà.

ARTICOLO 2

Se la tristezza possa essere un bene onesto

SEMBRA che la tristezza non possa essere un bene onesto. Infatti:

1. Ciò che conduce all'inferno si contrappone al bene onesto. Ora, stando a S. Agostino, "sembra che Giacobbe temesse di finire non nella pace dei beati, ma nell'inferno dei peccatori, se si fosse lasciato turbare da una tristezza troppo grave". Dunque la tristezza non può presentarsi come un bene onesto.
2. Il bene onesto implica la lode e il merito. Ma la tristezza diminuisce la lode e il merito; infatti l'Apostolo scrive: "Ciascuno secondo che destinò nel suo cuore, non con tristezza, né per forza". Perciò la tristezza non è un bene onesto.
3. S. Agostino scrive, che "la tristezza ha per oggetto le cose che accadono contro il nostro volere". Ora, non volere le cose che attualmente avvengono, significa avere una volontà contraria alle disposizioni di Dio, dalla cui provvidenza dipendono tutti i fatti che avvengono. E poiché la conformità della volontà umana con quella divina è richiesta per la rettitudine del nostro volere, come sopra abbiamo detto: sembra che la tristezza si opponga alla rettitudine della volontà. E quindi non può essere un bene onesto.

IN CONTRARIO: Tutto ciò che merita il premio della vita eterna è un bene onesto. Ma tale è la tristezza, poiché sta scritto: "Beati coloro che piangono, perché saranno consolati". Dunque la tristezza è un bene onesto.

RISPONDO: L'aspetto che la rende buona permette alla tristezza di essere un bene onesto. Infatti la tristezza è una cosa buona come percezione e ripulsa del male. Ora, queste due cose nel dolore fisico dimostrano la bontà della natura, dalla quale nasce la percezione del senso, e la ripulsa naturale per ciò che nuoce e provoca il dolore. Ma nella tristezza interiore la conoscenza del male spesso dipende dal retto giudizio della ragione; e l'avversione al male dipende dalla volontà ben disposta che lo detesta. Ora, ogni bene onesto deriva appunto da codeste due cose, cioè dalla rettitudine e della ragione e della volontà. Perciò è evidente che la tristezza può essere un bene onesto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutte le passioni devono essere regolate secondo la regola della ragione, radice del bene onesto. Codesta regola è invece trasgredita dalla tristezza esagerata di cui parla S. Agostino. Perciò tale tristezza si allontana dalla nozione di bene onesto.
2. Come la tristezza per il male proviene da una volontà e da una ragione retta, che detestano il male; così la tristezza per il bene proviene da una ragione e da una volontà perversa, che detestano il bene. Perciò questa seconda viene a infirmare il merito e la lode del bene onesto: come quando uno fa l'elemosina con tristezza.
3. Certe cose, che avvengono attualmente, non avvengono perché Dio le vuole, ma perché le permette: i peccati, per esempio. Perciò la volontà, che si ribella al peccato proprio o altrui, non è in disaccordo con la volontà di Dio. - Invece i castighi capitano nella realtà proprio perché Dio li vuole. Tuttavia per la rettitudine della volontà non si richiede che l'uomo li ami per se stessi, ma solo che non si ribelli all'ordine della divina giustizia, come sopra abbiamo spiegato.

ARTICOLO 3

Se la tristezza possa essere un bene utile

SEMBRA che la tristezza non possa essere un bene utile. Infatti:

1. Sta scritto: "Molti invero ha ucciso la tristezza, e non c'è utilità in essa".
2. Ciò che è utile per un fine è oggetto di elezione. Ma la tristezza non è degna di elezione; anzi, come scrive Aristotele, "è meglio scegliere una cosa senza tristezza, che con tristezza". Dunque la tristezza non è un bene utile.
3. "Ogni cosa è per la sua operazione", insegna Aristotele. Ma egli scrive pure, che "la tristezza disturba l'operazione". Dunque la tristezza non ha l'aspetto di bene utile.

IN CONTRARIO: Il sapiente cerca solo le cose utili. Ora, sta scritto, che "il cuore dei savi è dove sta la tristezza, e il cuore degli stolti dove l'allegria". Dunque la tristezza è utile.

RISPONDO: Dalla presenza del male insorgono due moti appetitivi. Il primo è il moto di contrarietà al male presente. E da questo lato la tristezza non offre nessuna utilità: poiché ciò che è presente non può non esser presente.

Il secondo moto nasce dall'appetito come fuga o come reazione al male che addolora. E in questo la tristezza offre un'utilità, se ha per oggetto una cosa da fuggire. Ora, una cosa è degna di fuga per due motivi. - Primo, per se stessa, cioè per esser contraria al bene; il peccato, per esempio. Perciò il dolore dei peccati serve all'uomo per fuggire il peccato; così infatti si esprime l'Apostolo: "Ne godo, non per la vostra tristezza, ma perché vi siete rattristati per convertirvi". - Secondo, una cosa è degna di fuga non perché cattiva in se stessa, ma perché occasione di male; per il fatto che l'uomo vi si lega con l'amore, oppure perché ne prende occasione per cadere nel male; e ne abbiamo l'esempio nel caso dei beni temporali. Per questo i dolori e le tristezze aventi per oggetto i beni temporali possono essere utili; come si legge nell'Ecclesiaste: "È meglio andare alla casa del lutto, che alla casa del festino: perché colà è rammentata la fine di ogni uomo".

Quindi la tristezza di fronte a ogni cosa da fuggire è utile, poiché viene così duplicata la causa che spinge alla fuga. Infatti il male stesso è degno di fuga, e d'altra parte tutti fuggono la stessa tristezza: allo stesso modo tutti desiderano il bene e il godimento di esso. Perciò, come il godimento del bene fa sì che il bene sia cercato con maggior avidità, così il dolore, o tristezza del male fa sì che il male sia fuggito con più impegno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quel testo si riferisce alla tristezza esagerata, che sommerge l'animo. Infatti codesta tristezza, come abbiamo visto, immobilizza l'animo, e impedisce la fuga del male.
2. Come tutte le cose degne di elezione diventano meno eleggibili per la tristezza, così tutte quelle che sono da fuggire diventano per la tristezza più degne di fuga. E in questo sta l'utilità della tristezza.
3. Se la tristezza è motivata dall'operazione, ne costituisce un ostacolo; se invece è motivata dalla cessazione di essa fa operare con più impegno.

ARTICOLO 4

Se il dolore (del corpo) sia il supremo male

SEMBRA che il dolore, o tristezza, sia il supremo male. Infatti:

1. Aristotele afferma che "la cosa migliore ha come suo contrario la cosa peggiore". Ora, c'è un godimento che costituisce la cosa migliore, e cioè la beatitudine. Dunque c'è un dolore che costituisce il male supremo.
2. La beatitudine è il bene supremo dell'uomo, perché ne è l'ultimo fine. Ora, la felicità consiste nel fatto che un uomo "ha quel che vuole, e non vuole niente di male", come sopra abbiamo detto. Dunque il bene supremo di un uomo è il compimento del suo volere. Ma la tristezza ha per oggetto quanto capita contro la propria volontà, come S. Agostino dimostra. Quindi la tristezza è per l'uomo il male supremo.
3. Nei Soliloqui S. Agostino porta questo argomento: "Noi siamo composti da due parti, cioè di anima e di corpo, la peggiore delle quali è il corpo. Quindi il sommo bene è quello che c'è di meglio nella parte migliore: e il male supremo è quello che c'è di peggio nella parte peggiore. Ora, quello che c'è di meglio nell'animo è la sapienza: quello che c'è di peggio nel corpo è il dolore. Dunque per l'uomo il bene supremo è la sapienza: male supremo il dolore".

IN CONTRARIO: La colpa, come abbiamo visto nella Prima Parte, è un male più grande della pena. Ora, la tristezza, o dolore fa parte della pena dovuta al peccato, come la fruizione delle cose transitorie costituisce il male colpa. Infatti S. Agostino insegna: "Che cosa è il dolore attribuito all'anima, se non la privazione delle cose transitorie di cui fruiva, o delle quali sperava fruire? Il male è tutto qui, abbiamo cioè il peccato e la pena del peccato". Dunque la tristezza, o dolore non è il male supremo dell'uomo.

RISPONDO: È impossibile che una tristezza, o un dolore sia il supremo male dell'uomo. Ogni tristezza o dolore ha per oggetto, o il vero male, o un male apparente, che veramente è un bene. Ora, rattristarsi di un vero male non può essere il male supremo: infatti esiste qualche cosa di peggio, e cioè il non stimar come male quello che lo è realmente, oppure il non respingerlo. D'altra parte rattristarsi di un male apparente, che è un vero bene, non può essere il male supremo, poiché sarebbe peggio allontanarsi totalmente dal vero bene. Dunque è impossibile che una tristezza, o un dolore sia il supremo male dell'uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il piacere e la tristezza hanno in comune due cose buone: un giudizio vero sul bene e sul male, e la giusta disposizione della volontà attratta verso il bene e recalcitrante al male. Dal che si dimostra che nel dolore, o tristezza c'è qualche cosa di buono, con la cui perdita può diventare peggiore. Invece non sempre si trova nel godimento un male, con la cui perdita possa diventare migliore. Per questo può esserci un godimento che è il bene supremo dell'uomo, come abbiamo spiegato: invece la tristezza non può essere per l'uomo il male supremo.
2. Il fatto stesso che la volontà si ribelli al male è già un bene. E proprio per questo la tristezza, o dolore non può essere il male supremo: poiché vi si trova

mescolato del bene.

3. Come dice S. Agostino, una cosa si chiama male "perché nuoce". Ora il male che danneggia una cosa migliore, è peggiore di quello che ne danneggia una peggiore. Perciò è peggiore il male dell'anima di quello del corpo. E quindi l'argomento che S. Agostino riporta, non come proprio ma altrui, non ha valore.

Pars Prima Secundae Quaestio 040

Questione 40

Questione 40

Speranza e disperazione

Ed eccoci a studiare le passioni dell'irascibile: primo, speranza e disperazione; secondo, timore e audacia; terzo, ira.

Sul primo argomento tratteremo otto problemi : 1. Se la speranza si identifichi col desiderio, o cupidigia; 2. Se la speranza risieda in una facoltà conoscitiva o appetitiva; 3. Se la speranza si trovi anche negli animali bruti; 4. Se la disperazione sia il contrario della speranza; 5. Se l'esperienza sia causa della speranza; 6. Se la speranza abbondi nei giovani e negli ubriachi; 7. Rapporti tra speranza e amore; 8. Se la speranza aiuti nell'operare.

ARTICOLO 1

Se la speranza s'identifichi col desiderio, o cupidigia

SEMBRA che la speranza s'identifichi col desiderio, o cupidigia. Infatti:

1. La speranza è una delle quattro passioni principali. Ora, S. Agostino nell'enumerare le quattro passioni principali mette la cupidigia al posto della speranza. Dunque la speranza s'identifica con la cupidigia, o desiderio.
2. Le passioni differiscono secondo i loro oggetti. Ma l'oggetto della speranza, cioè il bene futuro, s'identifica con l'oggetto del desiderio, o concupiscenza. Dunque la speranza s'identifica con la cupidigia o desiderio.
3. A chi rispondesse che la speranza aggiunge al desiderio la possibilità di raggiungere il bene futuro, si potrebbe replicare: Ciò che è accidentale per l'oggetto, non basta a distinguere specificamente le passioni. Ora, la raggiungibilità è accidentale per il bene futuro, oggetto della cupidigia o del desiderio. Dunque la speranza non è una passione specificamente distinta dal desiderio, o cupidigia.

IN CONTRARIO: Passioni che appartengono a potenze diverse sono specificamente diverse. Ora, la speranza è nell'irascibile; mentre il desiderio, o cupidigia è nel concupiscibile. Dunque la speranza è specificamente diversa dal desiderio, o cupidigia.

RISPONDO: La specie di una passione viene determinata in base all'oggetto. Ora, per l'oggetto della speranza si richiedono quattro condizioni. Primo, che sia un bene: poiché, propriamente parlando, non si può sperare che il male. E in questo la speranza differisce dal timore, che ha per oggetto il male. - Secondo, che sia futuro: poiché la speranza non riguarda ciò che attualmente si possiede. E in questo la speranza differisce dal godimento, che ha per oggetto il bene presente. - Terzo, si richiede che sia qualche cosa di arduo, raggiungibile con difficoltà: infatti uno non può dire di sperare cose da poco, che subito può ridurre in suo potere. E in questo la speranza si distingue dal desiderio o cupidigia, che riguarda il bene futuro in genere; e quindi appartiene al concupiscibile, mentre la speranza va attribuita all'irascibile. - Quarto, si richiede che codesta cosa ardua sia raggiungibile: infatti uno non può sperare quello che in nessun modo può raggiungere. E in questo la speranza si distingue dalla disperazione.

Da ciò è evidente che la speranza è distinta dal desiderio, come le passioni dell'irascibile sono distinte da quelle del concupiscibile. Per questo motivo la speranza presuppone il desiderio: come tutte le passioni dell'irascibile presuppongono quelle del concupiscibile, secondo le spiegazioni già date.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino mette la cupidigia al posto della speranza, perché entrambe riguardano un bene futuro: e poiché il bene che non è arduo quasi non si considera affatto, sembra che la cupidigia non abbia da tendere che verso il bene arduo, verso il quale tende pure la speranza.
2. L'oggetto della speranza non è semplicemente il bene futuro; ma il bene futuro arduo e difficile a raggiungersi, come abbiamo già spiegato.
3. L'oggetto della speranza aggiunge all'oggetto del desiderio non soltanto la possibilità (o raggiungibilità), ma anche l'arduità: e questa fa sì che la speranza appartenga a un'altra facoltà, cioè all'irascibile, che ha per oggetto l'arduo, come abbiamo visto nella Prima Parte. - Del resto la distinzione tra possibile e impossibile non è del tutto accidentale per l'oggetto delle facoltà appetitive. Poiché l'appetito è un principio di moto: e ogni moto ha come termine una cosa possibile; infatti nessuno si muove verso ciò che ritiene impossibile raggiungere. E in base a questo la speranza differisce dalla

disperazione, cioè in base alla distinzione tra possibile e impossibile.

ARTICOLO 2

Se la speranza risiede nelle facoltà conoscitive, o in quelle dell'appetito

SEMBRA che la speranza appartenga a una facoltà conoscitiva. Infatti:

1. La speranza è un'aspettativa, stando alle parole dell'Apostolo: "Ma se speriamo quello che non vediamo, allora aspettiamo con pazienza". Ora, l'aspettativa appartiene alla conoscenza, che ha l'ufficio di *expectare* (guardare). Dunque la speranza risiede nella parte conoscitiva.
2. La speranza sembra identificarsi con la fiducia: infatti di coloro che sperano diciamo che confidano, usando così promiscuamente *confidare* e *sperare*. Ma la fiducia, come la fede, appartiene alla facoltà conoscitiva. Dunque anche la speranza.
3. La certezza è una proprietà delle facoltà conoscitive. Ma la certezza viene attribuita alla speranza. Dunque la speranza appartiene alle facoltà conoscitive.

IN CONTRARIO: La speranza, come abbiamo detto, ha per oggetto il bene. Ora, il bene come tale non è oggetto delle facoltà conoscitive, ma di quelle appetitive. Dunque la speranza appartiene a queste ultime.

RISPONDO: La speranza implica una tendenza dell'appetito verso il bene, perciò appartiene manifestamente a una facoltà appetitiva: infatti il moto verso le cose è proprio dell'appetito. Invece l'atto delle facoltà conoscitive non si compie quale moto del conoscente verso le cose, ma piuttosto come presenza delle cose nel conoscente. Siccome però le facoltà conoscitive muovono quelle appetitive, presentando loro l'oggetto, secondo le diverse caratteristiche dell'oggetto conosciuto seguono moti diversi nella parte appetitiva. Difatti il moto dell'appetito, che accompagna la percezione del bene, è diverso da quello che accompagna la percezione del male: così pure diverso è il moto dell'appetito in seguito alle varie percezioni del bene presente o futuro, ordinario o arduo, possibile o impossibile. Ecco quindi che la speranza è un moto della facoltà appetitiva, derivante dalla percezione di un bene futuro, arduo e raggiungibile, è cioè la tendenza dell'appetito verso codesto oggetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Essendo oggetto della speranza il bene possibile (o raggiungibile), in due maniere può sorgere il moto della speranza, come in due maniere una cosa può essere raggiungibile: per virtù propria, o in forza di altri. Ora, quando uno spera di raggiungere una cosa con la propria virtù, non si parla di aspettativa bensì di sola speranza. Ma si dice propriamente che si aspetta quello che uno spera dall'aiuto altrui: cosicché *expectare* equivale a *ex alio spectare*; poiché la facoltà conoscitiva che precede non soltanto guarda al bene che intende raggiungere, ma anche a colui, sulla cui virtù fa affidamento, secondo l'espressione dell'Ecclesiastico: "Guardavo verso un soccorso umano". Concludendo, il moto della speranza si chiama talora aspettativa, per il riguardare della facoltà conoscitiva che lo precede.
2. L'uomo crede che potrà conseguire ciò che desidera e pensa di raggiungere: e per tale fede, che lo precede nella facoltà conoscitiva, il moto seguente dell'appetito è chiamato fiducia. Infatti il moto appetitivo viene denominato dalla conoscenza precedente, perché si usa denominare gli effetti dalle loro cause, quando queste sono meglio conosciute: ed è chiaro che la facoltà conoscitiva conosce meglio il proprio atto che quello delle facoltà appetitive.
3. La certezza non solo è attribuita ai moti dell'appetito sensitivo, ma anche all'appetito naturale: infatti si dice che una pietra con certezza tende al basso. E questo per l'infalibilità annessa alla certezza della conoscenza, la quale precede il moto dell'appetito sensitivo, o di quello naturale.

ARTICOLO 3

Se la speranza si trovi anche negli animali bruti

SEMBRA che negli animali bruti non ci sia la speranza. Infatti:

1. La speranza, come dice il Damasceno, ha per oggetto il bene futuro. Ora, gli animali, avendo la sola conoscenza sensitiva che esclude le cose future, non possono conoscere il futuro. Dunque la speranza non si trova negli animali.
2. Oggetto della speranza è il bene possibile a raggiungersi. Ora, possibile e impossibile sono differenze del vero e del falso, i quali non possono trovarsi che nell'intelligenza, come insegna Aristotele. Dunque, la speranza non può essere negli animali, che sono privi dell'intelligenza.
3. S. Agostino scrive che gli animali "sono mossi da ciò che vedono". Ma la speranza ha per oggetto ciò che non si vede; dice infatti S. Paolo: "perché chi

già vede una cosa, che spera più?". Quindi la speranza non si trova negli animali bruti.

IN CONTRARIO: La speranza è una passione dell'irascibile. Ma negli animali bruti c'è l'irascibile. Dunque anche la speranza.

RISPONDO: Le interne passioni degli animali si possono rilevare dal loro esterno comportamento. Da questo appare evidente che negli animali bruti c'è la speranza. Infatti se il cane vede una lepre, o l'avvoltoio un uccello, troppo distante, non si muove verso la preda, quasi disperando di poterlo raggiungere; si muove invece se è vicina, quasi nella speranza di raggiungerla. Infatti, come abbiamo detto sopra, l'appetito sensitivo dei bruti, e persino l'appetito naturale degli esseri privi di senso, seguono la conoscenza di un intelletto, come fa l'appetito della natura intellettuale, cioè come la volontà. Ma la differenza sta in questo che la volontà si muove in seguito alla conoscenza di un intelletto proprio; mentre il moto dell'appetito naturale segue la conoscenza dell'intelletto separato, che ha creato la natura; questa è pure la condizione dell'appetito sensitivo degli animali portati anch'essi da un istinto naturale. Ecco perché nell'operare degli animali e degli altri esseri corporei si notano dei procedimenti analoghi a quelli della tecnica umana. Ed è in questo senso che negli animali si trovano la speranza e la disperazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene gli animali non conoscano il futuro, tuttavia, in forza dell'istinto naturale, si muovono verso di esso, come se lo prevedessero. Poiché codesto istinto è stato posto in essi dall'intelletto di Dio, che prevede il futuro.
2. Il possibile, che è oggetto della speranza, non è il possibile che suddivide il vero, e che qualifica il rapporto tra oggetto e predicato. Invece l'oggetto della speranza è il possibile che è tale rispetto a una data potenza. Di questa distinzione parla pure Aristotele nel libro 5 della Metafisica.
3. Sebbene non si possa vedere il futuro, tuttavia ciò che l'animale vede al presente può sollecitare l'appetito a perseguire o a fuggire una cosa futura.

ARTICOLO 4

Se la disperazione sia il contrario della speranza

SEMBRA che la disperazione non sia contraria alla speranza Infatti:

1. Scrive Aristotele che "per ciascuna cosa c'è un solo contrario". Ma il timore è il contrario della speranza. Perciò quest'ultima non ha come contrario la disperazione.
2. I contrari riguardano una stessa cosa. Ora, la speranza e la disperazione non riguardano la stessa cosa: infatti la speranza riguarda il bene, la disperazione, invece, nasce dagli ostacoli che impediscono di raggiungere il bene. Dunque la disperazione non è il contrario della speranza.
3. Il contrario di un moto è un altro moto: la quiete invece si oppone al moto come privazione. Ora, la disperazione implica più immobilità che movimento. Dunque non è il contrario della speranza, la quale implica una vera tendenza verso il bene sperato.

IN CONTRARIO: La disperazione per lo stesso suo nome è il contrario della speranza.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, tra i moti si riscontrano due tipi di contrarietà. Il primo fondato sulla propensione verso termini contrari: ed è questa la sola contrarietà che si riscontra tra le passioni del concupiscibile, quali, p. es., l'amore, e l'odio. Il secondo fondato sulla propensione e sulla ripulsa rispetto al medesimo termine: tale è la contrarietà che si riscontra nelle passioni dell'irascibile. Ora, l'oggetto della speranza, che è il bene arduo, si presenta attraente in quanto viene considerato raggiungibile: e per questo lato la speranza, che implica una certa propensione, tende verso di esso. Ma in quanto viene considerato irraggiungibile si presenta come ripulsivo: poiché, a dire d'Aristotele, "quando si arriva a qualche cosa di impossibile, gli uomini si ritirano". E da questo lato vede l'oggetto la disperazione. Perciò questa implica un moto di ripulsa. E quindi, quale contrario, sta alla speranza come la ripulsa sta alla propensione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il timore è il contrario della speranza in base alla contrarietà dei loro oggetti, cioè del bene e del male: tale contrarietà si riscontra nelle passioni dell'irascibile, per derivazione dalle passioni del concupiscibile. Invece la disperazione è contraria alla speranza solo in base alla contrarietà esistente tra propensione e ripulsa.
2. La disperazione non riguarda il male in quanto tale: però talora lo riguarda accidentalmente, in quanto esso rende impossibile il conseguimento di una cosa. Ma la disperazione può dipendere dalla sola irraggiungibilità del bene.

3. La disperazione non è semplice privazione di speranza; ma implica un recedere dalla cosa desiderata, per la creduta impossibilità di raggiungerla. Difatti la disperazione, come la speranza, presuppone il desiderio: poiché noi non abbiamo né speranza né disperazione per le cose che non desideriamo. Perciò sia l'una che l'altra riguardano il bene, che è oggetto di desiderio.

ARTICOLO 5

Se l'esperienza possa causare la speranza

SEMBRA che l'esperienza non possa causare la speranza. Infatti:

1. L'esperienza appartiene alle facoltà conoscitive: poiché, come Aristotele insegna, "la virtù intellettuale ha bisogno di esperimento e di tempo". Ma la speranza, come abbiamo visto, risiede non in una facoltà conoscitiva, bensì appetitiva. Dunque l'esperienza non è causa della speranza.

2. Il Filosofo scrive, che "i vecchi hanno una speranza stentata a motivo dell'esperienza": dal che si dimostra, che l'esperienza produce un difetto di speranza. Ora, uno stesso principio non può essere causa di cose contrarie. Dunque l'esperienza non è causa di speranza.

3. Il Filosofo insegna, che "pronunziarsi su tutto senza eccezioni, talora è segno di stoltezza". Ma è proprio di una grande speranza tentare ogni cosa: mentre la stoltezza nasce dall'inesperienza. Perciò è più causa di speranza l'inesperienza che l'esperienza.

IN CONTRARIO: Nota il Filosofo, che "alcuni hanno buona speranza, per aver vinto spesso, e molti avversari": e questo appartiene all'esperienza. Dunque l'esperienza è causa della speranza.

RISPONDO: Abbiamo già detto che oggetto della speranza è il bene futuro, arduo e raggiungibile. Perciò una cosa può causare la speranza, o perché rende possibile all'uomo una meta da raggiungere; oppure perché gliela fa credere raggiungibile. Causa la speranza nel primo modo quanto accresce il potere umano, vale a dire le ricchezze, la potenza, e tra l'altro anche l'esperienza: infatti mediante l'esperienza l'uomo acquista la capacità di compiere agevolmente una data cosa, e di qui nasce la speranza. Perciò Vegezio ha scritto: "nessuno ha paura di fare quello che crede di aver bene imparato".

Causa la speranza nella seconda maniera quanto serve a far nascere la persuasione che una data cosa è raggiungibile. Può così causare la speranza, sia il sapere, che una qualsiasi esortazione. E anche l'esperienza può causare in questo modo la speranza: poiché mediante l'esperienza si forma in un uomo la persuasione che per lui è possibile una data cosa, ritenuta impossibile prima dell'esperienza. Ma da questo lato l'esperienza può anche produrre un difetto di speranza. Poiché, come l'esperienza fa nascere in un uomo la persuasione di poter raggiungere una cosa, che prima riteneva irraggiungibile; così può far nascere la convinzione opposta, rispetto a ciò che prima si riteneva raggiungibile.

Perciò l'esperienza in due modi può causare la speranza: mentre in un modo solo può causarne il difetto. E quindi possiamo dire che è piuttosto causa di speranza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In campo operativo l'esperienza non causa solo la scienza, ma anche l'abito, in forza della consuetudine che rende più facile l'operazione. Anzi persino le virtù intellettuali accrescono la capacità di operare facilmente: infatti esse dimostrano che una cosa è possibile. E per questo vanno incluse tra le cause della speranza.

2. Nei vecchi l'esperienza produce un difetto di speranza, causando la persuasione che molti beni sono irraggiungibili. Perciò Aristotele aggiunge, che ad essi "molte cose sono capitate a rovescio".

3. La stoltezza e l'inesperienza possono esser causa quasi accidentale della speranza, in quanto tolgono la scienza da cui potrebbe nascere la convinzione, che una data cosa è impossibile. Perciò l'inesperienza causa la speranza, nella misura in cui l'esperienza ne causa la mancanza.

ARTICOLO 6

Se la speranza abbondi nei giovani e negli ubriachi

SEMBRA che la giovinezza e l'ubriachezza non siano cause della speranza. Infatti:

1. La speranza implica in qualche modo certezza e fermezza: difatti S. Paolo la paragona a un'ancora. Ora, i giovani e gli ubriachi mancano di fermezza: infatti il loro animo è assai mutevole. Dunque la giovinezza e l'ubriachezza non causano la speranza.

2. Tra le cause principali della speranza ci sono, come abbiamo detto, le cose che aumentano il potere. Ora, la giovinezza e l'ubriachezza sono accompagnate da una certa debolezza. Dunque non sono tra le cause della speranza.

3. Abbiamo visto che l'esperienza causa la speranza. Ora, ai giovani manca l'esperienza. Dunque la giovinezza non è causa della speranza.

IN CONTRARIO: Nell'Etica il Filosofo scrive, che "gli ubriachi sono pieni di speranza". E nella Retorica aggiunge, che "i giovani hanno buona speranza".

RISPONDO: Aristotele insegna che la giovinezza causa la speranza per tre motivi. Tre motivi che possono ridursi alle tre condizioni del bene che è oggetto della speranza: il quale è appunto futuro, arduo e raggiungibile, come abbiamo detto. Infatti i giovani hanno molto avvenire e poco passato. Perciò, essendo il passato oggetto di ricordo, e l'avvenire, o futuro, oggetto di speranza, i giovani hanno pochi ricordi, e vivono molto di speranza. - Inoltre i giovani hanno molti spiriti vitali, per il calore naturale: quindi il loro cuore è dilatato. E dalla dilatazione del cuore dipende la tendenza verso le cose ardue. Perciò i giovani sono animosi e hanno buona speranza. - Di più, quelli che non hanno subito rovesci, e non hanno sperimentato ostacoli ai loro sforzi, facilmente si persuadono che una data cosa sia loro possibile. Perciò i giovani, per non aver sperimentato ostacoli e debolezze, sono in codesta disposizione. E quindi hanno buona speranza.

Due di codeste condizioni si riscontrano anche negli ubriachi; cioè il calore con l'abbondanza degli spiriti vitali prodotti dal vino; e l'inconsiderazione dei pericoli, e delle proprie debolezze. - Per lo stesso motivo hanno forte speranza e tentano ogni cosa gli stolti, e tutti coloro che agiscono senza deliberazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene nei giovani e negli ubriachi la fermezza non ci sia realmente, c'è però secondo la loro persuasione: infatti essi pensano di poter raggiungere con fermezza quello che sperano.

2. I giovani e gli ubriachi realmente hanno una certa debolezza: ma secondo la loro persuasione, non conoscendo i propri limiti, hanno (solo) delle capacità.

3. Come abbiamo già notato, non solo l'esperienza, ma anche l'inesperienza è in qualche modo causa di speranza.

ARTICOLO 7

Se la speranza causi l'amore

SEMBRA che la speranza non causi l'amore. Infatti:

1. S. Agostino insegna che il primo affetto dell'animo è l'amore. Ora, la speranza è un affetto dell'anima. Dunque l'amore precede la speranza. Quindi la speranza non causa l'amore.

2. Il desiderio precede la speranza. Ma il desiderio, come abbiamo visto è causato dall'amore. Perciò anche la speranza segue l'amore. Dunque non può causarlo.

3. La speranza causa il piacere, come abbiamo detto. Ma il piacere ha per oggetto il bene amato. Dunque l'amore precede la speranza.

IN CONTRARIO: Commentando quel testo evangelico, "Abramo generò Isacco, Isacco poi generò Giacobbe", la Glossa spiega: "cioè la fede generò la speranza e la speranza la carità". Ora, la carità è amore. Dunque l'amore è causato dalla speranza.

RISPONDO: La speranza può aver di mira due cose. Infatti ha di mira come oggetto il bene sperato. Ma poiché il bene sperato è l'arduo raggiungibile, che però qualche volta è raggiungibile da noi non con i nostri mezzi, bensì con quelli altrui, la speranza ha di mira anche colui che ce lo fa raggiungere.

Perciò, in quanto la speranza ha di mira il bene sperato, è causata dall'amore: infatti non si concepisce una speranza che non sia di un bene amato e desiderato. - Ma in quanto la speranza ha di mira colui che ci rende possibile una cosa, la speranza causa l'amore, e non viceversa. Poiché dal fatto che speriamo da qualcuno il conferimento di un bene, ci moviamo verso di lui come verso un nostro bene: e così cominciamo ad amarlo. Invece per il fatto che amiamo qualcuno, da lui non speriamo; semmai speriamo indirettamente, in quanto crediamo di essere riamati da lui. E quindi, essendo amati da lui, speriamo da lui; ma l'amore che nutriamo per lui è stato causato dalla speranza.

Così è evidente anche la risposta alle difficoltà.

ARTICOLO 8

Se la speranza favorisca o ostacoli la nostra attività

SEMBRA che la speranza non favorisca, ma ostacoli piuttosto l'attività. Infatti:

1. La speranza implica la sicurezza. Ma la sicurezza produce la negligenza, che ostacola la nostra attività. Dunque la speranza ostacola la nostra attività.
2. La tristezza è di ostacolo nell'operare, come sopra abbiamo detto. Ma talora la speranza causa la tristezza; infatti sta scritto: "La speranza differita affligge l'animo". Dunque la speranza ostacola la nostra attività.
3. La disperazione, come si è visto, è il contrario della speranza. Ma la disperazione, specialmente in guerra, favorisce l'azione: poiché sta scritto in proposito, che "è cosa pericolosa la disperazione". Dunque la speranza produce l'effetto contrario, cioè ostacola l'azione.

IN CONTRARIO: S. Paolo ha scritto, che "chi ara deve arare nella speranza di raccogliere il frutto". Lo stesso si dica per ogni altra attività.

RISPONDO: Di suo la speranza ha la proprietà di favorire l'attività, rendendola più intensa. E questo per due motivi. Primo, a motivo del suo oggetto, che è il bene arduo raggiungibile. Infatti il pensiero della sua arduità tiene desta l'attenzione; e il pensiero della sua raggiungibilità non dà tregua allo sforzo. Quindi ne segue che in forza della speranza l'uomo operi con impegno. - Secondo, a motivo del suo effetto. Infatti, come sopra si è visto, la speranza causa il godimento: e questo favorisce l'attività, come abbiamo già dimostrato. Perciò la speranza favorisce il nostro operare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La speranza mira all'oggetto da conseguire: invece la sicurezza ha di mira il male da evitare. Perciò la sicurezza più che appartenere alla speranza, si oppone al timore. - Tuttavia la sicurezza causa la negligenza, solo nella misura in cui diminuisce la persuasione dell'arduità di una cosa: ma allora diminuisce anche la speranza come tale. Infatti l'uomo quasi non considera ardue quelle cose, in cui non teme nessun ostacolo.
2. Di suo la speranza causa il godimento; e solo per accidens, come abbiamo visto, può causare la tristezza.
3. In genere la disperazione diviene pericolosa perché implica una qualche speranza. Infatti coloro che disperano nella fuga sono impossibilitati a fuggire, ma sperano di vendicare la propria morte. E per questa speranza combattono con più accanimento: e quindi diventano più pericolosi al nemico.

Pars Prima Secundae Quaestio 041

Questione 41

Questione 41

Il timore

Veniamo ora a trattare del timore e dell'audacia.

Intorno al timore dobbiamo considerare quattro cose: primo, il timore in se stesso; secondo, il suo oggetto; terzo, le sue cause; quarto, i suoi effetti.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il timore sia una passione dell'anima; 2. Se sia una passione speciale; 3. Se esista un timore naturale; 4. Le varie specie di timore.

ARTICOLO 1

Se il timore sia una passione dell'anima

SEMBRA che il timore non sia una passione dell'anima. Infatti:

1. Il Damasceno scrive, che "il timore è una virtù caratterizzata dalla sistole", cioè dalla contrazione (del cuore), "e desiderosa di essere". Ora, nessuna virtù è una passione, come Aristotele dimostra. Dunque il timore non è una passione.
2. Ogni passione è un effetto dovuto alla presenza di una causa agente. Ma il timore, come insegna il Damasceno, non è di una cosa presente, bensì futura. Dunque non è una passione.
3. Ogni passione dell'anima è un moto dell'appetito sensitivo, derivato dalla conoscenza dei sensi. Ora, i sensi non conoscono il futuro, ma il presente. Perciò il timore, avendo per oggetto il male futuro, non è una passione dell'anima.

IN CONTRARIO: S. Agostino enumera il timore tra le altre passioni dell'anima.

RISPONDO: Tra tutti i moti dell'anima, dopo la tristezza il timore è quello che più merita il nome di passione. Infatti, come sopra abbiamo spiegato, per la nozione di passione si richiede: primo, che si tratti del moto di una potenza passiva, l'oggetto della quale si comporti con essa come principio attivo di moto: questo perché la passione è effetto di un agente. E da questo lato anche la sensazione e l'intellezione si dicono passioni. Secondo, con maggiore proprietà si chiama passione il moto delle facoltà appetitive; e ancora più propriamente il moto di una facoltà appetitiva organica, che è accompagnato da qualche alterazione fisiologica. E in modo rigorosissimo si dicono passioni quei moti che implicano una certa menomazione.

Ora, è evidente che il timore, avendo per oggetto il male, appartiene alle facoltà appetitive, che hanno di mira il bene e il male. E appartiene all'appetito sensitivo: poiché è accompagnato da un'alterazione, cioè dalla contrazione (del cuore), come dice il Damasceno. Implica inoltre una relazione col male, in quanto il male ha un certo predominio sul bene. Perciò al timore va attribuito nel senso più rigoroso il concetto di passione. - Però dopo la tristezza, che ha per oggetto un male presente: infatti il timore ha per oggetto un male futuro, che non influisce come quello presente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il termine virtù sta a indicare un principio operativo: perciò si dicono virtù i moti interiori delle potenze appetitive, in quanto sono principi degli atti esterni. Invece qui il Filosofo intende negare che una passione possa essere una virtù come abito.
2. Come la passione di un corpo fisico deriva dalla presenza materiale dell'agente, così la passione psicologica deriva dalla presenza psicologica dell'agente, prescindendo dalla presenza materiale e reale: poiché anche un male, che nella realtà è futuro, è già presente nella conoscenza dell'anima.
3. Il senso non conosce il futuro: ma da ciò che conosce come presente, l'animale è mosso per istinto di natura a sperare un bene, o a temere un male futuro.

ARTICOLO 2

Se il timore sia una passione speciale

SEMBRA che il timore non sia una passione speciale. Infatti:

1. S. Agostino afferma, che "chi non si lascia scoraggiare dalla paura non è debellato dalla cupidigia, né estenuato dall'infermità, cioè dalla tristezza, né agitato dalla gioia vana". Da ciò si dimostra che, eliminando il timore, si eliminano tutte le altre passioni. Dunque il timore non è una passione speciale, ma generale.
2. Il Filosofo insegna, che "la propensione e la fuga stanno all'appetito, come l'affermazione e la negazione stanno all'intelletto". Ora, la negazione e l'affermazione non sono niente di speciale nell'intelletto, ma tipi di enunciati comuni a molte cose. Dunque è comune anche la fuga nell'appetito. Ma il timore non è altro che una fuga del male. Quindi il timore non è una passione speciale.
3. Se il timore fosse una passione speciale, sarebbe esclusivamente nell'irascibile. Invece il timore è anche nel concupiscibile. Infatti il Filosofo insegna, che "il timore è una certa tristezza"; e il Damasceno scrive, che "il timore è una virtù desiderativa". Ora, la tristezza e il desiderio sono nel concupiscibile, come abbiamo detto. Dunque il timore non è una passione speciale, dal momento che appartiene a facoltà distinte.

IN CONTRARIO: Il timore è una suddivisione delle passioni dell'anima, come dice espressamente il Damasceno.

RISPONDO: Le passioni dell'anima ricevono la specie dal loro oggetto. Perciò è speciale quella passione che ha uno speciale oggetto. Ora, il timore ha un oggetto speciale, come la speranza. Infatti come il bene futuro, arduo e raggiungibile è oggetto della speranza; così il male futuro, scabroso e irresistibile è oggetto del timore. Dunque il timore è una speciale passione dell'anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutte le passioni derivano da un principio, cioè dall'amore, nel quale sono reciprocamente connesse. E in forza di codesta connessione, se si elimina il timore, si eliminano tutte le altre passioni dell'anima: non già che il timore sia una passione generale.
2. Non qualsiasi fuga dell'appetito, ma la fuga da uno speciale oggetto costituisce il timore, come abbiamo spiegato. Perciò, sebbene la fuga sia qualche cosa di generico, il timore è una passione speciale.
3. Il timore in nessun modo è nel concupiscibile: infatti non ha per oggetto un male ordinario, bensì il male scabroso o arduo, difficilmente sopportabile. Ma al timore vengono attribuite certe proprietà del concupiscibile, perché le passioni dell'irascibile nascono e terminano nelle passioni del concupiscibile. Infatti si dice che il timore è tristezza, in quanto l'oggetto del timore, se fosse presente, darebbe tristezza: perciò nel medesimo testo il Filosofo afferma, che il timore nasce "dall'immaginazione di un male futuro che corrompe e rattrista". Così il Damasceno attribuisce il desiderio al timore, perché come la speranza nasce dal desiderio di un bene, così il timore nasce dalla fuga di un male; ma a sua volta la fuga del male nasce dal desiderio di un bene, come abbiamo già spiegato.

ARTICOLO 3

Se esista un timore naturale

SEMBRA che esista un timore naturale. Infatti:

1. Il Damasceno afferma, che "esiste un timore naturale, non volendo l'anima separarsi dal corpo".
2. Il timore, come abbiamo detto, nasce dall'amore. Ora, a dire di Dionigi, esiste un amore naturale. Perciò esiste anche un timore naturale.
3. Il timore si oppone alla speranza, come abbiamo visto. Ora, esiste una speranza naturale; come è evidente in ciò che S. Paolo dice a proposito di Abramo, il quale "credette contro la speranza" di natura, "nella speranza" della grazia. Dunque esiste anche un timore naturale.

IN CONTRARIO: Le proprietà naturali si riscontrano, sia negli esseri animati che in quelli inanimati. Ma il timore non si trova negli esseri inanimati. Dunque non esiste il timore naturale.

RISPONDO: Si dice che un moto è naturale, perché verso di esso inclina la natura. Ma questo può avvenire in due maniere. Primo, nel senso che la natura

ne è la causa totale, senza l'intervento di una facoltà conoscitiva: sono moti naturali in codesto senso il moto del fuoco verso l'alto, e la crescita degli animali e delle piante. - Secondo, si dice che un moto è naturale nel senso che la natura inclina verso di esso, sebbene venga compiuto solo mediante la conoscenza: sopra infatti abbiamo detto che i moti delle facoltà conoscitive e appetitive si riportano alla natura come a loro primo principio. In questo senso anche gli atti delle facoltà conoscitive, quali l'intellezione, la sensazione e il ricordo, nonché i moti dell'appetito animale, talora sono detti naturali.

E in questo senso anche il timore può essere naturale. E si distingue dal timore non naturale, in base a una diversità di oggetti. Infatti, come dice il Filosofo, c'è un timore che ha per oggetto "il male atto a distruggere", e la natura lo fugge per il naturale desiderio di esistere: e codesto timore si dice naturale. C'è poi un timore che ha per oggetto "un male atto a contristare", il quale non si contrappone alla natura, ma al desiderio dell'appetito: e questo timore non è naturale. Del resto sopra abbiamo distinto anche l'amore, la concupiscenza e il piacere, in naturali e non naturali.

Stando invece alla prima accezione del termine naturale, si sappia che certe passioni dell'anima, come l'amore, il desiderio e la speranza, possono essere denominate naturali, a differenza delle altre. Questo perché l'amore e l'odio, il desiderio e la fuga implicano una certa inclinazione a perseguire il bene, o a fuggire il male; e codesta inclinazione si riscontra anche nell'appetito naturale. Perciò esiste un amore naturale, o fisico: e così negli esseri naturali privi di conoscenza si può parlare in qualche modo di desiderio e di speranza. - Invece le altre passioni dell'anima implicano dei moti, per i quali è del tutto inadeguata l'inclinazione naturale. O perché la natura di codeste passioni implica una sensazione o conoscenza, come si è visto per il godimento e per il dolore; cosicché gli esseri privi di cognizione non possono né godere né soffrire. O perché codesti moti sono contrari alla tendenza delle inclinazioni naturali: infatti la disperazione distoglie da un bene per qualche difficoltà, e il timore rifugge dall'impugnare il male contrario; mentre l'inclinazione naturale spingerebbe in quella direzione. Perciò codeste passioni in nessun modo vengono attribuite agli esseri inanimati.

E così anche le difficoltà sono risolte.

ARTICOLO 4

Se siano bene enumerate le specie del timore

SEMBRA che il Damasceno non abbia enumerato convenientemente sei specie di timore, e cioè: "pigrizia, pudore, vergogna, meraviglia, stupore, agonia". Infatti:

1. Il Filosofo scrive, che "il timore ha per oggetto un male che rattrista". Dunque le specie del timore devono corrispondere a quelle della tristezza. Ora, le specie della tristezza, come abbiamo visto, sono quattro. Perciò devono essere quattro soltanto le specie corrispondenti del timore.
2. Quello che si riduce al nostro atto, è in nostro potere. Invece il timore ha per oggetto il male che supera, come abbiamo detto, il nostro potere. Dunque la pigrizia, il pudore e la vergogna, che riguardano le nostre operazioni, non sono da considerarsi come specie del timore.
3. Si è detto che il timore ha per oggetto il futuro. Ora, "la vergogna è di un atto turpe già commesso", come scrive S. Gregorio Nisseno (ovvero Nemesio). Dunque la vergogna non è una specie del timore.
4. Non si ha timore che del male. Ora, la meraviglia e lo stupore hanno per oggetto il grandioso e lo straordinario, buono o cattivo che sia. Dunque meraviglia e stupore non sono specie del timore.
5. I Filosofi sono mossi a cercare la verità dalla meraviglia, come nota Aristotele. Ma il timore non spinge a cercare, bensì a fuggire. Dunque la meraviglia non è una specie del timore.

IN CONTRARIO: Bastano i testi del Damasceno e di S. Gregorio Nisseno (ossia di Nemesio).

RISPONDO: Come abbiamo visto, il timore ha per oggetto il male futuro, che supera le forze di chi teme, così da non poter resistere. Ora, il bene e il male di un uomo si può trovare, o nelle sue operazioni, o nelle cose esterne. Ebbene, nelle operazioni dell'uomo stesso si possono temere due specie di mali. Primo il lavoro che affatica la natura. E allora si produce la pigrizia: cioè quando uno si rifiuta di lavorare, per timore di una fatica eccessiva. - Secondo, l'infamia che compromette la reputazione. E allora, se si teme l'infamia per un atto da compiere, si ha il pudore; se invece si teme per un atto già commesso, si ha la vergogna.

Il male, poi, che si riscontra nelle cose esterne, può eccedere per tre motivi la capacità di un uomo a resistere. Primo, a motivo della sua grandezza cioè nel caso in cui uno considera un male così grande, da non poterne vedere la fine. E allora abbiamo la meraviglia. - Secondo, a motivo del suo carattere insolito: cioè nel caso che venga offerto alla nostra considerazione un male inconsueto, e quindi grande, a nostro modo di vedere. In questo caso abbiamo lo stupore, che è prodotto da una percezione insolita. - Terzo, a motivo del suo carattere improvviso: cioè perché non è possibile prevederlo; così si temono le future disgrazie. E codesto timore è detto agonia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le specie della tristezza indicate non sono desunte dalla diversità degli oggetti, ma da quella degli effetti, e da particolari punti di vista. Perciò non è necessario che esse corrispondano alle specie del timore, che sono desunte dalla divisione propria dell'oggetto del timore medesimo.
2. L'operazione è in potere di chi la compie, in quanto costui già la esegue. Ma in essa può esserci qualche cosa che supera la facoltà di chi dovrebbe compierla, e fa sì che egli si rifiuti di agire. E sotto tale aspetto, pigrizia, pudore e vergogna sono elencati tra le specie del timore.
3. Da un atto commesso si può temere un rimprovero o un'infamia nel futuro. Ecco perché la vergogna è una specie di timore.
4. Non qualsiasi meraviglia e stupore sono tra le specie del timore; ma la meraviglia di un male tremendo, e lo stupore di un male insolito. - Oppure possiamo rispondere che, come la pigrizia tende a scansare la fatica di un'operazione esterna, così la meraviglia e lo stupore tendono a scansare la difficoltà di investigare una cosa grande e straordinaria, buona o cattiva che sia: cosicché la meraviglia e lo stupore stanno all'attività intellettuale, come la pigrizia sta all'atto esterno.
5. Chi è meravigliato rifugge al presente dal dare un giudizio di quanto lo meraviglia, temendo di sbagliare, ma in seguito ricerca. Invece chi è stupefatto teme di giudicare al presente e di ricercare in futuro. Perciò la meraviglia è il principio della ricerca scientifica: mentre lo stupore ne è un ostacolo.

Pars Prima Secundae Quaestio 042

Questione 42

Questione 42

L'oggetto del timore

Passiamo a considerare l'oggetto del timore.

Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se oggetto del timore sia il bene o il male; 2. Se il male fisico sia oggetto del timore; 3. Se il timore abbia per oggetto il male colpa; 4. Se si possa temere lo stesso timore; 5. Se si temano di più i mali improvvisi; 6. Se siano più temuti i mali irrimediabili.

ARTICOLO 1

Se oggetto del timore sia il bene o il male

SEMBRA che il bene sia oggetto del timore. Infatti:

1. S. Agostino scrive, che "niente altro noi temiamo che di perdere o di non raggiungere ciò che amiamo". Ora, ciò che amiamo è un bene. Dunque il timore ha come suo oggetto proprio il bene.
2. Il Filosofo afferma, che "è da temere il dominio e la dipendenza nell'essere da altri". Ma codesto è un bene. Quindi il bene è oggetto del timore.
3. In Dio non può esserci il male. Ora, ci è comandato di temere Dio: "temete Dio, o voi tutti suoi fedeli". Dunque il timore ha per oggetto il bene.

IN CONTRARIO: Il Damasceno insegna, che il timore ha per oggetto il male futuro.

RISPONDO: Il timore è un moto delle facoltà appetitive. E, secondo Aristotele, a codeste facoltà si deve la propensione e la fuga. Ora, la propensione è per il bene, e la fuga per il male. Perciò qualsiasi moto appetitivo che implichi propensione, ha per oggetto il bene; e qualsiasi moto implichi fuga, ha per oggetto il male. E poiché il timore implica fuga, di suo e in primo luogo esso ha come suo oggetto il male.

Tuttavia può aver di mira anche il bene, in quanto questo ha rapporto col male. E ciò può avvenire in due maniere. Primo, in quanto il male priva di un bene. Anzi il male si concepisce proprio come privazione di bene. Perciò quando si fugge il male perché male, si fugge perché priva di un bene, che l'amore ci fa perseguire. - E in questo senso S. Agostino dice non esserci altro motivo per temere, che la perdita del bene amato.

Secondo, il bene rispetto al male può avere un rapporto di causa: infatti un bene con la sua virtù può arrecare un danno a ciò che amiamo. Perciò, come la speranza, secondo le spiegazioni date, ha di mira due cose, cioè il bene cui tende, e colui mediante il quale spera di raggiungerlo; così il timore ha di mira e il male che intende fuggire, e il bene che con la sua virtù può infliggere un male. - È così che Dio è temuto dagli uomini, perché può infliggere una pena, o spirituale, o corporale. - Ed è così che è temuto il potere di un uomo, specialmente quando è stato osteggiato, o quando è ingiusto: poiché allora è disposto a colpire. Si teme pure "la dipendenza da altri nell'essere" cioè il doversi appoggiare a un altro, perché è in suo potere arrecarci un danno: così viene temuto il testimone di un delitto, per paura che lo riveli.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 2

Se il male fisico sia oggetto di timore

SEMBRA che il timore non abbia per oggetto il male fisico. Infatti:

1. Il Filosofo scrive, che "il timore dispone al consiglio", o deliberazione. Ma egli dice pure che noi non deliberiamo su ciò che avviene per natura. Dunque il timore non ha per oggetto il male naturale, o fisico.

2. Le calamità naturali, la morte, p. es., incombono sempre sull'uomo. Se, dunque, il timore avesse per oggetto codesti mali, bisognerebbe che l'uomo fosse sempre nel timore.

3. La natura non muove verso cose contrarie. Ora, il male fisico deriva dalla natura. Dunque non deriva dalla natura che uno, col timore, fugga codesto male. Perciò il timore naturale, al quale dovrebbe appartenere, non può avere per oggetto il male fisico.

IN CONTRARIO: Il Filosofo scrive, che "tra tutti i mali il più terribile è la morte", che è un male fisico.

RISPONDO: Aristotele insegna, che il timore proviene "dall'immaginazione di un male futuro che corrompe e rattrista". Ora, come il male che rattrista è in contrasto con la volontà; così quello che corrompe è in contrasto con la natura. E questo è il male fisico. Quindi può esserci il timore del male fisico, o naturale.

Si deve però considerare che il male fisico qualche volta deriva da cause naturali: e allora si chiama male naturale non solo perché priva di un bene naturale, ma anche perché effetto della natura; così è della morte naturale, e delle altre calamità del genere. Altre volte, invece, il male fisico proviene da cause non naturali: p. es., la morte violenta inflitta da un persecutore. E in tutti e due i casi il male fisico può essere temuto e non temuto. Infatti, derivando il timore, a dire del Filosofo, "dall'immaginazione di un male futuro", ciò che toglie l'immaginazione del futuro, toglie anche il timore. E questo può avvenire in due maniere. Primo, dal fatto che codesto male è remoto e lontano: e quindi, per la lontananza, immaginiamo che non debba mai capitare. Per questo non lo temiamo che poco o niente. È quanto dice il Filosofo, quando scrive che "le cose molto lontane non si temono: infatti tutti sanno di dover morire; ma perché la cosa non è imminente, non se ne curano". - Secondo, un male futuro cessa di essere considerato come tale per la sua ineluttabilità, che lo fa considerare come presente. In proposito il Filosofo fa osservare, che "coloro i quali sono per esser decapitati non temono", vedendo che la morte per essi è ineluttabile; "invece perché uno tema, bisogna che ci sia qualche speranza di salvezza".

Perciò il male naturale non è temuto, in quanto non è considerato come futuro. Se invece codesto male atto a distruggere è considerato come imminente, ma con qualche speranza di salvezza, allora è temuto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I mali fisici, come abbiamo visto, talora non provengono dalla natura. E anche in quanto provengono da essa, sebbene non si possano evitare del tutto, si possono però differire. E in forza di tale speranza, ci può essere una deliberazione per evitarli.

2. Sebbene il male fisico sovrasti sempre, tuttavia non sempre è imminente. Perciò non sempre è temuto.

3. La morte e le altre calamità naturali derivano dalla natura nella sua universalità; ma ad esse si oppone come può la natura particolare. Perciò dalla tendenza delle nature particolari derivano per codesti mali il dolore e la tristezza quando sono presenti, e il timore quando sovrastano nel futuro.

ARTICOLO 3

Se il timore abbia per oggetto il male colpa

SEMBRA che si possa avere il timore del male colpa. Infatti:

1. S. Agostino scrive, che "per il timore casto l'uomo teme sempre di essere separato da Dio". Ma da Dio non ci separa che la colpa; come si legge in Isaia: "Le vostre iniquità hanno messo la divisione tra voi e il vostro Dio". Dunque il timore può avere per oggetto la colpa.

2. Cicerone ha scritto, che "noi temiamo di quelle cose future, che ci rattristano quando sono presenti". Ora, uno può dolersi e rattristarsi del male colpa. Dunque può anche temerlo.

3. La speranza si contrappone al timore. Ma la speranza può rivolgersi al bene della virtù, come Aristotele dimostra. E l'Apostolo scriveva ai Galati: "Io per voi ho fiducia nel Signore, che non sentirete diversamente". Dunque il timore può avere per oggetto il male della colpa.

4. La vergogna, come si è detto, è una specie del timore. Ma la vergogna ha per oggetto una cattiva azione, che è male colpa. Dunque anche il timore.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "non si temono tutti i mali: nessuno teme, p. es., di essere ingiusto, o stupido".

RISPONDO: Abbiamo già detto, che come oggetto della speranza è il bene futuro, arduo e raggiungibile; così è oggetto del timore il male futuro, arduo e difficile ad evitarsi. Da ciò risulta che non può considerarsi temibile quanto ricade completamente in nostro potere e sottostà al nostro volere: ma è temibile solo ciò che dipende da una causa esterna. Ora, il male colpa ha come causa propria la volontà umana. Perciò non si presenta come oggetto di

timore.

Siccome, però, la volontà umana può essere inclinata a peccare da qualche causa esterna; se codesta causa ha una grande efficacia, ci potrà essere un timore della colpa, in quanto questa dipende da una causa esterna: ciò avviene, p. es., nel caso di colui che teme di trattarsi in compagnia di malvagi, per paura di essere indotto a peccare. Ma, propriamente parlando, in tale disposizione un uomo teme di più la seduzione che la colpa in se stessa, cioè in quanto è volontaria: infatti essa da codesto lato non è temibile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La separazione da Dio è una pena che segue il peccato: e la pena dipende sempre in qualche modo da una causa esterna.
2. La tristezza e il timore in un punto convengono, cioè nell'aver per oggetto il male, e in due differiscono. Primo, perché la tristezza riguarda il male presente, invece il timore riguarda il male futuro. Secondo, perché la tristezza, appartenendo al concupiscibile, riguarda il male in genere, e quindi può esserci tristezza per qualsiasi male, sia piccolo che grande. Invece il timore, appartenendo all'irascibile, riguarda il male specificato dall'arduità o difficoltà: la quale scompare, se una cosa è sottoposta al nostro volere. Perciò non è vero che temiamo tutte le cose future che ci rattristano quando sono presenti, ma alcune soltanto, cioè quelle ardue.
3. La speranza ha per oggetto il bene che uno può raggiungere. Ora, uno può raggiungere il bene, o da se stesso, o per mezzo di altri: e quindi la speranza può riguardare anche l'atto virtuoso che è in nostro potere. Ma il timore ha per oggetto il male che non è in nostro potere: e quindi il male che si teme dipende da una cosa estrinseca. Invece il bene che si spera può dipendere e da una cosa intrinseca, e da una cosa estrinseca.
4. Come abbiamo già notato, la vergogna non è il timore dello stesso atto peccaminoso, ma dell'infamia che ne deriva: e questa ha una causa estrinseca.

ARTICOLO 4

Se si possa temere lo stesso timore

SEMBRA che il timore stesso non si possa temere. Infatti:

1. Tutto ciò che si teme, temendo si custodisce per non perderlo: così chi teme di perdere la salute, temendo la custodisce. Se dunque uno temesse il timore, col temere custodirebbe se stesso dal timore. Ma questo non è ammissibile.
2. Il timore è una specie di fuga. Ma niente fugge se stesso. Dunque il timore non teme il timore.
3. Il timore ha per oggetto il futuro. Ma chi teme ha già il timore. Dunque il timore non può temere il timore.

IN CONTRARIO: Un uomo può amare l'amore, e dolersi del dolore. Dunque, per lo stesso motivo, può temere il timore.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, è temibile soltanto quello che proviene da una causa esterna; non quello che proviene dalla nostra volontà. Ora, il timore in parte proviene da una causa esterna, poiché è una passione derivante dall'immaginazione di un male imminente. E da questo lato uno può temere il timore: temere cioè che gli sovrasti la necessità di temere, per lo scatenarsi di un male potente. - Ma in parte il timore sottostà al nostro volere, poiché l'appetito inferiore è sottoposto alla ragione: cosicché possiamo allontanare il timore. E da questo lato non è possibile temere il timore, come afferma S. Agostino. Ma poiché qualcuno potrebbe usare i suoi argomenti per dimostrare che il timore non è temuto in nessuna maniera, bisogna dar loro una risposta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I timori non sono tutti un identico timore: ma sono diversi secondo i diversi oggetti. Perciò niente impedisce che mediante un timore uno preservi se stesso da un altro timore, e così con quel timore custodisca se stesso dal timore.
2. Il timore col quale si teme un male imminente è diverso dal timore col quale si teme lo stesso timore del male imminente; perciò non ne segue che uno temendo fugga se stesso, o che una stessa cosa sia la fuga di se stessa.
3. Per la ricordata diversità dei vari timori, un uomo può temere, col suo timore presente, un timore futuro.

ARTICOLO 5

Se i mali improvvisi siano più temuti

SEMBRA che i mali insoliti e improvvisi non siano più terribili. Infatti:

1. Il timore sta al male, come la speranza sta al bene. Ora, nel bene l'esperienza accresce la speranza. Dunque nel male essa accresce il timore.
2. Il Filosofo afferma, che sono temuti di più, "non coloro che sono dotati d'ira violenta improvvisa, ma i calmi e gli astuti". Ora, è noto che i dotati d'ira violenta hanno dei moti improvvisi. Perciò le cose improvvisate sono meno oggetto di timore.
3. Le cose improvvisate si possono pensare di meno. Ma certe cose quanto più si pensano, tanto più si temono: difatti il Filosofo fa notare, che "alcuni sembrano coraggiosi per la loro incoscienza, ma appena si accorgono che una cosa è diversa da quello che immaginavano, si danno alla fuga". Dunque le cose improvvisate sono meno temute.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "Il timore paventa i casi insoliti e repentini che minacciano le cose dilette, e si preoccupa della sicurezza".

RISPONDO: Abbiamo già visto che oggetto del timore è il male imminente, che è difficile impedire. E questa difficoltà nasce da due cose: dalla gravità del male, e dalla debolezza di chi teme. Ora, ciò che è insolito e improvviso contribuisce, sia all'una che all'altra cosa. Primo, contribuisce a far apparire più grande il male che sovrasta. Infatti tutte le cose materiali, sia buone che cattive, più si pensano e più appaiono minori. Perciò, come la lunga durata mitiga il dolore di un male presente, secondo l'osservazione di Cicerone; così il prevedere diminuisce il timore di un male futuro. - Secondo, ciò che è insolito e improvviso contribuisce ad accrescere la debolezza di chi teme: poiché un male che capita all'improvviso toglie i rimedi che uno potrebbe predisporre, per impedire il male che sta per succedere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Oggetto della speranza è il bene che uno può raggiungere. Perciò quanto serve ad accrescere il nostro potere, è fatto per accrescere la speranza; ma per lo stesso motivo è fatto per diminuire il timore, poiché il timore ha per oggetto il male che è difficile impedire. Quindi dal momento che l'esperienza rende l'uomo più forte nell'operare, come accresce la speranza, così diminuisce il timore.
2. Coloro che hanno l'ira violenta non la nascondono: perciò le offese che essi infliggono non sono così improvvisate da non potersi prevedere. Invece gli uomini calmi e astuti nascondono l'ira: perciò l'offesa che essi preparano non si può prevedere, e capita all'improvviso. Ecco perché il Filosofo afferma che costoro sono più temuti.
3. Di suo i beni e i mali di ordine materiale in principio appaiono più grandi. E la ragione sta nel fatto che ogni cosa prende risalto vicina al suo contrario. Perciò, quando uno dalla povertà passa improvvisamente alla ricchezza, stima di più quest'ultima, per la povertà precedente: e al contrario i ricchi improvvisamente caduti in miseria, aborriscono maggiormente la povertà. Per questo si teme di più un male improvviso, perché appare di più come un male. - Ma può capitare che resti nascosta la gravità di un male: quando, p. es., il nemico si nasconde a tradimento. Allora è vero che una diligente considerazione rende un male più temibile.

ARTICOLO 6

Se i mali irrimediabili siano più temuti

SEMBRA che i mali irrimediabili non siano più temibili. Infatti:

1. Per il timore si richiede che rimanga qualche speranza di salvezza, come sopra abbiamo detto. Ma nei mali irrimediabili non rimane nessuna speranza di salvezza. Dunque codesti mali non sono affatto oggetto di timore.
2. Al male della morte non c'è rimedio: infatti per natura non ci può essere un ritorno dalla morte alla vita. E tuttavia la morte, come scrive il Filosofo, non è la cosa più temuta. Perciò non è vero che sono più temuti i mali irrimediabili.
3. Il Filosofo insegna, che "un bene più duraturo non è un bene superiore a quello di un giorno: né quello che dura in perpetuo è superiore a quello che non dura". Lo stesso ragionamento vale anche per il male. Ora, i mali irrimediabili non differiscono dagli altri mali che per la durata, o per la loro perpetuità. Dunque per questo non sono peggiori, o più temibili.

IN CONTRARIO: Il Filosofo scrive, che "tra tutte le cose temibili le più tremende sono quelle che è impossibile correggere dopo averle sbagliate; o quelle che non hanno rimedio; o l'hanno difficilmente".

RISPONDO: Oggetto del timore è il male; perciò quanto serve ad accrescere il male contribuisce ad accrescere il timore. Ora, il male viene accresciuto non solo secondo la sua specie, ma anche secondo le circostanze, come sopra abbiamo spiegato. E tra le altre circostanze la durata e la perpetuità sono quelle che più contribuiscono ad accrescerlo. Infatti le cose poste nel tempo in qualche modo sono misurate dalla durata del tempo: cosicché, se patire per un dato tempo è un male, patire la stessa cosa per il doppio di tempo si considera come un male doppio. E quindi patire la stessa pena per un tempo infinito, cioè patirla per sempre, in qualche modo equivale ad accrescerla all'infinito. Ora, i mali che una volta capitati sono irrimediabili, o quasi, si considerano come perpetui, o duraturi. Perciò diventano massimamente temibili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La rimediabilità di un male può essere di due tipi. Il primo consiste nella possibilità d'impedire il male futuro, perché non avvenga. E tolta tale possibilità è eliminata la speranza, e per conseguenza il timore. Ma per il momento non è questo che vogliamo escludere. - Il secondo rimedio consiste nella possibilità di rimediare al male una volta capitato. Ed ora parliamo di codesta rimediabilità.
2. Sebbene la morte sia un male irrimediabile; tuttavia, non essendo imminente, non si teme, come abbiamo già notato.
3. In quel testo il Filosofo parla del bene in se stesso, che è un bene in forza della sua specie. In quel senso una cosa non diventa più buona per la sua durata o per la sua perpetuità, ma per la natura del bene.

Pars Prima Secundae Quaestio 043

Questione 43

Questione 43

Le cause del timore

Passiamo a considerare le cause del timore.

Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se l'amore sia causa del timore; 2. Se le deficienze siano causa del timore.

ARTICOLO 1

Se l'amore sia causa del timore

SEMBRA che l'amore non sia causa del timore. Infatti:

1. Chi introduce una cosa è causa di essa. Ora, S. Agostino afferma, che "il timore introduce l'amore di carità". Dunque il timore è causa dell'amore, e non viceversa.
2. Il Filosofo scrive, che "i più temuti sono quelli dai quali ci aspettiamo del male". Ma dal fatto che ci aspettiamo del male da qualcuno, siamo piuttosto spinti a odiarlo che ad amarlo. Perciò il timore è più causato dall'odio che dall'amore.
3. Come abbiamo già detto, ciò che dipende da noi stessi non è cosa temibile. Ora, ciò che deriva dall'amore proviene quanto mai dall'intimo del cuore. Dunque il timore non è prodotto dall'amore.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "Nessuno dubita che il nostro temere abbia altra causa che la paura di perdere ciò che amiamo, o di non raggiungere ciò che speriamo". Perciò ogni timore è causato da ciò che amiamo. Quindi l'amore è causa del timore.

RISPONDO: Gli oggetti stanno alle passioni, come le forme stanno agli esseri naturali e ai prodotti dell'arte: poiché le passioni ricevono la loro specie dagli oggetti, come le cose suddette dalle loro forme. Perciò, quanto causa una forma, causa pure la cosa che essa costituisce; e quindi tutto ciò che in qualche modo è causa dell'oggetto, è causa della passione corrispondente. Ora, una cosa può essere causa dell'oggetto come causa efficiente; oppure come disposizione materiale. Per portare un esempio, oggetto del piacere è il bene raggiunto ritenuto conveniente: causa efficiente di codesto oggetto è ciò che ce lo fa raggiungere, o che ce lo rende conveniente e buono, oppure che ci dà la convinzione di codesta bontà; ne è invece causa come disposizione materiale l'abito, oppure qualsiasi altra predisposizione in forza della quale per uno diviene conveniente, almeno in apparenza, il bene da lui raggiunto.

Venendo al caso nostro, oggetto del timore è quanto viene considerato un male futuro e imminente, al quale non è facile resistere. Perciò le cose che possono arrecare codesto male sono cause efficienti dell'oggetto del timore, e quindi del timore stesso. Ne è invece causa come disposizione materiale, ciò che predispone il soggetto a considerare temibile in quel modo una data cosa. E in questo senso l'amore è causa del timore: infatti proprio perché uno ama un bene, la privazione di esso è per lui un male, e come tale lo teme.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo già visto, in primo luogo e di per sé il timore ha di mira il male da fuggire, che si oppone a un bene amato. Perciò di suo è il timore che nasce dall'amore. - Però secondariamente il timore ha di mira colui, dal quale codesto male deriva. E da questo lato talora il timore indirettamente porta all'amore: un uomo, p. es., temendo di essere punito da Dio, ne custodisce i comandamenti; e così comincia a sperare, e la speranza porta all'amore, come sopra abbiamo dimostrato.
2. Colui dal quale ci si aspetta del male, in un primo tempo è odiato: ma dopo che si è cominciato a sperarne del bene, si comincia ad amare. Invece il bene contrario al male temuto fin da principio era oggetto di amore.
3. L'argomento è valido per la causalità efficiente del male temibile. Ma l'amore è causa di codesto male come disposizione materiale, secondo le spiegazioni date.

ARTICOLO 2

Se le deficienze siano causa di timore

SEMBRA che le deficienze non siano causa di timore. Infatti:

1. I potenti sono quanto mai causa di timore. Ora, le deficienze sono il contrario della potenza. Dunque le deficienze non sono causa di timore.
2. Quelli che sono per subire la pena capitale sono quanto mai in difetto. Ma essi, a dire di Aristotele, non hanno timore. Dunque le deficienze non sono causa di timore.
3. Combattere non proviene da una deficienza, ma dalla potenza. Ora, "coloro che combattono temono quelli che combattono contro di loro", come nota Aristotele. Dunque le deficienze non sono causa di timore.

IN CONTRARIO: Effetti contrari devono avere cause contrarie. Ora, come scrive Aristotele, "le ricchezze, la forza, il numero degli amici e il potere, escludono il timore". Dunque la deficienza di codeste cose produce il timore.

RISPONDO: Come abbiamo già notato, si possono considerare due cause del timore: la prima, quale disposizione materiale propria di chi teme; la seconda quale causa efficiente, propria di chi è temuto. Rispetto alla prima le deficienze, propriamente parlando, sono causa di timore: infatti si deve a una deficienza di virtù che uno non possa facilmente respingere un male imminente. Tuttavia per causare il timore si richiedono delle deficienze in una certa misura. Infatti le deficienze che producono il timore di un male futuro sono minori di quelle che accompagnano un male presente, oggetto della tristezza. E le deficienze sarebbero anche più gravi, se venisse a mancare interamente la sensazione del male, o l'amore del bene di cui si teme il contrario (cioè la perdita).

Invece rispetto alla seconda, sono causa del timore, propriamente parlando, la virtù e la forza: poiché il fatto che un dato essere, visto come dannoso, è fortemente efficiente, fa sì che i suoi effetti non si possano impedire. Tuttavia può capitare accidentalmente da questo lato che una deficienza causi il timore, in quanto uno può essere portato a infliggere un danno da qualche deficienza, mettiamo da un'ingiustizia, o subita in precedenza, o temuta per l'avvenire.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomento vale per la sola causalità efficiente del timore.
2. I condannati alla pena capitale sono nella passione (della tristezza) che ha per oggetto un male presente. Perciò codesta deficienza supera la misura del timore.
3. I combattenti non temono per il proprio valore, col quale combattono; ma per qualche deficienza di valore, per cui non hanno speranza di vincere.

Pars Prima Secundae Quaestio 044

Questione 44

Questione 44

Gli effetti del timore

Ed eccoci a considerare gli effetti del timore.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il timore produca una contrazione; 2. Se disponga al consiglio, o deliberazione; 3. Se produca il tremito; 4. Se ostacoli l'operazione.

ARTICOLO 1

Se il timore produca una contrazione

SEMBRA che il timore non produca una contrazione. Infatti:

1. All'atto della contrazione il calore e gli spiriti vitali vengono richiamati all'interno. Ora, dall'aumento del calore e degli spiriti vitali all'interno, il cuore si leva su a tentare qualche mossa audace, come è evidente nel caso dell'ira: invece nel timore avviene il contrario. Dunque il timore non produce una contrazione.
2. Crescendo all'interno gli spiriti vitali e il calore, a causa della contrazione, uno finisce col gridare: com'è evidente nei sofferenti. Invece chi ha paura non grida, ma piuttosto ammutolisce. Quindi il timore non produce una contrazione.
3. La vergogna è una delle specie del timore, come abbiamo detto. Ma "i vergognosi arrossiscono", come notano Cicerone e il Filosofo. E d'altra parte il rossore non sta a indicare una contrazione, ma il suo contrario. Dunque la contrazione non è effetto del timore.

IN CONTRARIO: Il Damasceno scrive, che "il timore è una virtù caratterizzata dalla sistole", cioè dalla contrazione (del cuore).

RISPONDO: Come abbiamo già detto, nelle passioni dell'anima la parte formale è costituita dal moto stesso della potenza appetitiva, la parte materiale invece da un'alterazione fisiologica: ma le due sono reciprocamente proporzionate. Infatti l'alterazione fisiologica si uniforma alla natura del moto appetitivo. Ora, quale moto dell'appetito sensitivo il timore implica una certa contrazione. E ciò si deve al fatto che il timore deriva dall'immaginazione di un male imminente, che è difficile impedire, come sopra abbiamo spiegato. Ma la difficoltà ad allontanare una cosa proviene dalla debolezza della propria virtù, come abbiamo già detto. E una virtù quanto più è debole, tanto più si restringe. Perciò dalla stessa immaginazione che causa il timore deriva una certa contrazione nell'appetito. Del resto anche nei moribondi vediamo che la natura tende a ritirarsi verso l'interno, per la debolezza della sua virtù: e in guerra vediamo che le città, quando il popolo è preso dalla paura, si ritira dai dintorni e si rifugia per quanto è possibile dentro le mura. E secondo codeste contrazioni dell'appetito animale, sotto l'assillo del timore, deriva anche nel corpo una contrazione interiore del calore e degli spiriti vitali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Filosofo insegna che, sebbene in chi è impaurito gli spiriti vitali si ritirino all'interno, tuttavia il moto di codesti spiriti non è identico a quello di chi è adirato. Infatti in chi è adirato il moto degli spiriti vitali va dal basso verso l'alto, per il loro calore e la loro sottilità, provocati dal desiderio della vendetta: perciò gli spiriti e il calore si raccolgono intorno al cuore. E da ciò segue che chi è adirato diviene pronto e temerario nell'aggreire. - Invece in chi è impaurito gli spiriti vitali si muovono dall'alto verso il basso, per il freddo che li appesantisce: la quale freddezza deriva dall'impressione della propria impotenza. Perciò allora il calore e gli spiriti vitali non si affollano intorno al cuore, ma piuttosto se ne allontanano. Quindi coloro che temono non sono pronti ad aggreire, ma piuttosto a fuggire.

2. È naturale per qualsiasi sofferente, uomo o animale che sia, servirsi di qualsiasi mezzo per respingere la cosa nociva che arreca dolore: infatti vediamo che gli animali che soffrono percuotono con i denti o con le corna. Ora, per l'animale i mezzi principali, in tutti i casi, sono il calore e gli spiriti vitali. Perciò la natura nel dolore raccoglie interiormente il calore e gli spiriti vitali, per servirsene contro le cose nocive. Per questo il Filosofo nota, che, crescendo interiormente il calore e gli spiriti vitali, è necessario che vengano emessi mediante la voce. Perciò chi soffre, difficilmente può trattenersi dal gridare. - Ma in chi ha paura il moto interno del calore scende dal cuore verso il basso, come abbiamo detto. Perciò il timore impedisce la formazione della voce, che avviene mediante la bocca, con l'emissione degli spiriti verso l'alto. Ecco perché il timore fa ammutolire. Di qui deriva pure che "il timore dia il tremito", come nota il Filosofo.

3. I pericoli di morte non sono soltanto in contrasto con l'appetito animale, ma anche con la natura. Perciò nel timore, che li riguarda, non solo si ha una contrazione nell'appetito, ma anche nel corpo: infatti l'animale, immaginando la morte, contrae il calore verso l'interno, e acquista la disposizione in cui si trova quando la morte è naturalmente imminente. Ecco perché "coloro che temono la morte impallidiscono", come nota Aristotele. - Invece il male che si teme nella vergogna non è in contrasto con la natura, ma solo con l'appetito animale. Perciò vi è la contrazione dell'appetito animale, ma non quella di ordine fisiologico: anzi l'anima, come contratta in se medesima, sospende il suo influsso sul calore e sugli spiriti vitali, provocandone l'espansione verso l'esterno. Ed è per questo che i vergognosi arrossiscono.

ARTICOLO 2

Se il timore disponga al consiglio o deliberazione

SEMBRA che il timore non disponga al consiglio, o deliberazione. Infatti:

1. Una stessa cosa non può disporre ed essere di ostacolo al consiglio. Ora, il timore ostacola il consiglio: infatti tutte le passioni turbano la quiete, richiesta per il buon uso della ragione. Dunque il timore non dispone al consiglio.
2. Il consiglio è un atto della ragione, che pensa e delibera sul futuro. Ora, certi timori, come dice Cicerone, "sconvolgono i pensieri, e fanno uscire la mente da se stessa". Perciò il timore non favorisce, anzi ostacola il consiglio.
3. Si ricorre ugualmente al consiglio, o deliberazione, e per evitare il male, e per raggiungere il bene. Ma come il timore mira ad evitare il male, la speranza mira a raggiungere il bene. Dunque il timore non dispone alla deliberazione più della speranza.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "il timore dispone al consiglio".

RISPONDO. Uno può essere disposto a deliberare in due maniere. Primo, per il proposito e la preoccupazione di deliberare. E in questo senso il timore dispone al consiglio. Poiché, come dice il Filosofo, "deliberiamo sulle cose importanti, dove quasi non ci fidiamo di noi stessi". Ora, le cose che incutono timore non sono semplicemente dei mali, ma hanno una certa gravità: sia perché sono appresi come difficili a impedirsi, sia perché considerati imminenti, secondo le spiegazioni date. Perciò gli uomini, specialmente quando temono, cercano di consigliarsi.

Secondo, si dice che uno è disposto a deliberare, per l'attitudine a farlo. E in questo senso né il timore, né altre passioni dispongono alla deliberazione. Poiché a chi è affetto da qualche passione, le cose si presentano maggiori o minori di quanto siano nella realtà: così a chi ama l'oggetto amato si presenta più buono, e a chi teme le cose temute si presentano più temibili. Perciò, per questa mancanza di rettitudine nel giudicare, qualsiasi passione di suo impedisce la facoltà di ben deliberare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È così risolta anche la prima difficoltà.
2. Più una passione è forte, e più ostacola chi la subisce. Perciò quando il timore è forte, l'uomo vuole deliberare, ma si turba tanto nei suoi pensieri, da non poter trovare una deliberazione. Se invece il timore è così lieve, da suscitare la preoccupazione di deliberare, senza turbare gravemente la ragione, può anche favorire la capacità di ben deliberare, con la preoccupazione che produce.
3. Anche la speranza dispone al consiglio, o deliberazione: poiché, come dice il Filosofo, "nessuno delibera su cose di cui dispera"; e altrove osserva, che non si delibera sugli impossibili. Però il timore dispone al consiglio più della speranza. Poiché la speranza ha per oggetto il bene possibile a conseguirsi: il timore invece ha per oggetto il male difficile ad impedirsi; perciò il timore è legato alla difficoltà più della speranza. E noi deliberiamo specialmente nelle cose difficili, in cui quasi non ci fidiamo di noi stessi.

ARTICOLO 3

Se il timore produca il tremito

SEMBRA che il tremito non sia effetto del timore. Infatti:

1. Il tremito viene dal freddo: infatti chi ha freddo, vediamo che trema. Ora, il timore non sembra causare il freddo, ma piuttosto un calore che disseca: se ne ha un segno nel fatto che gli spauriti hanno sete, specialmente nei più gravi timori, com'è evidente nel caso dei condannati condotti alla morte. Dunque il timore non produce il tremito.

2. La secrezione del superfluo avviene per il calore: difatti i purganti per lo più sono medicine calorose. Ora, spesso il timore provoca codeste secrezioni. Dunque il timore produce il calore. E quindi non produce il tremito.

3. In chi teme, il calore viene richiamato dall'esterno all'interno. Se dunque per codesta fuga del calore uno esteriormente trema, dovrebbe tremare, per il timore, in tutte le sue membra esterne. Ora, questo non si vede. Perciò il tremito del corpo non è effetto del timore.

IN CONTRARIO: Cicerone scrive, che "al timore segue il tremito, il pallore e il batter dei denti".

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, il timore provoca una contrazione dall'esterno all'interno: e quindi le parti rimangono fredde. Ecco perché in esse si produce il tremito, che è causato dalla debolezza della virtù che tiene unite le membra: e ciò che più contribuisce a codesta debolezza è l'assenza del calore, il quale, a dire di Aristotele, è lo strumento di cui si serve l'anima per muovere il corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Richiamato dall'esterno all'interno, il calore aumenta internamente, in modo speciale verso il basso, cioè intorno alla facoltà nutritiva. E quindi, dissolvendo l'elemento umido, provoca la sete; e talora anche la diarrea, l'emissione dell'urina e qualche volta persino quella dello sperma. - Ma può anche darsi che codeste secrezioni del superfluo derivino dalla contrazione del ventre e dei testicoli, come scrive il Filosofo.

2. È così risolta anche la seconda difficoltà.

3. A coloro che son presi dalla paura tremano specialmente il cuore e le membra connesse in qualche modo col petto, dove il cuore risiede; perché nella paura il calore abbandona il cuore, passando dall'alto verso il basso. Perciò a chi ha paura trema specialmente la voce, per la vicinanza al cuore della laringe. Trema anche il labbro inferiore e tutta la mandibola per la sua connessione col cuore: di qui nasce anche il batter dei denti. E per lo stesso motivo tremano le braccia e le mani. - Oppure codeste membra tremano perché più mobili. Poiché a chi teme tremano anche le ginocchia, giustificando l'espressione di Isaia: "Confortate le braccia infiacchite, e rinfrancate le ginocchia tremanti".

ARTICOLO 4

Se il timore ostacoli l'attività (umana)

SEMBRA che il timore ostacoli l'attività (umana). Infatti:

1. Codesta attività è ostacolata soprattutto dal turbamento della ragione, che guida nell'operare. Ma il timore, come abbiamo visto, turba la ragione. Dunque il timore ostacola l'attività umana.

2. Chi compie una cosa con timore, facilmente sbaglia nell'azione: così se uno cammina su una trave posta in alto, per la paura cade facilmente; invece non cadrebbe camminando sulla stessa trave in basso, per l'assenza del timore. Dunque il timore, o paura, ostacola l'operazione.

3. La pigrizia è una specie di timore. Ma la pigrizia impedisce la nostra attività. Dunque anche il timore.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive: "Con timore e tremore procacciate la vostra salvezza"; ora egli non avrebbe così esortato i Filippesi, se il timore ostacolasse il ben operare. Perciò il timore non ostacola il ben operare.

RISPONDO: L'attività esterna dell'uomo è prodotta dall'anima come da primo movente, e dalle membra del corpo in qualità di strumenti. Ora, l'operazione può essere ostacolata e da un difetto dello strumento, e da un difetto dell'agente principale. Rispetto agli strumenti corporali il timore di suo è fatto per ostacolare sempre l'attività esterna, per la mancanza di calore che esso produce nelle membra. Invece rispetto all'anima, se il timore è moderato, così da non turbare eccessivamente la ragione, aiuta a ben operare, in quanto produce una certa preoccupazione, e fa sì che l'uomo sia più attento nel deliberare e nell'agire. - Se invece il timore cresce fino al punto di turbare la ragione, ostacola l'attività umana anche rispetto all'anima. L'Apostolo però non parla di questo timore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Così è risolta anche la prima difficoltà.

2. Chi cade da una trave sospesa in alto patisce un turbamento nell'immaginativa, prodotto dal timore della caduta già immaginata.

3. Chiunque teme rifugge da ciò che teme: perciò, essendo la pigrizia il timore dello stesso operare in quanto faticoso, ostacola l'attività umana, perché distoglie da essa la volontà. Invece il timore che ha per oggetto altre cose favorisce l'attività, perché spinge la volontà a compiere quanto occorre per fuggire ciò che si teme.

Pars Prima Secundae Quaestio 045

Questione 45

Questione 45

L'audacia

Passiamo a considerare l'audacia.

Sull'argomento esamineremo quattro punti: 1. Se l'audacia sia contraria al timore; 2. I rapporti dell'audacia con la speranza; 3. Le cause dell'audacia; 4. I suoi effetti.

ARTICOLO 1

Se l'audacia sia contraria al timore

SEMBRA che l'audacia non sia contraria al timore. Infatti:

1. S. Agostino insegna, che "l'audacia è un vizio". Ora, un vizio si oppone a una virtù. E non essendo il timore una virtù, ma una passione, è chiaro che l'audacia non è contraria al timore.
2. Una cosa ha un solo contrario. Ora, il contrario del timore è la speranza. Dunque non è l'audacia.
3. Ogni passione esclude la passione opposta. Ora, il timore esclude la sicurezza: infatti S. Agostino scrive, che "il timore impedisce la sicurezza". Dunque il contrario del timore è la sicurezza e non l'audacia.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "l'audacia è contraria al timore".

RISPONDO: È caratteristico dei contrari "essere tra loro massimamente distanti", come dice Aristotele. Ora, quello che più dista dal timore è l'audacia: infatti chi teme rifugge dal danno imminente, prevedendo di essere sopraffatto; invece l'audace affronta il pericolo imminente, mirando a superarlo. Perciò è chiaro che il timore è il contrario dell'audacia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutti i nomi delle passioni: ira, audacia, ecc., si possono prendere in due sensi. Primo, in quanto indicano semplicemente un moto dell'appetito sensitivo verso un oggetto buono o cattivo: e allora sono soltanto nomi di passioni. Secondo, in quanto indicano pure un allontanamento dall'ordine della ragione: e allora sono nomi di vizi. E S. Agostino parla dell'audacia in questo secondo senso: noi invece parliamo ora dell'audacia nel primo senso.
2. Una cosa non può avere più di un solo contrario sotto un unico aspetto; ma sotto aspetti differenti niente impedisce che ne abbia diversi. In questo senso sopra abbiamo detto, che le passioni dell'irascibile hanno una duplice contrarietà: la prima in base all'opposizione tra bene e male, e in questo senso il timore si contrappone alla speranza; la seconda in base all'opposizione tra l'accedere e il recedere, e in questo senso al timore si contrappone l'audacia, e alla speranza la disperazione.
3. La sicurezza non significa qualche cosa di contrario al timore, ma la sola esclusione di esso: infatti chiamiamo sicuro chi non teme. Perciò la sicurezza si contrappone al timore come privazione; l'audacia invece come contrario. E poiché il contrario include in se stesso la privazione di una cosa, l'audacia include la sicurezza.

ARTICOLO 2

Se l'audacia derivi dalla speranza

SEMBRA che l'audacia non derivi dalla speranza. Infatti:

1. L'audacia riguarda cose cattive e temibili, come dice Aristotele. Invece la speranza riguarda il bene, secondo le spiegazioni date. Dunque hanno oggetti diversi, e non sono dello stesso ordine. Perciò l'audacia non deriva dalla speranza.

2. L'audacia si contrappone al timore, come la disperazione alla speranza. Ma il timore non deriva dalla disperazione: anzi la disperazione esclude il timore, come afferma il Filosofo. Dunque l'audacia non deriva dalla speranza.

3. L'audacia ha di mira un bene, cioè la vittoria. Ma tendere verso il bene arduo appartiene alla speranza. Dunque l'audacia s'identifica con la speranza. E quindi non deriva da essa.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "i provvisti di solida speranza sono audaci". Dunque l'audacia deriva dalla speranza.

RISPONDO: Abbiamo detto più volte che tutte codeste passioni appartengono alle potenze appetitive. Ora, ogni moto delle facoltà appetitive si riduce a una propensione, o a una fuga. E sia l'una che l'altra possono essere e per se, e per accidens: sono per se la propensione verso il bene e la fuga dal male; sono invece per accidens la propensione verso un male in vista di un bene connesso, e la fuga da un bene motivata da un male che l'accompagna. Ora, quello che è per accidens deriva sempre da quello che è per se. E quindi la propensione verso un male deriva da quella verso il bene; come la fuga di un bene deriva dalla fuga di un male. Ma questi quattro atteggiamenti corrispondono a quattro passioni: infatti la propensione verso il bene corrisponde alla speranza, la fuga dal male al timore, l'aggressione di un male temibile corrisponde all'audacia, e la fuga di un bene (arduo) alla disperazione. Da ciò segue che l'audacia deriva dalla speranza: infatti uno prende ad assalire audacemente un male temibile perché spera di vincerlo. Invece la disperazione deriva dal timore: uno infatti dispera, perché teme le difficoltà che accompagnano il bene sperato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomento sarebbe valido, se il bene e il male non fossero correlativi. Il male invece è correlativo al bene, infatti il bene è il suo presupposto, come un abito è presupposto della sua privazione; perciò l'audacia, che persegue il male, presuppone la speranza che persegue il bene.

2. Nonostante che il bene, assolutamente parlando, sia prima del male, tuttavia la fuga non ha come suo primo oggetto il bene, bensì il male: al contrario della propensione. Perciò, come la speranza è prima dell'audacia, così il timore è prima della disperazione. E come la disperazione non sempre deriva dal timore, ma solo se questo è grave, così l'audacia non sempre deriva dalla speranza, ma solo quando questa è intensa.

3. Sebbene l'audacia abbia di mira un male cui è annesso, secondo la persuasione dell'audace, il bene della vittoria, tuttavia ha per oggetto un male: invece il bene connesso è oggetto della speranza. Così la disperazione direttamente riguarda il bene che abbandona: mentre il timore riguarda il male connesso. Perciò, propriamente parlando, l'audacia non fa parte della speranza, ma ne è un effetto: così come la disperazione non fa parte del timore, ma ne è un effetto. E per questo anche l'audacia non può essere una delle passioni principali.

ARTICOLO 3

Se qualche deficienza possa causare l'audacia

SEMBRA che qualche deficienza possa causare l'audacia. Infatti:

1. Il Filosofo scrive, che "gli amici del vino sono forti e audaci". Ora, dal vino deriva la deficienza dell'ubriachezza. Dunque l'audacia è causata da qualche deficienza.

2. Inoltre il Filosofo afferma, che "coloro i quali sono audaci non hanno sperimentato i pericoli". Ma l'inesperienza è un difetto. Dunque l'audacia è causata da qualche deficienza.

3. Chi ha subito un'ingiustizia, d'ordinario è più audace: "come le bestie quando son percosse", osserva Aristotele. Ma subire un'ingiustizia non è che una deficienza. Perciò l'audacia è causata da qualche deficienza.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che si produce l'audacia, "quando nella immaginativa sorge la speranza di essere vicini ai mezzi di salvezza, e di aver lontane le cause di timore". Ora, le deficienze, o si riducono alla lontananza dei mezzi di salvezza, o alla vicinanza delle cause di timore. Perciò nessuna deficienza può esser causa dell'audacia.

RISPONDO: Come abbiamo detto, l'audacia deriva dalla speranza, ed è contraria al timore: cosicché quanto è fatto per causare la speranza, o per escludere il timore è causa dell'audacia. Ma poiché il timore e la speranza, nonché l'audacia, essendo delle passioni, consistono ciascuna in un moto dell'appetito e in un'alterazione fisiologica, la causa dell'audacia si può considerare sotto due aspetti, sia nella sua dipendenza dalla speranza, sia nella sua incompatibilità col timore: primo, sotto l'aspetto del moto appetitivo; secondo, sotto l'aspetto dell'alterazione fisiologica.

Sotto l'aspetto del moto appetitivo, che dipende dalla conoscenza, la speranza, quale causa dell'audacia, viene suscitata da quei dati i quali ci fanno considerare possibile la vittoria; o mediante il nostro potere, e quindi la robustezza del corpo, l'esperienza dei pericoli, l'abbondanza delle ricchezze, e altre cose consimili; oppure mediante il potere di altri, e quindi il numero degli amici o degli adepti, e specialmente la confidenza nell'aiuto di Dio; poiché secondo l'espressione del Filosofo, "coloro che sono in buoni rapporti con le cose divine, sono più audaci". Sotto questo primo aspetto il timore viene escluso, eliminando la vicinanza delle cose temibili: è la situazione di chi, p. es., non ha nemici, non avendo fatto del male a nessuno, e non si vede sovrastare nessun pericolo; infatti i pericoli sovrastano soprattutto a coloro che hanno danneggiato gli altri.

Invece sotto l'aspetto dell'alterazione fisiologica l'audacia, sia come effetto della speranza, che come contrario del timore, viene causata da ciò che produce il calore intorno al cuore. Scrive infatti il Filosofo, che "chi ha il cuore materialmente piccolo, è più audace; invece gli animali che hanno il cuore grande sono più paurosi: poiché il calore naturale non può riscaldare un cuore grande come uno piccolo; così il fuoco, p. es., non può riscaldare una grande casa, come una piccola". E nel libro dei Problemi nota, che "i dotati di polmoni sanguigni sono più audaci, per il calore del cuore che ne deriva". E in questo stesso libro nota, che "gli amanti del vino sono più audaci, per il calore del vino"; infatti abbiamo già detto che l'ubriachezza contribuisce al vigore della speranza: poiché il calore del cuore allontana il timore, e causa la speranza, mediante la dilatazione e l'amplificazione del cuore medesimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'ubriachezza produce l'audacia, non perché è una deficienza, ma perché dilata il cuore: e anche perché dà la persuasione di (possedere) una certa grandezza.

2. Gli inesperti dei pericoli sono più audaci, non per il loro difetto, ma solo per accidens: in quanto, cioè, la loro inesperienza fa sì che non conoscano la propria debolezza, e la presenza dei pericoli. Quindi la loro audacia deriva dall'aver eliminato le cause del timore.

3. Il Filosofo spiega, che "chi ha subito un'ingiustizia diviene più audace, pensando che Dio viene in aiuto a chi soffre ingiustamente".

Tutto ciò dimostra che un difetto può causare l'audacia solo per accidens: cioè in quanto implica una certa superiorità, vera o presunta, o di se stessi o di altri.

ARTICOLO 4

Se gli audaci siano più pronti in principio che nell'atto del pericolo

SEMBRA che gli audaci non siano più pronti in principio che nell'atto del pericolo. Infatti:

1. Il tremito è prodotto dal timore, che si contrappone all'audacia, come abbiamo visto. Ora, gli audaci da principio tremano, come nota Aristotele. Dunque sono meno pronti in principio che in mezzo ai pericoli.

2. Più vigore si dà all'oggetto, e più si rafforza la passione. Se un bene, p. es., è amabile, un bene maggiore è anche più amabile. Ora, l'audacia ha per oggetto l'arduo. Se dunque cresce l'arduità cresce anche l'audacia. Ora, un pericolo diviene più arduo e difficile quando è presente. Perciò allora deve crescere maggiormente l'audacia.

3. Le ferite ricevute provocano l'ira. Ma l'ira causa l'audacia; infatti il Filosofo insegna, che "l'ira rende audaci". Dunque chi già si trova nel pericolo e viene percosso, dovrà essere sempre più audace.

IN CONTRARIO: Aristotele ha scritto, che "gli audaci prima del pericolo sono pieni di entusiasmo e di volontà, ma in esso tendono a cedere".

RISPONDO: Essendo l'audacia un moto dell'appetito sensitivo, deriva dalla conoscenza sensitiva. Ora, le facoltà sensitive non possono confrontare e vagliare le singole circostanze di una cosa, ma hanno un giudizio immediato. Così può capitare che nell'apprensione immediata uno non sia in grado di conoscere tutte le difficoltà di un'impresa: e di qui sorga un moto di audacia, che porta ad affrontare il pericolo. Perciò, quando il pericolo viene sperimentato, costui avverte una certa difficoltà, superiore a quella immaginata. Di qui la sua tendenza a cedere.

Invece la ragione è capace di discutere tutto ciò che contribuisce alla difficoltà di un'impresa. Quindi i coraggiosi, i quali affrontano i pericoli dietro il giudizio della ragione, in principio sembrano poco decisi: poiché, liberi dalla passione, iniziano con la dovuta deliberazione. Ma quando sono in mezzo ai pericoli, non sperimentano imprevisti; anzi talora trovano che le difficoltà sono minori di quelle immaginate. Perciò persistono con più impegno. - Si può anche pensare che chi affronta i pericoli per virtù rimane in codesta buona disposizione d'animo, per quanto grandi essi siano. Invece gli audaci lo fanno per la sola persuasione che provoca la speranza ed esclude il timore, secondo le spiegazioni già date.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il tremore si produce anche nell'audacia, per il richiamo del calore dall'esterno all'interno, come nel timore. Ma nell'audacia il calore viene concentrato intorno al cuore; nel timore invece nel basso ventre.

2. Oggetto dell'amore è il bene puro e semplice: quindi se il bene cresce, cresce anche l'amore. Invece l'oggetto dell'audacia è composto di bene e di male; cosicché il moto dell'audacia contro il male, presuppone il moto della speranza verso il bene. Perciò se al pericolo si aggiunge tanta arduità da sorpassare i limiti della speranza, il moto dell'audacia verrà a diminuire, o non seguirà affatto. - Tuttavia quando il moto dell'audacia sussiste, questa si misura dalla grandezza del pericolo.

3. Una lesione non provoca l'ira, senza la presupposizione di una speranza, come diremo. Perciò, se il pericolo è così grave da sopraffare la speranza di vincere, l'ira non si produce. - È vero però che se si suscita l'ira aumenta l'audacia.

Pars Prima Secundae Quaestio 046

Questione 46

Questione 46

L'ira

Veniamo ora a trattare dell'ira. Primo, dell'ira in se stessa; secondo, delle cause che la provocano, e dei suoi rimedi; terzo, dei suoi effetti.

Sul primo tema tratteremo otto argomenti: 1. Se l'ira sia una passione speciale; 2. Se oggetto dell'ira sia il bene o il male; 3. Se l'ira sia nel concupiscibile; 4. Se implichi la ragione; 5. Se sia più naturale della concupiscenza; 6. Se l'ira sia più grave dell'odio; 7. Se l'ira sia rivolta solo contro coloro che hanno con noi rapporti di giustizia; 8. Le specie dell'ira.

ARTICOLO 1

Se l'ira sia una speciale passione

SEMBRA che l'ira non sia una speciale passione. Infatti:

1. Dall'ira viene denominata la potenza dell'irascibile. Ora, a codesta potenza appartiene non una passione sola, ma molte. Dunque l'ira non è una speciale passione.
2. Ogni passione speciale ha la sua contraria, come è evidente per chi voglia enumerarle. L'ira invece non ha una passione contraria, come abbiamo visto. Dunque l'ira non è una passione speciale.
3. Una passione speciale non include le altre. Invece l'ira include molte passioni: infatti sta con la tristezza, col piacere e con la speranza, come Aristotele dimostra. Perciò l'ira non è una passione speciale.

IN CONTRARIO: Il Damasceno considera l'ira come una passione speciale. Lo stesso fa Cicerone.

RISPONDO: Una cosa può essere generale in due maniere. Primo, per l'estensione della sua predicazione: animale, p. es., è generale in questo senso rispetto a tutti gli animali. - Secondo, per i suoi rapporti causali: come il sole, p. es., è causa generale di tutti gli esseri generati sulla terra, secondo l'affermazione di Dionigi. Infatti, come il genere contiene potenzialmente molte differenze, così la causa agente contiene molti effetti in forza della sua potenza attiva. - Ma può capitare che un effetto sia prodotto dal concorso di molte cause: e poiché ogni causa in qualche modo perdura nell'effetto, si può anche dire, in un terzo senso, che l'effetto prodotto dalla convergenza di molte cause ha una certa generalità, in quanto contiene in qualche modo attualmente molte cause.

Ebbene, l'ira non è una passione generale nel primo senso, ma ha il suo posto distinto tra le altre passioni, come abbiamo già visto. - E non lo è neppure nel secondo senso. Infatti non è causa delle altre passioni: ma in questo senso può dirsi passione generale l'amore, come S. Agostino dimostra; infatti, secondo le spiegazioni date in precedenza, l'amore è la prima radice di tutte le passioni. - Invece l'ira si può denominare passione generale nel terzo senso, perché è causata dal concorso di molte passioni. Infatti il moto dell'ira non nasce, senza essere provocato da un dolore o tristezza, e senza il desiderio e la speranza di vendicarsi; poiché, come dice il Filosofo, "chi è adirato ha speranza di punire; infatti desidera, nei limiti del possibile, la vendetta". Perciò, come fa osservare Avicenna, se la persona che ha inflitto il danno è troppo superiore, non segue l'ira ma soltanto la tristezza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La facoltà dell'irascibile è denominata dall'ira, non perché tutti i moti di codesta potenza si riducono all'ira; ma perché l'ira è il loro termine; e tra tutti questo è il moto più evidente.
2. Per il fatto stesso che l'ira è causata da passioni contrastanti, cioè dalla speranza, avente per oggetto il bene, e dalla tristezza che ha per oggetto il male, include in se stessa delle contrarietà: e quindi non ha contrari fuori di sé. Così anche nei colori intermedi non c'è altra contrarietà, che quella dei colori semplici da cui derivano.
3. L'ira include molte passioni, non come il genere include le specie; ma piuttosto come un effetto include le sue cause.

ARTICOLO 2

Se l'oggetto dell'ira sia il bene o il male

SEMBRA che oggetto dell'ira sia il male. Infatti:

1. Scrive S. Gregorio Nisseno (ossia Nemesio), che l'ira è come "l'armigero della concupiscenza". E questo perché combatte ciò che ostacola la concupiscenza, o desiderio. Ora, ogni ostacolo si presenta come un male. Dunque l'ira ha per oggetto il male.
2. L'ira e l'odio concordano nell'effetto: infatti l'una e l'altro mirano a danneggiare qualcuno. Ma l'odio ha come oggetto il male, come abbiamo spiegato. Quindi anche l'ira.
3. L'ira è causata dalla tristezza: infatti il Filosofo afferma, che "l'ira si attua con tristezza". Ma oggetto della tristezza è il male. Dunque anche quello dell'ira.

IN CONTRARIO: 1. S. Agostino ha scritto, che "l'ira brama la vendetta". Ora, bramare la vendetta è desiderare un bene: poiché vendicare appartiene alla giustizia. Dunque oggetto dell'ira è il bene.

2. L'ira implica sempre la speranza: infatti produce un godimento, come insegna il Filosofo. Ora, il godimento e la speranza hanno per oggetto il bene. Dunque anche l'ira.

RISPONDO: Il moto della facoltà appetitiva segue l'atto delle facoltà conoscitive. Ora, una facoltà conoscitiva può conoscere una cosa in due modi: primo, quale oggetto semplice, come quando intendiamo l'essenza dell'uomo; secondo, quale oggetto complesso, come quando intendiamo che in un uomo c'è la bianchezza. Perciò le facoltà appetitive possono tendere verso il bene, o verso il male sotto questi due aspetti. Sotto l'aspetto di cosa semplice e priva di composizione, quando l'appetito mira o aderisce al bene, oppure quando rifugge dal male. E codesti moti appetitivi corrispondono al desiderio e alla speranza, al piacere e alla tristezza, e così via. - Sotto l'aspetto di cosa complessa, come quando l'appetito tende a far sì che il bene, o il male, si trovi o si produca in un dato soggetto, oppure che sia eliminato da questo. Ciò è evidente nel caso dell'amore e dell'odio: infatti amiamo qualcuno, in quanto vogliamo che in lui si trovi un dato bene; e odiamo una persona, in quanto le vogliamo qualche male. Lo stesso si dica dell'ira: infatti chi si adira cerca di vendicarsi di qualcuno. E così il moto dell'ira ha di mira due cose: la vendetta medesima, bramata e sperata come un bene, e quindi goduta; e la persona di cui si cerca vendicarsi, perché considerata contraria e dannosa, e che riveste perciò l'aspetto di male.

Si devono però notare in questo due differenze dell'ira con l'odio e con l'amore. La prima è il fatto che l'ira abbraccia sempre due oggetti: invece l'amore e l'odio talora si limitano a un solo oggetto, come quando uno ama o odia il vino, oppure altre cose consimili. - La seconda sta nel fatto che i due oggetti dell'amore sono beni entrambi: infatti chi ama vuole un bene a qualcuno, che egli considera a se stesso vantaggioso. Mentre i due oggetti dell'odio hanno entrambi l'aspetto di male: infatti chi odia vuole del male a qualcuno che egli considera nocivo. Invece l'ira riguarda un oggetto, cioè la vendetta desiderata, sotto l'aspetto di bene; e riguarda l'altro, cioè la persona nociva di cui vuol vendicarsi, sotto l'aspetto di male. Perciò è una passione composta in qualche modo da passioni contrarie.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 3

Se l'ira sia nel concupiscibile

SEMBRA che l'ira sia nel concupiscibile. Infatti:

1. Cicerone afferma che l'ira è una specie di "libidine". Ora la libidine è nel concupiscibile. Dunque anche l'ira.
2. Dice S. Agostino, che "l'ira col crescere diviene odio". E Cicerone scrive che "l'odio è un'ira inveterata". Ma l'odio come l'amore, è nel concupiscibile. Quindi l'ira è nel concupiscibile.
3. Il Damasceno e S. Gregorio Nisseno (cioè Nemesio) affermano, che "l'ira è composta di tristezza e di desiderio". Ora, queste due cose sono nel concupiscibile. Dunque l'ira è nel concupiscibile.

IN CONTRARIO: La facoltà dell'irascibile è diversa da quella del concupiscibile. Se, dunque, l'ira fosse nel concupiscibile, la facoltà dell'irascibile non potrebbe essere denominata da essa.

RISPONDO: Abbiamo già detto che le passioni dell'irascibile si distinguono da quelle del concupiscibile, per il fatto che oggetto di queste ultime è il bene e il male puro e semplice; mentre oggetto delle passioni dell'irascibile è il bene e il male con una certa preminenza o arduità. Ora, abbiamo anche visto che l'ira abbraccia due oggetti: la vendetta desiderata, e la persona di cui cerchiamo di vendicarci. E rispetto all'una e all'altra cosa, l'ira richiede una certa arduità. Infatti il moto dell'ira non insorge, se le due cose non hanno una qualche importanza; poiché, come dice il Filosofo, "non prendiamo in considerazione cose di nessun valore, o di valore minimo". Perciò è evidente che l'ira non è nel concupiscibile, bensì nell'irascibile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Cicerone chiama libidine il desiderio di qualsiasi bene futuro, senza distinguere tra arduo e non arduo. Per questo include anche l'ira nella libidine, in quanto è il desiderio di vendetta. Intesa così la libidine abbraccia sia l'irascibile che il concupiscibile.
2. Si dice che l'ira crescendo diviene odio, non nel senso che la medesima passione cessi di essere ira, per diventare poi odio, per una specie di invecchiamento: ma lo diviene perché lo causa. Infatti l'ira con la sua durata causa l'odio.
3. L'ira è composta di tristezza e di desiderio, non come si trattasse di parti, ma perché causata da essi. Infatti abbiamo già detto, che le passioni del concupiscibile causano le passioni dell'irascibile.

ARTICOLO 4

Se l'ira implichi la ragione

SEMBRA che l'ira non implichi la ragione. Infatti:

1. Essendo una passione, l'ira risiede nell'appetito sensitivo. Ma l'appetito sensitivo non dipende dalla conoscenza razionale, bensì da quella dei sensi. Dunque l'ira non implica la ragione.
2. Gli animali bruti son privi di ragione. E tuttavia in essi l'ira non manca. Dunque l'ira è indipendente dalla ragione.
3. L'ubriachezza sospende l'uso della ragione. Eppure fomenta l'ira. Dunque l'ira non implica la ragione.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "l'ira in una certa misura segue la ragione".

RISPONDO: Come abbiamo già detto, l'ira è la brama di vendetta. E la vendetta implica un confronto tra la pena da infliggere e il danno subito. Infatti il Filosofo insegna, che "chi deduce esser necessario affrontare qualcuno, subito s'adira". Ora, confrontare e dedurre è proprio della ragione. Dunque l'ira in qualche modo implica la ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il moto di una potenza appetitiva può implicare la ragione in due maniere. Primo, può implicarla come facoltà normativa: e in questo senso è solo nella volontà. Infatti la volontà è denominata appetito razionale. Secondo, può implicare la ragione come rivelatrice: e in questo senso è presente anche nell'ira. Infatti il Filosofo scrive che "l'ira implica la ragione, non come ragione direttiva, ma come rivelatrice dell'ingiuria". Infatti l'appetito sensitivo non ubbidisce direttamente alla ragione, bensì mediante la volontà.
2. Gli animali bruti hanno l'istinto naturale, inserito in essi dalla ragione divina, mediante il quale esercitano dei moti esterni ed interni simili ai moti della ragione, come già abbiamo notato.
3. A dire di Aristotele, "l'ira ascolta la ragione in una certa misura", cioè come rivelatrice dell'ingiuria subita: "ma non l'ascolta perfettamente", poiché non rispetta la regola della ragione nel ripagare con la vendetta. Perciò l'ira richiede un atto della ragione, e implica un ostacolo per essa. Ecco perché, come il Filosofo osserva, quelli che sono molto ubriachi, essendo privi di ogni giudizio della ragione, non si adirano: si adirano invece quando sono leggermente ubriachi, avendo il giudizio della ragione, ma vincolato.

ARTICOLO 5

Se l'ira sia più naturale della concupiscenza, o desiderio

SEMBRA che l'ira non sia più naturale della concupiscenza. Infatti:

1. Si dice che per natura l'uomo è un animale mansueto. Ma "la mansuetudine si contrappone all'ira", come ricorda il Filosofo. Dunque l'ira non è più naturale della concupiscenza, ma è del tutto contraria alla natura umana.
2. La ragione e la natura sono termini contrapposti: infatti agire secondo ragione non equivale ad agire secondo la natura. Ora, a detta di Aristotele, "l'ira implica la ragione, non così la concupiscenza". Dunque la concupiscenza è più naturale dell'ira.
3. L'ira è la brama di vendicarsi: invece la concupiscenza è soprattutto brama dei piaceri del tatto, cioè dei piaceri venerei e della gola. Ora, queste cose sono più naturali per l'uomo che la vendetta. Dunque la concupiscenza è più naturale dell'ira.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "l'ira è più naturale della concupiscenza".

RISPONDO: Si considera naturale ciò che viene causato dalla natura, come spiega Aristotele. Perciò per decidere se una passione è più o meno naturale, non c'è che da considerare la sua causa. Ora, stando alle cose già dette, la causa di una passione si può considerare da due lati: primo, dal lato dell'oggetto; secondo, da quello del soggetto. Se, dunque, si considera la causa dell'ira e della concupiscenza dal lato dell'oggetto, allora la concupiscenza, specialmente quella relativa al cibo e ai piaceri venerei, è più naturale dell'ira: essendo queste cose più naturali della vendetta.

Se invece consideriamo la causa dell'ira dal lato del soggetto, allora sotto un certo aspetto è più naturale l'ira, e sotto un altro è più naturale la concupiscenza. Infatti la natura di un uomo si può considerare, o nel suo genere, o nella sua specie, oppure nella complessione particolare dell'individuo. Se si considera nel suo genere, cioè se consideriamo quest'uomo come animale, allora la concupiscenza è più naturale dell'ira: poiché l'uomo deve proprio alla sua natura generica una certa inclinazione a desiderare quanto giova alla conservazione della vita, sia della specie, che dell'individuo. - Se invece si considera la natura di un uomo nella sua specie, cioè in quanto è un essere ragionevole, allora l'ira è per l'uomo più naturale della concupiscenza: poiché l'ira implica la ragione più della concupiscenza. Perciò il Filosofo può affermare che "è cosa più umana punire", atto proprio dell'ira, "che essere mansueto": infatti ogni essere insorge naturalmente contro le cose contrarie e nocive. - Se poi consideriamo la natura di questo individuo nella sua particolare complessione, allora l'ira è più naturale della concupiscenza: poiché l'ira, più della concupiscenza, o di altre passioni, è portata a seguire l'eventuale tendenza all'iracondia, dovuta alla complessione naturale. Infatti un uomo, se ha una complessione biliosa, è predisposto all'iracondia: e la bile, tra tutti gli umori, è quello che si muove più velocemente; essendo paragonata al fuoco. Perciò è più facile che chi è predisposto all'ira dalla sua complessione naturale si adiri; piuttosto che passi all'atto chi è predisposto alla concupiscenza. Per questo il Filosofo afferma, che l'ira più della concupiscenza si trasmette dai genitori ai figli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nell'uomo si può considerare la complessione naturale del corpo, che è equilibrata, e la ragione. Secondo la complessione organica l'uomo per natura, cioè secondo la sua specie, non ammette un predominio dell'ira né di altre passioni, per l'equilibrio, appunto, della sua complessione. Invece gli altri animali, in quanto si allontanano da questo equilibrio verso complessioni unilaterali, sono naturalmente predisposti agli eccessi di qualche passione: il leone, p. es., eccede nell'audacia, il cane nell'ira, la lepre nel timore, e così via. - Al contrario, considerando l'uomo dal lato della ragione, è per lui naturale adirarsi ed essere mansueto: poiché la ragione sotto un certo aspetto provoca l'ira, perché indica la causa dell'ira; e sotto un altro aspetto la smorza, perché chi è adirato, come dice Aristotele, "ascolta imperfettamente il comando della ragione".
2. La ragione stessa fa parte della natura umana. Perciò dal fatto stesso che l'ira implica la ragione, segue in un certo senso che essa è naturale per l'uomo.
3. L'argomento vale, se consideriamo l'ira e la concupiscenza dal lato dell'oggetto.

ARTICOLO 6

Se l'ira sia più grave dell'odio

SEMBRA che l'ira sia più grave dell'odio. Infatti:

1. Sta scritto: "L'ira non ha misericordia, né il furore impetuoso". Invece l'odio talora ha misericordia. Dunque l'ira è più grave dell'odio.
2. È più grave subire un male e soffrirne, che subirlo soltanto. Ora, chi odia si contenta che la persona odiata subisca un male: mentre chi è adirato non si contenta; ma vuole che lo conosca e che ne soffra, come nota il Filosofo. Quindi l'ira è più grave dell'odio.
3. Più sono le cause che concorrono a costituire una cosa, e più essa è stabile: infatti un abito operativo è tanto più duraturo, quanto più numerosi sono gli atti che l'hanno prodotto. Ma l'ira, si è visto, deriva, a differenza dell'odio, dal concorso di molte passioni. Dunque l'ira è più stabile e più grave dell'odio.

IN CONTRARIO: S. Agostino paragona l'odio a una trave, e l'ira a una pagliuzza.

RISPONDO: La specie e la natura di una passione si desumono dall'oggetto. Ora, l'oggetto dell'ira e dell'odio è materialmente identico: infatti, come chi odia vuole il male della persona odiata, così chi si adira vuole il male per chi ha provocato lo sdegno. Ma non sotto lo stesso aspetto: perché l'odio vuole il male del nemico in quanto male; invece l'ira vuole il male di chi l'ha provocata non in quanto male, ma sotto l'aspetto di bene, cioè in quanto si pensa che sia una giusta vendetta. Del resto anche sopra abbiamo notato che l'odio è come un addossare del male a un male; mentre l'ira è un addossare del bene a un male. - Ora, è evidente che volere un male come atto di giustizia, è cosa meno cattiva che volere semplicemente il male di qualcuno. Infatti volere il male di uno come atto di giustizia, può anche coincidere con la virtù della giustizia, se codesto volere sottostà al comando della ragione: perciò il solo difetto dell'ira sta nel vendicarsi, senza seguire la ragione. Dunque è evidente che l'odio è molto peggiore e più grave dell'ira.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nell'ira e nell'odio si possono distinguere due cose: ciò che si desidera, e l'intensità del desiderio. Ebbene, rispetto a ciò che si desidera l'ira ha più misericordia dell'odio. Infatti l'odio non è saziato da nessun male, poiché vuole per se stesso il male di un altro; e ciò che si vuole per se stesso si vuole, a dire del Filosofo, senza misura, come l'avaro vuole le ricchezze. Perciò sta scritto: "Il nemico se trova l'occasione, non sarà mai sazio di sangue". - Invece l'ira desidera il male soltanto come una giusta vendetta. Perciò, quando, a suo giudizio l'adirato vede che il male supera la misura del giusto, allora si muove a pietà. Perciò il Filosofo afferma, che "chi è adirato si placa per le molte soddisfazioni; chi odia per nessuna".

Invece rispetto all'intensità del desiderio l'ira esclude la misericordia più dell'odio: poiché il moto dell'ira è più impetuoso, per il divampare della bile. Perciò la Scrittura aggiunge: "E chi potrà reggere all'impeto di uno spirito concitato?".

2. Chi è adirato desidera il male di uno, come abbiamo detto, in quanto è una giusta vendetta. E la vendetta consiste nell'irrogazione di una pena. E la pena si concepisce come afflittiva, contraria alla volontà, e inflitta per una colpa. Perciò chi è adirato vuole che la persona colpita percepisca e soffra il castigo, e conosca che esso è dovuto all'ingiustizia commessa. Invece chi odia non si cura di questo: poiché desidera il male del suo nemico per se stesso. - Del resto non è vero che sia peggiore il male di cui uno si rattrista: infatti, come nota il Filosofo, "l'ingiustizia e l'imprudenza, pur essendo dei mali, non rattristano quelli che li hanno", perché sono voluti.

3. Allora soltanto è più stabile una cosa prodotta da un maggior numero di cause, quando sono cause dello stesso grado: poiché basta una sola causa per superarne molte altre. Ora, l'odio ha una causa più tenace dell'ira. Infatti l'ira proviene da un turbamento dell'animo per un'offesa ricevuta: invece l'odio deriva da una disposizione, che fa considerare a un uomo come contrario e nocivo ciò che egli odia. Perciò, come una passione è più labile di una disposizione o di un abito, così l'ira passa più facilmente dell'odio; sebbene anche l'odio sia una passione derivante dalla disposizione suddetta. Ecco perché il Filosofo scrive, che "l'odio è più insaziabile dell'ira".

ARTICOLO 7

Se l'ira si rivolga solo contro chi ha con noi rapporti di giustizia

SEMBRA che l'ira non si rivolga solo contro chi ha con noi rapporti di giustizia. Infatti:

1. Non esistono rapporti di giustizia tra l'uomo e gli esseri irragionevoli. E tuttavia l'uomo qualche volta s'adira con gli esseri irragionevoli: così fa lo scrivano che adirato butta via la penna, e il cavaliere che frusta il cavallo. Dunque l'ira non si rivolge soltanto a chi ha con noi rapporti di giustizia.

2. Come dice Aristotele, "l'uomo non ha legami di giustizia con se medesimo, né con le cose sue". Ma talora l'uomo s'adira con se stesso, come fa il penitente per i suoi peccati; infatti sta scritto nei Salmi: "Sdegnatevi, ma non peccate". Dunque l'ira non si rivolge soltanto contro chi ha con noi rapporti di giustizia.

3. Si può avere rapporti di giustizia e di ingiustizia con tutto un genere, o con una comunità intera: nel caso, p. es., che lo stato danneggi qualcuno. Invece l'ira non riguarda mai un genere, ma soltanto "qualche singolare", come si esprime il Filosofo nella Retorica. Dunque l'ira non infierisce contro coloro che sono legati a noi da rapporti di giustizia e di ingiustizia.

IN CONTRARIO: Sta l'insegnamento del Filosofo.

RISPONDO: Abbiamo già detto che l'ira vuole il male sotto l'aspetto di giusta vendetta. Perciò l'ira si rivolge contro coloro ai quali ci legano rapporti di giustizia e di ingiustizia. Infatti vendicare è proprio della giustizia; mentre offendere è proprio dell'ingiustizia. Quindi sia da parte della causa, cioè dell'offesa, sia da parte della vendetta che l'adirato desidera, è evidente che l'ira si rivolge contro chi ha con lui rapporti di giustizia e di ingiustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo già detto, pur implicando la ragione, l'ira può trovarsi anche negli animali privi di ragione, perché essi dall'istinto naturale, e mediante l'immaginativa, sono portati a compiere cose che somigliano agli atti della ragione. Perciò, siccome nell'uomo c'è insieme la ragione e l'immaginativa, i

moti dell'ira possono insorgere in lui in due modi. Primo, dalla presentazione del danno da parte della sola immaginativa. E così può insorgere qualche scatto d'ira anche verso gli esseri irragionevoli e inanimati, simile ai moti istintivi degli animali contro le cose nocive. - Secondo, dalla presentazione del danno da parte della ragione. E così, come dice il Filosofo, "in nessun modo l'ira può rivolgersi contro le cose inanimate, né contro i morti". E questo, sia perché manca la sofferenza, che chi è adirato soprattutto tenta di infliggere a chi ha causato la sua collera. Sia perché contro di loro non ci può essere vendetta, essendo incapaci di offendere.

2. Come osserva il Filosofo, "esiste una certa giustizia o ingiustizia metaforica dell'uomo verso se stesso", in quanto alla ragione spetta il dominio sull'irascibile e sul concupiscibile. E in questo senso si può dire che uno si vendica, o si adira con se stesso. Ma propriamente parlando nessuno può adirarsi con se stesso.

3. Nel libro citato il Filosofo porta questa sola differenza tra l'odio e l'ira, che "l'odio può riguardare tutto un genere: si odia, p. es., tutto il genere dei briganti; mentre l'ira si rivolge solo contro il singolo". Il motivo sta nel fatto, che l'odio è prodotto dal considerare la qualità di una data cosa come contraria alla nostra disposizione: e questa considerazione può essere universale, o particolare. Invece l'ira è prodotta dall'offesa compiuta da qualcuno col proprio atto. Ora, gli atti sono tutti individuali. Perciò l'ira si rivolge sempre al singolare concreto. - Se poi è tutto uno stato che ci offende, allora lo stato intero è considerato come un ente singolo.

ARTICOLO 8

Se siano ben determinate le specie dell'ira

SEMBRA che il Damasceno non abbia determinato convenientemente tre specie d'ira, cioè la bile, la mania e il furore. Infatti:

1. Le specie non suddividono mai un genere in base a un accidente. Ora, queste tre cose si distinguono in base a un accidente: infatti "l'inizio del moto dell'ira si chiama bile; l'ira che perdura si dice mania; il furore poi è l'ira che prende tempo per vendicarsi". Dunque non sono specie diverse dell'ira.

2. Scrive Cicerone, che "l'escandescenza in greco si dice θυμωσις; ed è un'ira che presto nasce e presto si smorza". Invece secondo il Damasceno la θυμωσις s'identifica col furore. Quindi non è vero che il furore prende tempo per vendicarsi, ma col tempo si smorza.

3. S. Gregorio stabilisce tre gradi nell'ira, e cioè "l'ira senza voce", "l'ira con voce", e "l'ira con parole espresse"; e ciò in base all'ammonimento del Signore: "Chiunque si adira con il suo fratello", dove egli riscontra "l'ira senza voce". Nelle parole: "Chi dirà al suo fratello, Raca", trova un accenno all'"ira con voce, ma senza vere parole espresse". Nell'espressione poi: "Chi gli dirà, Stolto", trova che "la voce prende forma e perfezione di parola". Perciò la divisione del Damasceno è insufficiente, poiché non tiene conto della voce.

IN CONTRARIO: Bastano i testi del Damasceno e di S. Gregorio Niseno (ovvero di Nemesio).

RISPONDO: Le tre specie dell'ira, determinate dal Damasceno e dal Niseno (ossia, da Nemesio), sono desunte dagli elementi che danno all'ira il suo vigore. Ora questo può dipendere da tre cose. Primo, dalla facilità del suo moto: ed ecco l'ira che si denoinina bile, per la facilità con cui si accende. Secondo, dalla tristezza, che causa un'ira perdurante nella memoria: ed ecco la mania, termine desunto da manere (rimanere). Terzo, da ciò che l'adirato desidera, cioè dalla vendetta: ed ecco il furore, il quale non si acquieta finché non punisce. Perciò il Filosofo, parlando degli adirati, alcuni li chiama acuti, perché pronti all'ira; altri amari, perché la ritengono a lungo; e altri difficili, perché non si acquietano finché non si son vendicati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le cose da cui l'ira riceve un perfezionamento non sono del tutto accidentali per essa. Perciò niente impedisce che le specie dell'ira siano desunte da esse.

2. L'escandescenza, di cui parla Cicerone, sembra appartenere più alla prima specie dell'ira, desunta dalla facilità dell'ira medesima, che al furore. Però niente impedisce che il greco θυμωσις implichi e la facilità dell'adirarsi, e la fermezza nel proposito di vendicarsi.

3. I tre gradi ricordati sono distinti tra loro in base agli effetti dell'ira: ma non in base alla diversa perfezione del moto stesso della passione.

Pars Prima Secundae Quaestio 047

Questione 47

Questione 47

Le cause dell'ira

Passiamo a considerare le cause e i rimedi dell'ira.

In proposito tratteremo quattro argomenti: 1. Se il movente dell'ira sia sempre un'azione compiuta contro chi si adira; 2. Se possa esserlo solo la disistima, o disprezzo; 3. Le cause dell'ira da parte del soggetto; 4. Le cause dell'ira da parte dell'oggetto contro cui ci si adira.

ARTICOLO 1

Se il movente dell'ira sia sempre un'azione compiuta contro chi si adira

SEMBRA che non sempre uno si adiri per qualche cosa fatta contro di lui. Infatti:

1. L'uomo, peccando, non può far niente contro Dio; poiché sia scritto: "Se tu pecchi, che danno arrechi a lui?". E tuttavia, stando alla Scrittura, Dio si adira contro gli uomini per i loro peccati: "S'accese d'ira il Signore contro il suo popolo". Quindi non sempre uno s'adira per cose fatte contro di lui.
2. L'ira è il desiderio di vendicarsi. Ora, uno può volere la vendetta anche per offese contro altri. Dunque non sempre il movente dell'ira è un'azione compiuta contro di noi.
3. Il Filosofo scrive che gli uomini si adirano specialmente contro quelli, "che disprezzano le cose di cui essi si occupano di più: quelli, p. es., che studiano la filosofia si adirano contro coloro che la disprezzano"; lo stesso si dica delle altre cose. Ora, disprezzare la filosofia non è offendere chi la studia. Perciò non sempre ci si adira per cose fatte contro di noi.
4. Chi risponde col silenzio all'ingiuria provoca maggiormente all'ira, come nota il Crisostomo. Ma col tacere egli non fa nulla contro l'ingiuria. Dunque non sempre l'ira è provocata da un'azione compiuta contro chi si adira.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "l'ira riguarda sempre cose che interessano noi. L'inimicizia invece prescinde da esse: infatti noi odiamo una persona, perché la stimiamo in un dato modo".

RISPONDO: Come abbiamo detto, l'ira è il desiderio di nuocere a un altro per giusta vendetta. Ora, non si concepisce una vendetta, senza presupporre un'ingiustizia. Però non tutte le ingiustizie provocano la vendetta, ma solo quelle che toccano chi vuole vendicarsi: infatti ciascuno respinge per natura il proprio male, come per natura aspira al proprio bene. Ora, un'ingiustizia commessa da altri non c'interessa, se in qualche modo non ci colpisce. Perciò il movente dell'ira è sempre un'azione compiuta contro chi si adira.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che in Dio c'è l'ira, non come passione, ma come giusto giudizio, che mira a vendicare il peccato. Infatti il peccatore non può nuocere a Dio efficacemente: tuttavia per parte sua agisce in due modi contro Dio. Primo, perché ne disprezza le leggi. Secondo, perché nuoce ad altri o a se medesimo: e ciò interessa Dio, perché il danneggiato è sotto la provvidenza e la tutela di Dio.
2. Ci adiriamo contro chi nuoce ad altri, e desideriamo vendicarci di lui, perché i colpiti in qualche modo ci appartengono: o per una certa affinità, o per amicizia, o almeno per la comunanza di natura.
3. La cosa di cui più ci occupiamo la consideriamo come un nostro bene. Perciò quando viene disprezzata, pensiamo di essere disprezzati anche noi, e ci consideriamo offesi.
4. Chi risponde col silenzio provoca all'ira chi l'offende, quando mostra di tacere per disprezzo, non dando peso all'ira dell'altro. Ma la disistima è già un atto.

ARTICOLO 2

Se la disistima, o il disprezzo, sia l'unico movente dell'ira

SEMBRA che la disistima, o disprezzo, non sia l'unico movente dell'ira. Infatti:

1. Il Damasceno afferma, che "ci si adira perché si è subita un'ingiustizia, o si pensa di averla subita". Ora, si può subire un'ingiustizia senza disprezzo o disistima. Dunque la disistima non è il solo movente dell'ira.
2. Rattristarsi del disprezzo, equivale a desiderare di essere rispettati. Ma gli animali non cercano il rispetto. E quindi non si rattristano del disprezzo. Tuttavia "in essi l'ira non manca, provocata dalle lesioni", come nota il Filosofo. Perciò il disprezzo non è il solo movente dell'ira.
3. Il Filosofo indica molte altre cause dell'ira: e cioè "la dimenticanza, il gioire nelle altrui disgrazie, rinfacciare il male, ostacolare il conseguimento del proprio volere". Dunque il disprezzo non è l'unico movente dell'ira.

IN CONTRARIO: Il Filosofo scrive, che l'ira è "una brama di punire, accompagnata da tristezza, a causa di una disistima che si pensa di non meritare".

RISPONDO: Tutte le cause dell'ira si riducono alla disistima. Ci sono infatti tre specie di disistima, come insegna Aristotele, e cioè il disprezzo, l'επιηρεασμος, cioè l'ostacolare l'adempimento del volere, e la contumelia: e a queste tre cose si riducono tutti i moventi dell'ira. E due sono le ragioni di questo fatto. Primo, perché l'ira cerca il danno di un altro come giusta vendetta: e quindi in tanto uno cerca la vendetta, in quanto gli sembra giusta. E non si può fare giusta vendetta che per un'ingiustizia: perciò il movente dell'ira è sempre qualche cosa d'ingiusto. Ecco perché il Filosofo scrive, che "se qualcuno pensa di aver subito un danno giustamente, non si adira: infatti l'ira non sorge contro ciò che è giusto". Ora, uno può procurare un danno in tre modi: per ignoranza, per passione, e per libera elezione. L'ingiustizia massima sta nel danneggiare deliberatamente, e con vera malizia, come nota Aristotele. E quindi ci adiriamo soprattutto contro coloro che, a nostro giudizio, ci han fatto del male apposta. Difatti, se riteniamo che qualcuno ci ha offesi per ignoranza, o per passione, o non c'irritiamo con lui, o lo facciamo in tono minore: poiché l'ignoranza e la passione diminuiscono l'offesa, e in qualche modo provocano alla misericordia e al perdono. Invece quelli che fanno del male deliberatamente mostrano di peccare per disprezzo: e quindi ci irritiamo specialmente contro di loro. Ecco perché il Filosofo scrive, che "contro coloro che commisero qualche cosa per ira, o non c'irritiamo, o c'irritiamo meno: mostrano infatti di non aver agito per disistima".

Secondo, perché la disistima si contrappone al prestigio personale: infatti, come dice Aristotele, "gli uomini disistimano ciò che non reputano buono a nulla". Ora, da tutti i nostri beni noi ci attendiamo un certo prestigio. Perciò qualsiasi offesa ci sia fatta, si riduce alla disistima o disprezzo, perché colpisce il nostro prestigio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Se uno patisce un torto, per qualsiasi altra causa diversa dal disprezzo, codesta causa diminuisce il torto medesimo. Invece solo il disprezzo, o disistima, accresce il movente dell'ira. E quindi è di per sé causa dell'ira.
2. Sebbene l'animale non brami l'onore come tale, tuttavia cerca una certa prestanza: e s'irrita contro le cose che la compromettono.
3. Tutte le cause suddette si riducono al disprezzo. La dimenticanza, p. es., è un segno evidente di disistima: infatti le cose che stimiamo importanti le imprimiamo di più nella memoria. Così deriva da disprezzo non temere di contristare qualcuno, rinfacciandogli cose dolorose. Anche chi nella disgrazia dà segni di contentezza, mostra di curarsi poco del bene o del male del prossimo. Così chi impedisce a un altro di attuare il suo proposito, senza un vantaggio personale, mostra di non preoccuparsi della sua amicizia. Perciò tutte codeste cose sono incentivi dell'ira, in quanto sono segni di disprezzo.

ARTICOLO 3

Se la prestanza di chi si adira sia causa del suo sdegno

SEMBRA che la prestanza non sia la causa per cui uno facilmente si adira. Infatti:

1. Il Filosofo scrive, che "alcuni sono irritabili al massimo quando soffrono: così gli infermi, i poveri, e i delusi nei loro desideri". Ma tutte queste cose sono delle deficienze. Quindi rendono più inclini all'ira le deficienze che la prestanza.
2. Il Filosofo aggiunge, che "alcuni sono irritabili al massimo, quando si può sospettare che in essi non ci sia una perfezione, o che ci sia un difetto: invece quando possiedono in abbondanza le cose in cui vengono disprezzati, non se la prendono". Ora, codesto sospettare è dovuto a una deficienza. Dunque le deficienze sono, più della prestanza, causa dell'ira.

3. Le cose che contribuiscono alla propria prestantza sono quelle che rendono più affabili e fiduciosi. Ora, il Filosofo afferma, che "nel gioco, nel riso, nelle feste, nella prosperità, nella riuscita delle loro imprese, nei godimenti onesti e nella piena fiducia, gli uomini non si adirano". Perciò la prestantza non causa l'ira.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che gli uomini si adirano per la loro prestantza.

RISPONDO: In due modi si può considerare la causa dell'ira da parte del soggetto. Primo, in base al rapporto col movente dell'ira. E allora la prestantza personale è la causa per cui uno facilmente si adira. Infatti il movente dell'ira è, come abbiamo detto, il disprezzo ingiusto. Ora, è evidente che quanto uno è più eccellente, più è ingiusto che venga disprezzato in ciò che lo distingue. Perciò quelli che hanno un certo pregio, si irritano al massimo, se vengono in esso disprezzati: così fa il ricco disprezzato nelle sue ricchezze, l'oratore disprezzato nell'oratoria, e così via.

Secondo, la causa dell'ira da parte del soggetto si può considerare in base alla disposizione lasciata in lui da tale movente. È chiaro, infatti, che l'unica cosa capace di muovere all'ira è un danno che rattrista. Ora, le cose più rattristanti si riducono a delle minorazioni: poiché quando gli uomini sono minorati si affliggono con più facilità. Ecco perché gli infermi e gli infelici sono più portati all'ira: perché si addolorano con più facilità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È così risolta anche la prima difficoltà.

2. Chi è disprezzato in cose per le quali ha una grande prestantza, non ritiene di subire nessun danno, e perciò non si rattrista: e da questo lato ha minor motivo d'adirarsi. Invece per l'altro lato ne avrebbe maggior motivo. A meno che egli non pensi di essere mal visto o deriso, non per disprezzo, ma per ignoranza, o per altre cose del genere.

3. Tutte le cose indicate impediscono l'ira, in quanto impediscono la tristezza. Ma d'altro lato sono fatte per provocare l'ira, perché rendono più irragionevole il disprezzo.

ARTICOLO 4

Se la causa per cui più facilmente c'irritiamo con qualcuno siano le sue minorazioni

SEMBRA che la causa per cui più facilmente c'irritiamo con qualcuno non siano le sue minorazioni. Infatti:

1. Scrive il Filosofo, che "non c'irritiamo, ma piuttosto ci calmiamo contro quelli che confessano, si pentono e si umiliano. Del resto anche i cani non mordono quelli che siedono". Ora, questi atti si riducono a minorazioni o privazioni. Dunque la meschinità del soggetto attenua la nostra ira contro chi ci fa inquietare.

2. Non c'è una minorazione più grave della morte. Ora, contro i morti l'ira finisce. Quindi non sono incentivi dell'ira le minorazioni di chi la provoca.

3. Nessuno considera minore una persona perché suo amico. Ora, con gli amici ci irritiamo di più, se ci offendono, o se non ci aiutano; infatti sta scritto nei Salmi: "Se un nemico m'avesse insultato, l'avrei sopportato". Perciò non sono causa di maggiore irritazione le minorazioni di chi ci fa inquietare.

IN CONTRARIO: Il Filosofo scrive, che "il ricco si adira contro il povero, se ne è disprezzato; e chi comanda contro il suddito".

RISPONDO: Abbiamo già detto che il disprezzo ingiusto è la causa che più provoca l'ira. Ora, la minorazione, ovvero la piccolezza di chi ci fa inquietare, accresce l'ira, perché accresce l'ingiustizia del disprezzo. Infatti, se è vero che più uno è superiore più ingiustamente viene disprezzato; è anche vero che più uno è inferiore, più ingiustamente disprezza. Perciò i nobili si irritano, se son disprezzati dal volgo, i sapienti se disprezzati dagli ignoranti, i padroni dai servi.

Se invece l'inferiorità, o la minorazione, diminuisce l'ingiusto disprezzo, allora l'inferiorità non accresce, ma diminuisce l'ira. Ecco perché quelli che si pentono delle offese fatte, confessano di aver fatto male, e si umiliano chiedendo perdono, calmano l'ira, secondo il detto della Scrittura: "Una risposta dolce calma l'ira"; e questo perché essi mostrano non disprezzo, ma stima, per coloro ai quali si umiliano.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È così risolta anche la prima difficoltà.

2. Duplice è il motivo per cui cessa l'ira verso i morti. Primo, perché non possono soffrire e sentire: ed è questo che più cerca chi è adirato in chi lo fa adirare. - Secondo, perché i morti sembrano aver raggiunto l'estremo dei mali. Infatti l'ira cessa verso chiunque sia gravemente colpito: poiché il loro male sorpassa la misura di una giusta vendetta.

3. Anche il disprezzo degli amici si presenta più ingiusto. Perciò, come contro gli inferiori, così contro di loro c'irritiamo di più, quando ci disprezzano col farci del male, o col negarci un aiuto.

Pars Prima Secundae Quaestio 048

Questione 48

Questione 48

Gli effetti dell'ira

Eccoci a trattare degli effetti dell'ira.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se l'ira causi un godimento; 2. Se causi nel cuore il massimo di ardore; 3. Se sia il più grave ostacolo per l'uso della ragione; 4. Se faccia ammutolire.

ARTICOLO 1

Se l'ira causi un godimento

SEMBRA che l'ira non causi godimento. Infatti:

1. La tristezza è incompatibile col godimento. Ma l'ira implica sempre la tristezza: poiché, come dice Aristotele, "chi fa una cosa per ira, la fa con tristezza". Dunque l'ira non causa un godimento.

2. Il Filosofo afferma, che "la punizione ferma l'impeto dell'ira, sostituendo il piacere alla tristezza": dal che si deduce che il piacere deriva dalla punizione. La punizione, però, toglie l'ira. Perciò l'ira è cessata, quando viene il piacere. Quindi non ne è un effetto immediato.

3. Nessun effetto è di ostacolo alla propria causa, essendo ad essa conforme. Invece i piaceri impediscono l'ira, come nota Aristotele nella Retorica. Dunque il piacere non è un effetto dell'ira.

IN CONTRARIO: Il Filosofo nel medesimo libro riferisce quel detto: "L'ira molto più dolce del miele che stilla, si diffonde nel petto degli uomini".

RISPONDO: Come nota il Filosofo, i piaceri, specialmente quelli sensibili e materiali, sono come delle medicine contro il dolore: perciò più grande è il dolore o l'angoscia, che è chiamato a lenire, e più si fa sentire il godimento; più uno ha sete, p. es., e più gusta la bevanda. Ora, è evidente, da quanto abbiamo detto, che il moto dell'ira sorge da un'ingiuria che rattrista; e il cui rimedio è la vendetta. Perciò all'atto della vendetta segue un godimento: e tanto maggiore, quanto più grave era stato il dolore. - Quindi se la vendetta è già in atto, si ha un godimento perfetto, che esclude del tutto la tristezza, e acquieta il moto dell'ira. - Ma prima che la vendetta si attui nella realtà, diviene presente a chi è adirato in due maniere. Primo, mediante la speranza: poiché, come abbiamo visto, non ci si adira senza la speranza di vendicarsi. - Secondo, mediante un pensiero insistente. Infatti chi ha un desiderio gode nel pensare a lungo ciò che desidera: ecco perché sono piacevoli anche le immaginazioni dei sogni. Perciò, quando chi è adirato insiste a pensare dentro di sé alla vendetta, ne prova piacere. Tuttavia non è un godimento perfetto, che escluda la tristezza e quindi l'ira.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Chi è adirato gode e si rattrista, ma non di una stessa cosa: infatti si rattrista dell'offesa ricevuta, e gode della vendetta pensata e sperata. Perciò il dolore sta all'ira come sua causa: il godimento invece come effetto e termine di essa.

2. L'argomento vale per il godimento prodotto dalla reale attuazione della vendetta, il quale elimina totalmente l'ira.

3. I piaceri antecedenti impediscono il prodursi della tristezza, e quindi dell'ira. Ma il godimento della vendetta è successivo all'ira medesima.

ARTICOLO 2

Se l'ira accenda al massimo l'ardore del cuore

SEMBRA che l'ira non accenda al massimo l'ardore del cuore. Infatti:

1. Abbiamo già detto che l'ardore è proprio dell'amore. Ma abbiamo anche notato che l'amore è principio e causa di tutte le passioni. Ora, essendo la causa maggiore dell'effetto, sembra che l'ira non possa produrre il massimo ardore.

2. Le cose che di suo eccitano l'ardore aumentano col tempo: così l'amore col prolungarsi aumenta. Invece l'ira con l'andar del tempo si smorza: infatti il Filosofo nota, che "il tempo calma l'ira". Dunque l'ira non è propriamente causa dell'ardore.

3. Un calore, aggiungendosi ad altro calore, lo rafforza. Invece, come scrive il Filosofo, "col sopraggiungere di un'ira più grande, l'ira ammansisce". Perciò l'ira non causa calore.

IN CONTRARIO: Scrive il Damasceno, che "l'ira è l'ardore del sangue intorno al cuore, prodotto dall'evaporazione del fiele".

RISPONDO: Come abbiamo già detto, l'alterazione fisiologica che accompagna le passioni corrisponde al moto dell'appetito. Ora è noto che qualsiasi appetito, anche quello naturale, tende con più forza verso il suo contrario, quando è presente: infatti vediamo che l'acqua calda si congela di più, perché allora il freddo agisce sul caldo con più vigore. Ora, il moto appetitivo dell'ira è causato dall'ingiustizia ricevuta, come dalla presenza di un elemento contrario. Perciò l'appetito tende con tutte le sue forze a respingere l'ingiustizia con la brama della vendetta: di qui la vivacità e la violenza del moto dell'ira. E poiché il moto dell'ira non è una fuga, cui corrisponde il freddo; ma è piuttosto un'aggressione, cui corrisponde il calore, il moto dell'ira provoca l'ardore del sangue e degli spiriti vitali intorno al cuore, che è lo strumento delle passioni dell'anima. Ecco perché soprattutto in chi si adira appaiono, per la grande agitazione del cuore, certi segni nelle membra esterne. Infatti, come scrive S. Gregorio, "acceso dall'impulso dell'ira, il cuore palpita, il corpo trema, la lingua s'inceppa, la faccia s'infiamma, gli occhi si stravolgono, e non si riconoscono più le persone: con la bocca una forma delle grida, ma non capisce più il senso di ciò che dice".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come nota S. Agostino, "anche l'amore non si sente mai così forte, che quando lo rivela l'assenza" (di ciò che si ama). Perciò, quando uno soffre, per l'offesa ricevuta, la menomazione del prestigio personale che ama, sente di più codesto amore; e quindi il cuore si accende maggiormente per rimuoverne gli ostacoli; cosicché l'ira rende più forte e più sensibile l'ardore stesso dell'amore.

Tuttavia l'ardore che segue dal calore non appartiene allo stesso modo all'amore e all'ira. Poiché l'ardore dell'amore è dolce e soave, avendo per oggetto il bene amato. E quindi è paragonato al calore dell'aria e del sangue: difatti i temperamenti sanguigni sono più portati ad amare; e si dice che "il fegato forza ad amare", perché in esso si riproduce il sangue. - Invece l'ardore dell'ira è amaro, e tende alla consunzione: poiché tende a punire. Perciò è paragonato al calore del fuoco e del fiele: ecco perché, a dire del Damasceno, l'ira "deriva dall'evaporazione della bile, e si dice biliosa".

2. Quanto dipende da una causa, che si esaurisce col tempo, è necessariamente soggetto a ridursi col tempo. Ora, è evidente che la memoria diminuisce col passare del tempo: infatti le cose troppo passate con facilità si dimenticano. E l'ira è causata dal ricordo di un'offesa ricevuta. Perciò la causa dell'ira col tempo diminuisce, finché non cessa totalmente. - Del resto un'offesa sembra più grave da principio; e un po' per volta la sua gravità diminuisce, più ci si allontana dalla prima impressione dell'offesa. - Lo stesso si dica per l'amore, se la causa di esso rimane il solo ricordo: infatti il Filosofo scrive, che "se l'assenza dell'amico è prolungata, produce la dimenticanza dell'amicizia". Se invece l'amico è presente, viene sempre a crescere la causa dell'amicizia. E lo stesso è per l'ira, se di continuo se ne accresce la causa.

Tuttavia il fatto stesso che l'ira presto si consuma, ne mostra la violenza dell'ardore. Infatti, come un gran fuoco, divorando il combustibile, presto si estingue; così l'ira per la sua violenza presto si smorza.

3. Ogni energia divisa in più parti diminuisce. Perciò, quando chi è adirato con uno si adira con un altro, per ciò stesso diminuisce l'ira verso il primo. E specialmente se l'ira contro il secondo è più grave: infatti in questo caso l'offesa, che ha provocato l'ira verso il primo, sembra poco o nulla in confronto della seconda, ritenuta maggiore.

ARTICOLO 3

Se l'ira sia l'ostacolo massimo per l'uso della ragione

SEMBRA che l'ira non ostacoli l'uso della ragione. Infatti:

1. Ciò che implica la ragione sembra che non possa esserle di ostacolo. Ora, come afferma Aristotele, "l'ira implica la ragione". Dunque non può esserle di ostacolo.

2. Più si ostacola la ragione, più diminuisce la chiarezza. Ora, il Filosofo afferma, che "l'iracondo non è insidioso, ma aperto". Perciò l'ira non impedisce l'uso della ragione al pari della concupiscenza, che invece, com'egli aggiunge, è insidiosa.

3. Il giudizio della ragione diviene più evidente ravvicinando i contrari: poiché i contrari posti l'uno accanto all'altro spiccano di più. Ma anche l'ira cresce in questo modo: infatti il Filosofo scrive, che "gli uomini si irritano di più per le contrarie situazioni precedenti, quando, p. es., essendo in onore, vengono disonorati". Dunque l'ira cresce con ciò che aiuta il giudizio della ragione. Quindi l'ira non può ostacolarla.

IN CONTRARIO: S. Gregorio afferma, che "l'ira toglie la luce all'intelligenza, confondendo la mente col turbamento".

RISPONDO: Sebbene la mente, o ragione, non si serva di un organo corporeo nel proprio atto, tuttavia, avendo bisogno di alcune facoltà sensitive, i cui atti vengono impediti se il corpo è alterato, necessariamente le alterazioni fisiologiche vengono a ostacolare il giudizio della ragione: la cosa è evidente nell'ubriachezza e nel sonno. Ora, abbiamo detto che l'ira produce la massima alterazione fisiologica intorno al cuore, che si ripercuote anche sulle membra esterne. Perciò, tra tutte le altre passioni, l'ira è quella che più chiaramente ostacola l'uso della ragione; secondo l'espressione del Salmo: "Il mio occhio è turbato dall'ira".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ. 1. L'ira ha come principio la ragione, rispetto al moto appetitivo, che è la parte formale di essa. Ma la passione dell'ira ostacola il perfetto giudizio dell'intelligenza, poiché non ascolta perfettamente la ragione, a causa del divampare del calore, che è la parte materiale dell'ira. Ed è per questo che impedisce l'uso della ragione.

2. Si dice che l'iracondo è aperto, non perché ha chiaro in se stesso quello che deve fare: ma perché agisce apertamente, senza nascondere nulla. E ciò in parte avviene perché la ragione è impedita, non potendo essa distinguere quel che si deve nascondere, e quello che si deve mostrare, e non potendo pensare al modo di nascondere. In parte ciò si deve a quella dilatazione del cuore, propria della magnanimità prodotta dall'ira: infatti il Filosofo scrive, che il magnanimo "è aperto nell'amore e nell'odio, e apertamente parla ed opera". - Invece si dice che la concupiscenza è nascosta e insidiosa, perché spesso le cose piacevoli che si desiderano, rivestono una certa oscenità ed effeminatezza, che l'uomo cerca di nascondere. Invece in ciò che sa di virile e di onorifico, ed è il caso della vendetta, l'uomo cerca di mostrarsi.

3. Come abbiamo già detto, il moto dell'ira nasce dalla ragione: perciò ravvicinare i contrari aiuta, per uno stesso motivo, il giudizio della ragione, e accresce l'ira. Infatti se uno possiede onori e ricchezze e ne viene privato, codesta disgrazia gli pare più grande: sia per la vicinanza del suo contrario, sia perché impreveduta. Perciò produce una maggiore tristezza: come causa maggior piacere l'acquisto improvviso di grandi beni. E in base all'aumento della tristezza che la precede, cresce anche l'ira.

ARTICOLO 4

Se l'ira sia ciò che più fa ammutolire

SEMBRA che l'ira non faccia ammutolire. Infatti:

1. Il mutismo si oppone al parlare. Ora, l'intensificarsi dell'ira spinge a parlare: ciò è evidente nei gradi dell'ira stabiliti dal Signore con quelle parole: "Chiunque si adira con il suo fratello"; "Chi dirà al suo fratello, Raca"; "Chi gli dirà, Stolto". Dunque l'ira non fa ammutolire.

2. Venendo a mancare il controllo della ragione, l'uomo passa a proferire parole disordinate; cioè, a dire della Scrittura: "Come una città aperta e senza cinta di muro, tale è l'uomo che parlando non può metter ritegno al suo spirito". Ma l'ira, come abbiamo visto, ostacola al massimo il giudizio della ragione. Dunque è la spinta più forte a proferir parole disordinate. Quindi non rende taciturni.

3. Sta scritto: "La bocca parla dalla pienezza del cuore". Ma il cuore viene turbato nel modo più grave dall'ira, secondo le spiegazioni date. Dunque l'ira è la causa più irresistibile della locuzione. E quindi non fa ammutolire.

IN CONTRARIO: S. Gregorio afferma, che "l'ira imprigionata dal silenzio divampa con più forza dentro l'anima".

RISPONDO: Come abbiamo già notato, l'ira implica la ragione e ne è un ostacolo. E per l'uno e l'altro verso può impedire di parlare. Come associata alla ragione, quando il giudizio di questa, pur non essendo sufficiente a inibire il desiderio disordinato della vendetta, è così forte da trattenere la lingua dal proferire parole sconsiderate. Perciò S. Gregorio afferma: "Talora l'ira impone il silenzio, con una specie di giudizio, all'animo turbato". - Come impedimento della ragione; poiché, stando a quello che abbiamo detto, il turbamento dell'ira si ripercuote fino nelle membra esterne; e specialmente su quelle in cui più chiaramente il cuore si manifesta, cioè negli occhi, nella faccia e nella lingua; e quindi, come si è visto, "la lingua s'inceppe, la faccia s'infiamma, gli occhi si stravolgono". Dunque può essere così grave il turbamento dell'ira, da impedire del tutto alla lingua di parlare. E allora si ammutolisce.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'aumento dell'ira qualche volta giunge a impedire alla ragione di frenar la lingua. Altre volte invece giunge perfino a impedire di muovere la lingua e le altre membra esterne.

2. È così risolta anche la seconda difficoltà.

3. Il turbamento del cuore è talora così eccessivo da impedire i movimenti delle membra esterne. E allora viene a mancare la parola, si ha l'immobilità delle membra esterne, e qualche volta provoca persino la morte. - Se invece il turbamento non è così grave, allora il turbamento del cuore spinge a parlare.

Pars Prima Secundae Quaestio 049

Questione 49

Questione 49

La natura degli abiti

Dopo gli atti e le passioni si devono considerare i principi degli atti umani. Primo, i principi intrinseci. Principi intrinseci sono le potenze e gli abiti; ma avendo noi già trattato delle potenze nella Prima Parte, rimane ora da trattare degli abiti. Prima degli abiti in generale; e quindi delle virtù e dei vizi e di tutti gli altri abiti, che sono principi degli atti umani.

Sugli abiti in generale quattro sono le questioni da considerare: primo, la natura degli abiti; secondo, la loro sede; terzo, le cause del loro nascere, crescere ed estinguersi; quarto, le loro distinzioni.

Sul primo tema tratteremo quattro argomenti: 1. Se l'abito sia una qualità; 2. Se sia una qualità specificamente distinta dalle altre; 3. Se l'abito dica ordine all'operazione; 4. La necessità degli abiti.

ARTICOLO 1

Se l'abito sia una qualità

SEMBRA che l'abito non sia una qualità. Infatti:

1. S. Agostino afferma che "il termine abito deriva dal verbo avere". Ora, il verbo avere non si usa solo per le qualità, ma anche per gli altri generi: infatti diciamo di avere e la quantità, e il denaro, e altro ancora. Dunque l'abito non è una qualità.
2. L'abito, come Aristotele insegna, è uno dei predicamenti. Ora, un predicamento non può essere suddivisione di un altro. Quindi l'abito non è una qualità.
3. Nei Predicamenti si legge, che "ogni abito è una disposizione". Ora, come si legge nella Metafisica, la disposizione è "l'ordine di un essere dotato di parti". Ma questo è proprio del predicamento del sito. Dunque l'abito non è una qualità.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che l'abito è "una qualità difficile a togliersi".

RISPONDO: Il termine abito deriva da avere. Due però sono le fonti di codesta derivazione: la prima nasce dal significato che ha il termine avere quando si dice che un uomo, o altri esseri, hanno (o possiedono) qualche cosa; la seconda si desume (dall'avarsi intransitivo, cioè) dal significato riflessivo, il quale indica la disposizione che una cosa ha in se stessa, o in rapporto ad un'altra.

Nel primo senso, cioè in quanto avere si usa per indicare tutto ciò che si possiede, il termine è comune a generi diversi. Perciò il Filosofo enumera avere tra i postpredicamenti, i quali accompagnano generi diversi di cose; come sono, p. es., gli opposti, il prima e il dopo, e altre cose consimili. - Ma tra le cose che si possono avere c'è questa differenza, che in alcune non c'è un'entità intermedia tra chi ha e la cosa posseduta: non c'è niente d'intermedio, p. es., tra il soggetto e la qualità, o la quantità che possiede. In altre invece tra chi ha e la cosa avuta c'è soltanto una relazione: come quando si dice che uno ha un compagno o un amico. Ce ne sono altre, poi, che ammettono un'entità intermedia, la quale non è un'azione o una passione, ma un fatto che somiglia a un'azione o a una passione, poiché da una parte c'è una cosa che veste e ricopre, e dall'altra c'è un essere vestito o coperto: perciò il Filosofo scrive, che "l'abito è come un'azione tra chi ha (o possiede), e la cosa posseduta", come è di quegli oggetti di cui siamo circondati. Questi perciò costituiscono uno speciale genere di cose, che si denomina predicamento (o categoria) dell'abito: di cui il Filosofo scrive, che "tra chi ha il vestito, e la veste indossata c'è di mezzo l'abito".

Se poi prendiamo avere in quanto sta a indicare la disposizione che una cosa ha in se stessa, o in rapporto a un'altra, allora l'abito è una qualità; poiché codesto modo di "avarsi" è sempre secondo una qualità. In proposito il Filosofo afferma, che "l'abito è una disposizione secondo la quale uno è disposto bene o male, o in se stesso o in rapporto ad altro, così come è un abito la salute". Ora noi parliamo dell'abito in questo senso. Perciò concludiamo che l'abito è una qualità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'obiezione parte dal termine avere nel suo significato più generico: in quel senso si usa per molti generi di cose, come abbiamo spiegato.
2. L'argomento parte dall'abito inteso come entità intermedia tra chi ha e la cosa posseduta: infatti solo in codesto senso, come abbiamo visto, l'abito è un predicamento.
3. La disposizione implica sempre l'ordine di un essere composto di parti: ma questo può avvenire in tre modi, come aggiunge subito il Filosofo, e cioè "o secondo il luogo, o secondo la potenza, o secondo la specie". "Nelle quali parole", come dice Simplicio nel suo Commento, "abbraccia tutte le disposizioni". Quelle corporali, nell'espressione, "secondo il luogo": ed è la sfera del predicamento o categoria del sito, che indica l'ordine delle parti nel luogo. "Nell'espressione, "secondo la potenza" include le disposizioni non ancora perfette quali attitudini e capacità", come la scienza e la virtù incipienti. "Nell'espressione "secondo la specie" include le disposizioni perfette, che sono gli abiti", come la scienza e la virtù allo stato perfetto.

ARTICOLO 2

Se l'abito sia una qualità specificamente distinta dalle altre

SEMBRA che l'abito non sia una qualità specificamente distinta dalle altre. Infatti:

1. Come abbiamo spiegato, l'abito che è una qualità, è "una disposizione secondo la quale uno è disposto bene o male". Ma questo può accadere per qualsiasi qualità: poiché anche per la figura una cosa può essere disposta bene o male, così per il caldo e per il freddo, e via dicendo. Dunque l'abito non è una determinata specie della qualità.
2. Il Filosofo afferma che il caldo e il freddo sono disposizioni o abiti, come la malattia e la salute. Ma il caldo e il freddo sono nella terza specie della qualità. Quindi l'abito e la disposizione non si distinguono dalle altre specie di qualità.
3. Esser "difficile a muoversi" non è una differenza che riguarda il genere qualità, ma piuttosto il moto e la passione. Ora, nessun genere può essere determinato a una data specie mediante differenze appartenenti ad altri generi; ma è necessario, come insegna il Filosofo, che le differenze per se stesse si riferiscano al loro genere. Perciò, dal momento che l'abito è "una qualità difficile a muoversi", non può essere una specie determinata della qualità.

IN CONTRARIO: Il Filosofo scrive, che "l'abito e la disposizione sono una specie della qualità".

RISPONDO: Il Filosofo tra le quattro specie della qualità mette al primo posto "la disposizione e l'abito". Simplicio così parla delle differenze di codeste specie: "Tra le qualità alcune sono naturali, e son quelle che sono insite per natura e permanenti: altre sono avventizie, vengono dall'esterno e si possono perdere. E queste", cioè le avventizie, "sono gli abiti e le disposizioni, che differiscono tra loro in quanto sono facili o difficili a perdersi. Tra le qualità naturali alcune si desumono da elementi potenziali: e abbiamo così la seconda specie della qualità (cioè potenza e impotenza). Altre si desumono da elementi attuali, o in profondità, o in superficie. Se in profondità abbiamo la terza specie della qualità (cioè passione e qualità passibili): se in superficie abbiamo la quarta specie, cioè la figura e la forma, che è la figura degli esseri animati". - Ma questo modo di distinguere le specie della qualità non è accettabile. Infatti molte figure e qualità passibili non sono naturali, ma avventizie; e molte disposizioni non sono avventizie, ma naturali, come la salute, la bellezza e così via. Inoltre codesta spiegazione inverte l'ordine delle specie: mentre ciò che è più naturale deve rimanere sempre al primo posto.

Perciò la distinzione delle disposizioni e degli abiti dalle altre qualità si giustifica in un altro modo. Infatti la qualità è una modalità della sostanza. E una modalità, come dice S. Agostino, è "delimitata da una misura". Quindi, come ciò che determina la potenza della materia nell'essere sostanziale costituisce la qualità che è la differenza sostanziale; così ciò che determina la potenza di un soggetto nell'essere accidentale costituisce la qualità accidentale, che è anch'essa una differenza, come spiega il Filosofo.

Ora, le modalità o determinazioni di un soggetto nel suo essere accidentale possono riguardare: o la natura del soggetto, o l'azione e la passione che derivano dai principi di natura, cioè dalla materia e dalla forma, oppure riguardano la quantità. Se riguardano la quantità del soggetto, abbiamo la quarta specie della qualità. E poiché la quantità è essenzialmente priva di moto e al di là del bene e del male, nella quarta specie della qualità non si considera il bene e il male, e neppure se è duraturo o passeggero. - Le modalità o determinazioni del soggetto relative all'azione e alla passione costituiscono la seconda e la terza specie di qualità. Perciò nell'una e nell'altra si considera, se è facile o difficile a compiersi, e se è cosa duratura o passeggera. Però in esse non si considera l'aspetto di bene e di male: poiché i moti e le passioni non hanno ragione di fine, mentre il bene e il male si concepiscono in rapporto a un fine. - Invece le modalità o determinazioni del soggetto in ordine alla natura di una cosa appartengono alla prima specie della qualità, cioè all'abito e alla disposizione: infatti il Filosofo, parlando degli abiti dell'anima e del corpo, afferma che sono "disposizioni di un essere perfetto verso l'ottimo; e chiamo perfetto l'essere che è disposto secondo natura". Perciò nella prima specie si considera e il bene e il male; e anche il fatto se è facile o difficile a perdersi, poiché, come dice Aristotele, la natura è il fine della generazione e del moto. Ecco perché egli definisce l'abito "una disposizione secondo la quale uno è bene o mal disposto". E altrove afferma, che "gli abiti sono quei modi secondo i quali ci comportiamo bene o male rispetto alle passioni". Infatti quando il modo conviene alla natura di una cosa ha ragione di bene; e quando non conviene ha ragione di male. E poiché la natura è il primo aspetto che va considerato in una cosa, l'abito occupa il primo posto tra le specie della qualità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo già detto, la disposizione implica un certo ordine. Perciò quando si dice che uno è disposto a una data qualità, s'intende in ordine a qualche cosa. E se si aggiunge "bene o male", come nella definizione dell'abito, si deve intendere in ordine alla natura che costituisce il fine. Perciò non si dice che uno è disposto bene o male per il caldo o per il freddo, se non in ordine alla natura di una cosa, in quanto queste cose sono o non sono proporzionate ad essa. Perciò anche la figura e le qualità passibili, in quanto sono considerate proporzionate o meno alla natura di un soggetto, appartengono all'abito o alla disposizione: infatti la figura e il colore, in quanto sono conformi alla natura di una cosa, rientrano nella bellezza; il caldo e il freddo, poi, in quanto proporzionati alla natura di un essere, rientrano nella salute. In questo senso il Filosofo pone il caldo e il freddo nella prima specie della qualità.

2. È così evidente la soluzione della seconda difficoltà. Sebbene altri la risolvano diversamente, come apprendiamo da Simplicio.

3. Codesta differenza, "esser difficile a muoversi", non distingue l'abito dalle altre specie di qualità, ma dalla disposizione. Ora, la disposizione si può considerare sotto due aspetti: primo, come il genere (immediato) dell'abito, infatti Aristotele mette la disposizione nella definizione dell'abito; secondo, come cosa distinta e contrapposta all'abito stesso. E la disposizione propriamente detta si può contraddistinguere dall'abito in due maniere. Primo, come nell'ambito di una medesima specie ciò che è imperfetto si distingue da ciò che è perfetto: cosicché la stessa cosa sarebbe disposizione, contentandosi del nome generico, quando è imperfettamente in un soggetto, e in condizione di svanire facilmente; e sarebbe abito quando vi si trova in modo perfetto, così da non potersi perdere facilmente. E in tal senso la disposizione è fatta per diventare abito, come il bambino per diventare uomo. - Secondo, disposizione e abito si possono distinguere come specie diverse di un unico genere subalterno: e allora si denominano disposizioni le qualità della prima specie, che hanno come la malattia e la salute, la proprietà essenziale di svanire facilmente, essendo legate a cause intermittenti: si denominano invece abiti le qualità che hanno la proprietà essenziale di non svanire facilmente, essendo legate a cause permanenti, come le scienze e le virtù. Sotto questo aspetto la disposizione non può divenire abito. E questa spiegazione sembra più consona all'intenzione di Aristotele. Egli, infatti, a sostegno della distinzione porta l'uso comune di parlare, secondo il quale vengono denominati abiti le qualità che per loro natura sono facili a svanire, se per una combinazione diventano difficili a togliersi: e il contrario avviene per le qualità che per natura sono difficili a togliersi; infatti se uno possiede imperfettamente la scienza, così da poterla perdere facilmente, non si dice che ha la scienza, ma piuttosto che è disposto alla scienza. È chiaro, quindi, che il termine abito implica una certa stabilità; a differenza del termine disposizione.

Il fatto, poi, che "l'esser facile" e "l'esser difficile a rimuovere" sono proprietà delle passioni e dei moti, e non appartengono al genere della qualità, non impedisce loro di essere differenze specifiche. Infatti, sebbene codeste differenze sembrino accidentali per la qualità, tuttavia ne indicano le differenze essenziali. Allo stesso modo anche nel genere della sostanza spesso si prendono le differenze accidentali al posto di quelle sostanziali, in quanto servono a indicare i principi essenziali.

ARTICOLO 3

Se l'abito dica ordine all'operazione

SEMBRA che l'abito non dica ordine all'operazione. Infatti:

1. Ogni essere agisce in quanto è in atto. Ora, il Filosofo insegna che "quando uno ha acquistato un abito scientifico, anche allora è in potenza, sebbene in maniera diversa da come lo era prima di apprendere". Dunque l'abito non implica un rapporto causale rispetto all'operazione.

2. Ciò che fa parte della definizione di una cosa, conviene ad essa in maniera essenziale. Ora, nella definizione delle facoltà si dice che sono principi dell'operazione, come è chiaro in Aristotele. Perciò appartiene essenzialmente alle potenze essere principi operativi. Ma ciò che è per essenza è primo in ogni genere di cose. Se dunque anche gli abiti sono principi operativi, devono esserlo dopo le potenze. E quindi non saranno, insieme alle disposizioni, la prima specie della qualità.

3. Talora si dice abito anche la salute, così pure la macilenzia e la bellezza. Ma codeste cose non dicono ordine a un atto. Dunque non è essenziale per l'abito essere principio di operazione.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive che "l'abito è un mezzo col quale si agisce, quando è necessario". E Averroè afferma, che "l'abito è un mezzo col quale uno agisce quando vuole".

RISPONDO: Il rapporto all'operazione può appartenere all'abito, e per la sua natura di abito, e per il soggetto in cui risiede. Per la sua stessa natura a ogni abito appartiene una relazione con l'atto. Infatti è essenziale per l'abito uno stretto rapporto con la natura del soggetto, in quanto l'abito è o non è conveniente per essa. Ma la natura di una cosa, che è il fine della generazione, a sua volta è ordinata a un altro fine, il quale o è un'operazione, o un suo prodotto. Perciò l'abito non implica soltanto un ordine alla natura del soggetto, ma, di conseguenza, anche alla sua operazione, in quanto questa è il fine della natura, o il mezzo che ad esso conduce. Per questo Aristotele, nel definire l'abito, afferma che è "una disposizione mediante la quale uno è bene o mal disposto, o in se stesso", cioè secondo la propria natura, "o in rapporto ad altro", cioè in ordine al fine.

Ci sono poi alcuni abiti che per se stessi e in primo luogo dicono ordine all'operazione, anche per il soggetto in cui risiedono. Infatti, come abbiamo già spiegato, l'abito dice ordine strettissimo ed essenziale alla natura del soggetto. Ora, se la natura del soggetto in cui l'abito risiede si riduce a una propensione per l'atto, ne segue che codesto abito implica un ordine all'operazione in maniera particolare. Poiché nel caso è evidente che la natura, o ragione di una facoltà è di essere essenzialmente un principio operativo. Perciò tutti gli abiti che risiedono in qualche facoltà dicono in modo eminente ordine all'operazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'abito è un atto in quanto è una qualità: e in questo senso può essere un principio operativo. Ma in rapporto all'operazione è in potenza. Infatti, come Aristotele insegna, l'abito è "l'atto primo", e l'operazione "l'atto secondo".
2. Nella ragione intima dell'abito non c'è un rapporto alla potenza, ma alla natura. E poiché la natura precede l'atto, cui la potenza è ordinata; l'abito, come specie della qualità, è prima della potenza.
3. La salute si chiama abito in rapporto alla natura, come abbiamo già spiegato. Ma, essendo la natura un principio operativo, indirettamente dice ordine a delle operazioni. Per questo il Filosofo afferma, che l'uomo, o un membro è sano, "quando può compiere gli atti di chi è sano". Lo stesso si dica delle altre cose ricordate.

ARTICOLO 4

Se gli abiti siano necessari

SEMBRA che gli abiti non siano necessari. Infatti:

1. Gli abiti, come abbiamo detto, sono qualità mediante le quali un essere viene disposto bene o male in rapporto a un fine. Ora, gli esseri sono disposti bene o male dalla loro forma: infatti in forza della sua forma una cosa è bene ed è ente. Dunque non c'è nessun bisogno di abiti.
2. L'abito dice ordine all'operazione. Ora, la potenza indica già a sufficienza un principio operativo: infatti le potenze naturali, sprovviste di abiti, sono principi dei loro atti. Dunque non è necessario che ci siano gli abiti.
3. L'abito è per il bene e per il male come la potenza; e, come la potenza, non sempre agisce. Perciò dal momento che ci sono le potenze, è superfluo ammettere l'esistenza di abiti.

IN CONTRARIO: Come insegna Aristotele, gli abiti sono delle perfezioni. Ma la perfezione è la cosa più necessaria, avendo essa natura di fine. Dunque è necessario che esistano gli abiti.

RISPONDO: Come abbiamo già notato, l'abito implica una disposizione buona o cattiva in ordine alla natura di un dato essere, e alla sua operazione o al suo fine. Ora, perché una cosa richieda di essere predisposta in rapporto a un'altra, si richiedono tre condizioni. Primo, che la cosa la quale riceve la disposizione sia diversa da quella a cui viene disposta; e quindi si trovi ad avere con essa il rapporto che c'è tra la potenza e l'atto. Perciò se esiste un essere la cui natura non sia composta di potenza e di atto, e la cui essenza si identifichi con la sua operazione, e che sia fine a se stesso, non può esserci in esso un abito o una disposizione; il che è evidente nel caso di Dio.

Secondo, si richiede che quanto è in potenza rispetto all'altro termine possa essere determinato in più modi, e in rapporto a termini diversi. Perciò se la potenza di una cosa è ristretta a un unico termine, non potrà aver luogo in essa la disposizione o l'abito: poiché codesto soggetto ha dalla natura il debito orientamento verso tale atto. Ecco perché un corpo celeste, pur essendo composto di materia e forma, dal momento che codesta materia non è in potenza ad altre forme, come abbiamo visto nella Prima Parte, non ammette una disposizione o un abito rispetto ad altre forme, oppure ad altre operazioni; poiché la natura del corpo celeste è in potenza soltanto a un moto determinato.

Terzo, si richiede che concorrano più elementi a disporre il soggetto verso uno dei termini ai quali è in potenza, e che questi possano contemperarsi in diverse maniere, così da disporlo bene o male rispetto alla forma o all'operazione. Perciò le qualità primordiali degli elementi, che appartengono in una sola maniera determinata alla loro natura, non si possono denominare disposizioni o abiti, ma qualità semplici: invece denominiamo disposizioni o abiti la salute, la bellezza, e altre cose consimili, che implicano una proporzione di più elementi, i quali si possono contemperare in vari modi. Ecco perché il Filosofo scrive, che "l'abito è una disposizione", e la disposizione è "l'ordine di un essere composto di parti, o secondo il luogo, o secondo la potenza, o secondo la specie"; come sopra abbiamo spiegato.

Ora, essendo molti gli esseri la cui natura ed operazione esigono il concorso di molti elementi, che in più modi possono contemperarsi, bisogna ammettere la necessità degli abiti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La natura di una cosa deve la sua perfezione alla forma: ma è necessario che mediante una disposizione il soggetto sia predisposto in ordine a codesta forma. - Del resto la forma stessa a sua volta viene ordinata all'operazione, che ne è il fine, o il mezzo al fine. E se la forma non ha che un'unica operazione determinata, non si richiede altra disposizione per operare all'infuori della forma. Ma se si tratta di una forma, la quale, come l'anima, può operare in più

modi, è necessario che riceva dagli abiti una disposizione ad operare mediante certi abiti.

2. Talora la potenza dice ordine a più cose: e quindi è necessario che venga determinata in un dato modo. Se invece prendiamo una potenza che non dice ordine a più cose, essa non ha bisogno di un abito che la determini, come abbiamo già detto. Per questo le potenze naturali non compiono le loro operazioni con l'aiuto degli abiti: poiché per se stesse sono determinate a un unico atto.

3. Come vedremo in seguito, l'abito che ha per oggetto il bene non è identico a quello che ha per oggetto il male. Invece è identica la potenza per il bene e per il male. Perciò sono necessari gli abiti, per determinare al bene le potenze.

Pars Prima Secundae Quaestio 050

Questione 50

Questione 50

La sede degli abiti

Passiamo ora a considerare la sede degli abiti.

Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se un abito possa risiedere nel corpo; 2. Se l'anima sia la sede degli abiti nella sua essenza, o nelle sue potenze; 3. Se un abito possa risiedere nelle potenze della parte sensitiva; 4. Se possa trovarsi direttamente nell'intelletto; 5. Se possa aver sede nella volontà; 6. Se possa trovarsi nelle sostanze separate.

ARTICOLO 1

Se un abito possa risiedere nel corpo

SEMBRA che nel corpo non possa risiedere nessun abito. Infatti:

1. Come afferma Averroè, "l'abito è un mezzo col quale uno agisce quando vuole". Ma le operazioni materiali, essendo di ordine fisico, non obbediscono alla volontà. Quindi nel corpo non può esserci nessun abito.
2. Tutte le disposizioni del corpo sono facili a perdersi. Invece l'abito è una qualità difficile a perdersi. Dunque nessuna disposizione del corpo può essere un abito.
3. Tutte le disposizioni corporee sottostanno all'alterazione. Ma l'alterazione appartiene soltanto alla terza specie della qualità, che esclude gli abiti. Dunque nessun abito risiede nel corpo.

IN CONTRARIO: Il Filosofo nei Predicamenti afferma che la salute e l'infermità insanabile del corpo sono denominate abiti.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, l'abito è la disposizione di un soggetto, che è in potenza a qualche forma, o a qualche operazione. Ebbene, nessun abito, in quanto disposizione all'operare, risiede principalmente nel corpo. Infatti ogni operazione del corpo, o deriva dalle qualità fisiche di esso, o dall'anima che lo muove. Ora, rispetto alle operazioni derivanti dalla natura, il corpo non riceve disposizioni mediante gli abiti: poiché le potenze naturali sono determinate a un unico atto; e sopra abbiamo detto che la disposizione da parte dell'abito si richiede quando il soggetto è in potenza a più cose. Invece le operazioni, compiute dal corpo sotto la mozione dell'anima, principalmente appartengono all'anima stessa, e secondariamente al corpo. Ora, gli abiti sono proporzionati alle operazioni: e quindi "da determinati atti sono causati abiti consimili", come si esprime Aristotele. Perciò le disposizioni a codesti atti sono principalmente nell'anima. Ma nel corpo possono risiedere in modo secondario: cioè in quanto il corpo stesso viene disposto e abituato a servire prontamente alle operazioni dell'anima.

Se invece parliamo della disposizione del soggetto rispetto alla forma, allora anche nel corpo, che sta all'anima come un subietto alla sua forma, possono trovarsi disposizioni affini all'abito. In questo senso si dicono disposizioni abitudinarie la salute, la bellezza e altre cose del genere. Esse tuttavia non hanno perfettamente la ragione di abiti: poiché le cause di esse per loro natura sono facilmente trasmutabili.

Alessandro (di Afrodisia), come riferisce Simplicio, sosteneva addirittura che l'abito, o disposizione della prima specie, in nessun modo è nel corpo: e affermava che la prima specie della qualità è soltanto nell'anima. E quando Aristotele nei Predicamenti parla della salute e della malattia, non avrebbe inserito codeste cose nella prima specie della qualità, ma se ne sarebbe servito solo per portare un esempio; così da rendere questa idea: come la malattia e la salute possono essere facili o difficili a perdersi, così possono esserlo le qualità della prima specie, denominate abiti e disposizioni. - Ma questo evidentemente è contro l'intenzione di Aristotele. Sia perché questi si serve della stessa espressione nel portare l'esempio della salute e della malattia, e quello della virtù e della scienza. Sia perché nella Fisica mette espressamente tra gli abiti la bellezza e la salute.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomento vale per gli abiti che sono disposizioni all'operazione, e per gli atti del corpo che derivano dalla natura: ma non vale per gli atti che derivano dall'anima, e il cui principio è la volontà.

2. Le disposizioni del corpo per se stesse non sono mai durature, data la mutabilità delle cause materiali. Tuttavia possono essere durature rispetto a un determinato soggetto, e cioè perché non possono perdersi perdurando quel dato soggetto: ovvero perché sono strettamente connesse con altre disposizioni. Invece le qualità dell'anima sono per se stesse durature, data l'immutabilità del soggetto. Perciò Aristotele non dice che la salute durevole è senz'altro un abito: ma che è "come un abito", secondo l'espressione del testo greco. Invece le qualità dell'anima sono dette semplicemente abiti.

3. Secondo alcuni, le disposizioni corporee, appartenenti alla prima specie della qualità, differiscono da quelle della terza specie, per il fatto che le qualità della terza specie sono in moto o in divenire: e perciò sono denominate passioni o qualità passibili. Invece quando raggiungono la perfezione, e in qualche modo la loro specie, allora rientrano nella prima specie della qualità. - Ma Simplicio respinge codesta spiegazione, poiché nel caso il riscaldamento dovrebbe essere nella terza specie, e il calore nella prima: mentre Aristotele mette il calore nella terza.

Perciò Porfirio, come lo stesso Simplicio riferisce, afferma che nei corpi le passioni, o qualità passibili, differiscono dalla disposizione e dall'abito per la sola intensità. Cosicché quando una cosa riceve il calore soltanto da esserne riscaldata, ma non da poter riscaldare, allora si produce la sola passione, se è del tutto passeggera, oppure la qualità passibile, se è duratura. E quando s'intensifica al punto da poter riscaldare, allora si ha una disposizione; e se si insiste al punto da rendere codesta qualità difficile a togliersi, allora si ha un abito. Quindi la disposizione sarebbe dovuta all'intensificarsi e al perfezionarsi di una passione, o di una qualità passibile, e l'abito all'intensificarsi di una disposizione. - Ma Simplicio disapprova questa spiegazione, poiché codesta intensificazione non costituisce una diversità da parte della forma, derivando soltanto da una diversa partecipazione di essa da parte del soggetto. E quindi così non si arriverebbe a distinguere le varie specie della qualità.

Perciò bisogna rispondere diversamente, e cioè che il solo contemperarsi delle qualità passibili in modo conforme alla natura è già una disposizione, come abbiamo detto: e quindi l'alterazione delle qualità passibili, cioè del caldo e del freddo, dell'umido e del secco, provoca di riflesso l'alterazione del soggetto secondo la malattia o la salute. Però codesta alterazione non si compie direttamente negli abiti e nelle disposizioni.

ARTICOLO 2

Se l'anima sia sede degli abiti nella sua essenza o nelle sue potenze

SEMBRA che gli abiti risiedano più nell'essenza dell'anima, che nelle sue potenze. Infatti:

1. Le disposizioni e gli abiti vanno considerati in ordine alla natura, come abbiamo detto. Ora, la natura si desume più dall'essenza dell'anima che dalle sue potenze: poiché l'anima costituisce la natura e la forma di un dato corpo in forza della sua essenza. Dunque gli abiti risiedono nell'essenza e non nelle potenze dell'anima.

2. Nessun accidente può essere il soggetto di un altro accidente. Ma l'abito è un accidente. Così pure le potenze dell'anima, come si è visto nella Prima Parte, sono accidenti. Quindi l'abito non risiede nell'anima in forza delle potenze di questa.

3. Il soggetto deve precedere ciò che in esso risiede. Ora, dal momento che l'abito appartiene alla prima specie della qualità, è prima della potenza, che appartiene alla seconda. Perciò l'abito non risiede nelle potenze dell'anima.

IN CONTRARIO: Il Filosofo colloca diversi abiti nelle diverse parti dell'anima.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, l'abito importa una disposizione ordinata alla natura, o all'operazione. Se, dunque, si prende l'abito in quanto è ordinato alla natura, allora esso non può trovarsi nell'anima, restando però nell'ambito della natura umana: poiché l'anima stessa è la forma che dà compimento all'umana natura; e quindi in questo caso l'abito, o la disposizione, deve trovarsi più nel corpo in ordine all'anima, che nell'anima in ordine al corpo. Se invece parliamo di una natura superiore, che l'uomo, a dire della Scrittura, può essere chiamato a partecipare, "affinché diventiamo partecipi della natura divina": allora niente impedisce che nell'essenza stessa dell'anima possa esserci un abito, che è la grazia, come vedremo.

Se invece si prende in ordine all'operazione, allora l'abito risiede principalmente nell'anima: poiché l'anima non è determinata a una sola operazione, ma dice ordine a molte, come l'abito richiede, secondo le spiegazioni date. E poiché l'anima è un principio operativo mediante le sue potenze, gli abiti devono trovarsi nell'anima mediante le sue potenze.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'essenza dell'anima appartiene alla natura umana, non come un soggetto da disporre a qualche altra cosa: ma come forma e natura alla quale il resto deve disporsi.

2. Di suo un accidente non può essere soggetto di un altro accidente. Ma essendoci un ordine tra gli stessi accidenti, un soggetto in quanto sede di un dato accidente può essere considerato soggetto di un secondo accidente. E in questo senso si può dire che un accidente è il soggetto di un altro: come la superficie lo è del colore. Ed è così che una potenza può essere il soggetto di un abito.

3. Si dà all'abito una precedenza sulla facoltà in quanto dice disposizione alla natura: invece la facoltà dice sempre ordine strettissimo all'operazione, che è posteriore ad essa, essendo la natura il principio dell'operare. Ma l'abito che risiede nella facoltà non dice ordine alla natura, bensì all'operazione. E quindi è posteriore alla potenza. - Oppure si può rispondere che l'abito precede le facoltà come il perfetto il perfettibile, e l'atto la potenza. Infatti in ordine di natura l'atto precede; sebbene la potenza sia prima in ordine di generazione e di tempo, come spiega Aristotele.

ARTICOLO 3

Se qualche abito possa risiedere nelle potenze della parte sensitiva

SEMBRA che nelle potenze della parte sensitiva non possa risiedere nessun abito. Infatti:

1. Le potenze sensitive sono irrazionali, come quelle nutritive. Ma nelle potenze della parte nutritiva non si parla di abiti. Dunque non se ne deve parlare neppure nelle potenze della parte sensitiva.

2. Le facoltà sensitive sono comuni a noi e agli animali bruti. Ora, negli animali non ci sono abiti: poiché manca in essi la volontà, che è inclusa nella definizione dell'abito, come abbiamo visto sopra. Dunque non ci sono abiti nelle facoltà sensitive.

3. Gli abiti dell'anima sono le scienze e le virtù: e come la scienza è legata alle potenze conoscitive, così la virtù è legata a quelle appetitive. Ma nelle potenze sensitive non ci sono scienze: poiché la scienza ha per oggetto gli universali, che le facoltà sensitive non possono conoscere. Perciò nelle facoltà sensitive non possono esserci neppure gli abiti delle virtù.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma che "alcune virtù", come la temperanza e la forza, "appartengono alle parti irrazionali".

RISPONDO: Le potenze sensitive si possono considerare in due maniere: primo, in quanto operano per istinto di natura; secondo, in quanto operano sotto il comando della ragione. In quanto agiscono per istinto di natura, sono preordinate a un'unica cosa, come la natura. Perciò in questo senso nelle potenze sensitive non possono esserci degli abiti, come non ci sono nelle potenze naturali. - Ma in quanto agiscono sotto il comando della ragione, le potenze sensitive possono essere ordinate a cose diverse. E in questo senso possono esserci in esse degli abiti, i quali le predispongano bene o male a una data cosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le potenze nutritive non son fatte per ubbidire al comando della ragione: perciò in esse non possono esserci abiti. Ma le potenze sensitive son fatte per ubbidire al comando della ragione: perciò vi si possono trovare degli abiti; infatti in quanto ubbidiscono alla ragione in qualche modo si dicono razionali, come Aristotele insegna.

2. Le facoltà sensitive negli animali bruti non operano sotto il comando della ragione; e se codesti animali sono lasciati a se stessi, agiscono per istinto di natura. E quindi negli animali non ci sono abiti in ordine all'operazione. Ci sono però in essi alcune disposizioni in ordine alla natura, come la salute e la bellezza. - Ma in essi si possono ammettere in qualche modo degli abiti, in quanto codesti animali ricevono dalla ragione umana una disposizione a compiere qualche cosa in questa o in quell'altra maniera mediante l'assuefazione: infatti S. Agostino scrive, che "vediamo bestie ferocissime astenersi dai più grandi piaceri per paura del dolore, e quando questo modo di fare è diventato per esse un'abitudine, si dicono domate e mansuete". Tuttavia per essere un vero abito manca l'uso della volontà, poiché manca loro la potestà di usare e non usare: che pure appartiene all'essenza dell'abito. Perciò, propriamente parlando, in essi non possono esserci abiti.

3. Come insegna Aristotele, l'appetito sensitivo è fatto per subire il moto dell'appetito razionale: invece le facoltà conoscitive della ragione son fatte per ricevere (l'oggetto) da quelle sensitive. Perciò è più naturale che gli abiti si trovino nelle facoltà sensitive di ordine appetitivo, che in quelle di ordine conoscitivo: poiché nelle facoltà appetitive del senso esistono gli abiti solo in quanto agiscono sotto il comando della ragione. - Tuttavia si possono riscontrare degli abiti anche nelle facoltà inferiori della conoscenza sensitiva, in quanto un uomo in forza di essi può acquistare una buona disposizione alla memoria, alla cogitativa, o all'immaginativa. Ecco perché il Filosofo afferma, che "la consuetudine molto giova a ben ricordare": e questo perché anche codeste facoltà sono poste in esercizio dal comando della ragione. Invece le facoltà conoscitive esterne, come la vista, l'udito e simili, non possono avere abiti, ma sono ordinate ai loro atti, determinati in forza della loro disposizione naturale, alla stregua delle membra del corpo; poiché gli abiti non risiedono nelle membra, ma piuttosto nelle facoltà che ne comandano i movimenti.

ARTICOLO 4

Se nell'intelletto stesso possa esserci qualche abito

SEMBRA che nell'intelletto non possano esserci abiti. Infatti:

1. Gli abiti, come abbiamo notato, devono essere conformi alle loro operazioni. Ora, le operazioni dell'uomo sono insieme dell'anima e del corpo, come insegna Aristotele. E quindi anche gli abiti. Ma il medesimo insegna, che l'intelletto non è un atto del corpo. Dunque nell'intelletto non ha sede nessun abito.

2. Ciò che risiede in un dato soggetto, deve trovarsi secondo il modo di essere di quest'ultimo. Ma un essere che è soltanto forma, senza materia, è puro atto: invece l'essere composto di forma e di materia ha insieme dell'atto e della potenza. Perciò una cosa che sia insieme in potenza e in atto non può trovarsi in un essere che è pura forma: ma soltanto in un soggetto composto di materia e di forma. Ora, l'intelletto è forma senza materia. Quindi l'abito, che è insieme potenza e atto, non può essere nell'intelletto; ma soltanto nell'aggregato, cioè nel composto di anima e corpo.

3. L'abito è, a dire di Aristotele, "una disposizione secondo la quale uno è bene o mal disposto in rapporto a qualche cosa". Ma l'essere bene o mal disposti all'atto intellettuale dipende da una disposizione del corpo: poiché, come il medesimo filosofo scrive, "i soggetti di carne vediamo che sono pronti d'intelligenza". Dunque gli abiti conoscitivi non possono trovarsi nell'intelletto, che è separato; ma in qualche facoltà che è perfezione o atto di una parte del corpo.

IN CONTRARIO: Il Filosofo colloca direttamente nella parte intellettuale la scienza, la sapienza e l'intelletto, quale abito dei primi principi.

RISPONDO: Sul problema degli abiti conoscitivi ci sono state diverse opinioni. Infatti alcuni, ritenendo che l'intelletto possibile fosse unico per tutti gli uomini, furono costretti ad ammettere che gli abiti conoscitivi non sono nell'intelletto stesso, ma nelle facoltà conoscitive inferiori. Poiché era troppo evidente che gli uomini si distinguono tra loro per gli abiti: e quindi gli abiti conoscitivi non si possono collocare direttamente in un elemento che, essendo unico, sarebbe comune a tutti gli uomini. Perciò, se esistesse un solo intelletto possibile per tutti gli uomini, gli abiti delle varie scienze, in cui gli uomini si distinguono tra loro, non potrebbero risiedere nell'intelletto possibile: ma dovrebbero trovarsi nelle potenze sensitive interiori, che rimangono diverse nei vari soggetti.

Ma questa tesi è, prima di tutto, contraria al pensiero di Aristotele. Infatti, come egli nota, è evidente che le potenze sensitive sono razionali non per essenza, ma solo per partecipazione. Invece il Filosofo colloca le virtù intellettuali, sapienza, scienza e intelletto, in ciò che è razionale per essenza. Perciò esse non sono nelle potenze sensitive, ma nell'intelletto medesimo. - Inoltre egli dice espressamente, che l'intelletto possibile, "allorché diviene (intenzionalmente) le singole cose", cioè quando riceve l'atto delle singole cose mediante le specie intelligibili, "in quel momento passa all'atto, nel modo in cui si dice che è in atto chi ha una scienza, il che avviene quando uno è in grado di operare da se stesso", cioè di considerare attualmente quanto sa. "Però anche allora è in qualche modo in potenza; ma non come prima di apprendere, o di scoprire". Dunque l'intelletto medesimo è il soggetto in cui si trova l'abito di scienza, mediante il quale si acquista il potere di pensare, anche quando non si considera attualmente.

Secondo, questa tesi è contro la verità delle cose. Se è vero, infatti, che si deve attribuire una facoltà a chi ne possiede l'operazione, è anche vero che l'abito deve essere attribuito a chi ne compie le operazioni. Ora, l'atto di intendere e di considerare è proprio dell'intelletto. Perciò anche l'abito col quale si considera è propriamente nell'intelletto medesimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Per il fatto che ogni operazione umana, a dire del Filosofo, è in qualche modo del composto, alcuni pensarono, come riferisce Simplicio, che nessun abito fosse nell'anima, ma solo nel composto. E da ciò seguirebbe che nessun abito è nell'intelletto, essendo quest'ultimo separato: secondo l'argomento da noi già esaminato. - Ma codesto argomento è privo di forza. Infatti l'abito non è una disposizione dell'oggetto in ordine alla potenza, ma è piuttosto una disposizione della potenza in ordine all'oggetto: perciò l'abito deve trovarsi nella potenza che è il principio dell'atto, e non in qualche cosa che sta alla potenza come suo oggetto. Ora, l'intellezione si dice che appartiene all'anima e al corpo, solo per i fantasmi, come Aristotele spiega. È perciò evidente che i fantasmi in rapporto all'intelletto possibile sono da considerarsi altrettanti oggetti, come afferma il medesimo Autore. Dunque l'abito intellettuale appartiene principalmente all'intelletto stesso, e non ai fantasmi che sono un dato comune all'anima e al corpo. Perciò si deve concludere che l'intelletto possibile è sede di abiti: infatti esser sede di abiti è proprio di quelle facoltà che sono in potenza a più cose; e questo appartiene soprattutto all'intelletto possibile. Dunque l'intelletto possibile è la sede degli abiti intellettivi.

2. Come la materia corporea è in potenza all'essere sensibile, così l'intelletto possibile è in potenza all'essere intelligibile. Perciò niente impedisce che nell'intelletto possibile ci sia un abito, che è qualche cosa di mezzo tra la pura potenza e l'atto perfetto.

3. Le facoltà sensitive interiori preparano all'intelletto possibile il proprio oggetto; perciò dalla buona disposizione di esse, alla quale contribuisce la buona disposizione del corpo, un uomo riceve attitudine a intendere. Per questo gli abiti possono trovarsi in modo secondario anche in codeste facoltà. Ma principalmente risiedono nell'intelletto possibile.

ARTICOLO 5

Se nella volontà possa esserci qualche abito

SEMBRA che nella volontà non possa esserci nessun abito. Infatti:

1. L'abito esistente nell'intelletto è costituito dalle specie intelligibili, mediante le quali l'intelletto conosce. Ma la volontà non agisce servendosi di specie. Quindi la volontà non è sede di nessun abito.

2. A differenza dell'intelletto possibile, l'intelletto agente non ammette abiti, perché è una potenza attiva. Ora, la volontà è la più attiva delle potenze; poiché muove tutte le potenze ai loro atti, come abbiamo visto in precedenza. Dunque in essa non ci sono abiti.

3. Nelle potenze naturali non ci sono abiti, perché per loro natura sono già determinate a una data cosa. Ma la volontà per sua natura è ordinata a tendere verso il bene conforme alla ragione. Quindi nella volontà non c'è nessun abito.

IN CONTRARIO: La giustizia è un abito. Ora, la giustizia risiede nella volontà: infatti la giustizia, come dice Aristotele, è "un abito mediante il quale si vogliono e si compiono cose giuste". Dunque la volontà è sede di qualche abito.

RISPONDO: Tutte le facoltà che possono essere in più modi ordinate ad agire, hanno bisogno di un abito per essere ben disposte al proprio atto. Ora, essendo la volontà una potenza razionale, in più modi può essere ordinata all'operazione. Perciò è necessario ammettere qualche abito nella volontà, che serva a ben disporla al proprio atto. - Anzi, dalla stessa definizione dell'abito risulta che esso ha un rapporto particolare con la volontà, in quanto l'abito è "il mezzo di cui uno si serve quando vuole", come sopra abbiamo spiegato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come nell'intelletto c'è la specie (intenzionale) che è un'immagine dell'oggetto, così nella volontà, e in qualsiasi altra potenza appetitiva, deve esserci qualche cosa che serva a inclinarla verso il proprio oggetto: poiché l'atto della potenza appetitiva non è che un'inclinazione, come abbiamo già spiegato. Perciò essa non ha bisogno di una qualità che la inclini, quando si tratta di cose verso le quali è già efficacemente inclinata dalla sua stessa natura. Ma essendo necessario, per raggiungere il fine della vita umana, che la facoltà appetitiva venga inclinata a una data cosa, verso la quale non viene determinata dalla sua natura di potenza, aperta a cose molteplici e diverse; si richiede che nella volontà, e nelle altre potenze appetitive, ci siano delle qualità che diano questa inclinazione, vale a dire gli abiti.

2. L'intelletto agente è agente soltanto, e in nessun modo paziente. Invece la volontà, e qualsiasi potenza appetitiva, è un motore mosso, come si esprime Aristotele. Perciò il paragone non regge: infatti la capacità di ricevere un abito è proprio di quella facoltà che in qualche modo è in potenza.

3. La volontà è inclinata al bene di ordine razionale dalla sua stessa natura di potenza. Ma proprio perché codesto bene ha tante diversità, è necessario che la volontà riceva da qualche abito un'inclinazione verso un bene determinato, perché con più prontezza compia le sue operazioni.

ARTICOLO 6

Se negli angeli possano esserci abiti

SEMBRA che negli angeli non possano esserci abiti. Infatti:

1. Scrive S. Massimo, commentatore di Dionigi: "Non è da credere che in queste divine intelligenze", cioè negli angeli, "ci siano delle virtù intellettive", ossia spirituali, "sotto forma di accidenti, come in noi, cioè come proprietà esistenti in un soggetto: poiché da esse è escluso qualsiasi accidente". Ora, tutti gli abiti sono accidenti. Dunque negli angeli non ci sono abiti.

2. Scrive Dionigi, che "le sante disposizioni delle essenze celesti partecipano più d'ogni altra cosa la bontà di Dio". Ora, tutto ciò che è per se stesso (cioè sostanza), ha una priorità su ciò che è mediante un altro. Dunque le essenze angeliche ricevono per se stesse la perfetta conformità con Dio. E quindi non mediante qualche abito. - E questo sembra l'argomento di S. Massimo il quale aggiunge: "Se ciò avvenisse, l'essenza degli angeli non rimarrebbe in se stessa, e non le sarebbe concesso di essere deificata per se stessa, nei limiti del possibile".

3. L'abito, come insegna Aristotele, è una disposizione. Ma la disposizione è "l'ordine di un essere dotato di parti". E siccome gli angeli sono sostanze semplici, sembra che in essi non ci siano disposizioni e abiti.

IN CONTRARIO: Dionigi afferma, che gli angeli della prima gerarchia "sono denominati Brucianti, Troni ed Effusioni di sapienza, come manifestazione deiforme dei loro abiti".

RISPONDO: Alcuni hanno pensato che negli angeli non ci sono abiti; ma che tutti i loro attributi appartengono alla loro essenza. Infatti S. Massimo, dopo le parole da noi riferite, scrive: "Gli abiti e le virtù che sono in essi, sono essenziali, per la loro immaterialità". La stessa cosa è ripetuta da Simplicio: "La sapienza esistente nell'anima è un abito: invece quella che è nell'intelletto è sostanza. Infatti tutte le cose che sono divine, sono per se stesse autosufficienti, ed esistenti in se medesime".

Ora, codesta tesi in parte è vera, e in parte è falsa. È chiaro, infatti, da quanto si è detto, che soggetto dell'abito è soltanto un essere in potenza. Perciò, considerando i suddetti commentatori, che gli angeli sono sostanze immateriali, prive della potenza della materia; esclusero da essi l'abito e qualsiasi altro accidente. Ma poiché negli angeli, pur mancando la potenza della materia, si trova ancora una certa potenzialità (infatti è solo di Dio essere atto puro); in essi possono esserci gli abiti, nella misura in cui c'è in essi la potenza. Però, siccome la potenza della materia e quella di ordine intellettuale non sono della stessa natura, neppure gli abiti rispettivi sono della stessa natura. Simplicio infatti afferma, che "gli abiti delle sostanze intellettive non sono simili agli abiti di quaggiù; ma sono piuttosto simili alle semplici specie immateriali che contengono in se medesime".

Tuttavia rispetto a codesti abiti l'intelletto angelico si trova in condizioni diverse dall'intelletto umano. Poiché l'intelletto umano, essendo l'ultimo tra gli esseri intellettivi, come la materia prima rispetto alle forme sensibili, ha sempre bisogno di qualche abito per qualsiasi conoscenza. Invece l'intelletto angelico non è pura potenza tra gli esseri di ordine intellettuale, ma è un determinato atto; non che sia atto puro (essendo questo proprio di Dio soltanto), ma combinato con una certa potenzialità; e quanto più è superiore, tanto minore è la sua potenzialità. Perciò nella Prima Parte abbiamo detto che, in quanto è in potenza, ha bisogno di essere predisposto alla sua operazione mediante determinate specie con funzioni di abiti: ma in quanto è in atto può intendere le cose mediante la propria essenza; per lo meno può intendere se stesso, e altro ancora secondo il grado della sua sostanza, come si esprime il De Causis: e tanto più perfettamente quanto più è perfetto.

E poiché nessun angelo può raggiungere la perfezione di Dio, ma ne dista infinitamente, perché possa raggiungere Dio con l'intelletto e la volontà, l'angelo ha bisogno di determinati abiti, essendo in potenza rispetto a quell'atto così puro. Perciò Dionigi insegna, che gli abiti degli angeli sono "deiformi", atti cioè a renderli conformi a Dio.

Invece negli angeli manca qualsiasi abito che sia una disposizione al loro essere naturale, essendo essi immateriali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le affermazioni di S. Massimo valgono per gli abiti e gli accidenti materiali.
2. In quello che loro appartiene in forza della loro essenza, gli angeli non hanno bisogno di abiti. Ma poiché non sono enti per se stessi, così da non dover partecipare della sapienza e della bontà divina; è necessario ammettere in essi degli abiti, nella misura in cui hanno bisogno di partecipare qualche altra cosa.
3. Negli angeli l'essenza non ha parti: ma le parti non mancano nelle loro facoltà, poiché il loro intelletto raggiunge la sua perfezione per una pluralità di specie intenzionali, e la loro volontà tende verso oggetti molteplici.

Pars Prima Secundae Quaestio 051

Questione 51

Questione 51

Genesi o formazione degli abiti

Passiamo a studiare la causa degli abiti. Primo, rispetto alla loro genesi; secondo, rispetto al loro crescere; terzo, rispetto al loro decrescere e corrompersi.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se qualche abito derivi dalla natura; 2. Se qualche abito sia causato dagli atti; 3. Se un solo atto possa produrre l'abito; 4. Se nell'uomo alcuni abiti siano infusi da Dio.

ARTICOLO 1

Se qualche abito derivi dalla natura

SEMBRA che nessun abito derivi dalla natura. Infatti:

1. L'uso di quanto deriva dalla natura non sottostà al nostro volere. Ma "l'abito è un mezzo di cui uno si serve quando vuole", come dice Averroè. Dunque non deriva dalla natura.

2. La natura non compie con due mezzi quello che può fare con uno solo. Ora, le potenze dell'anima derivano dalla natura. Se dunque anche i loro abiti derivassero dalla natura, l'abito e la potenza sarebbero una cosa sola.

3. La natura non ha mancanze in ciò che è necessario. Ora, gli abiti sono (tutti) necessari a ben operare, come abbiamo visto. Perciò, se alcuni abiti derivassero dalla natura, la natura per non mancare dovrebbe produrre tutti gli abiti necessari. Ma questo evidentemente è falso. Quindi gli abiti non derivano dalla natura.

IN CONTRARIO: Aristotele mette tra gli altri abiti l'intelletto dei primi principi, il quale deriva dalla natura: tanto è vero che i primi principi si dicono noti per natura.

RISPONDO: Una cosa può esser naturale per una creatura in due maniere. Primo, in forza della natura specifica: e in tal senso è naturale per l'uomo essere visibile, e al fuoco il tendere verso l'alto. Secondo, in forza della natura individuale: così può essere naturale per Socrate o per Platone avere, per complessione individuale, buona o cattiva salute. - Inoltre, in forza dell'una e dell'altra di codeste nature, una cosa può esser naturale in due maniere: primo, perché dipende interamente dalla natura: secondo, perché in parte dipende dalla natura, e in parte da un principio esterno. Quando uno, p. es., guarisce da se stesso, tutta la sua guarigione deriva dalla natura; quando invece guarisce con l'aiuto della medicina, la sua guarigione in parte deriva dalla natura, e in parte da un principio esterno.

Perciò, se parliamo dell'abito in quanto disposizione del soggetto in ordine alla forma o alla natura, possono esserci abiti naturali in ciascuno dei modi predetti. Ci sono infatti delle disposizioni naturali dovute alla specie umana, di cui nessun uomo può mancare. E queste sono naturali secondo la natura specifica. - Ma poiché codeste disposizioni hanno una certa ampiezza, possono adattarsi in grado diverso ai diversi uomini secondo la loro natura individuale. E codeste disposizioni possono derivare, o totalmente dalla natura; oppure in parte dalla natura, e in parte da principi esterni, come si è detto di coloro che sono guariti dalla medicina.

L'abito, invece, che dispone all'operazione, e che risiede, come abbiamo detto, nelle potenze dell'anima, può esser naturale e secondo la natura specifica, e secondo la natura individuale. Secondo la natura specifica, in quanto dipende direttamente dall'anima, che, essendo forma del corpo, è principio specifico. Secondo la natura individuale, in dipendenza dal corpo che è principio di ordine materiale. Ma in nessuno di questi due modi ci sono nell'uomo degli abiti naturali, che dipendono totalmente dalla natura. Ciò capita negli angeli, per il fatto che possiedono le specie intelligibili infuse per natura; il che non può dirsi per l'anima umana, come abbiamo spiegato nella Prima Parte.

Ci sono, dunque, nell'uomo degli abiti naturali, dovuti in parte alla natura, e in parte a un altro principio; però nelle potenze conoscitive ciò avviene in modo diverso che in quelle appetitive. Infatti nelle potenze conoscitive ci possono essere abiti naturali incipienti, e secondo la natura specifica, e secondo la natura individuale. Secondo la natura specifica, cioè in dipendenza dall'anima: e ne è un esempio l'intelletto dei principi, che è un abito naturale. Infatti in forza della natura stessa dell'anima intellettuale l'uomo ha la proprietà di intendere che qualsiasi tutto è maggiore della sua parte, appena conosciuto il tutto e la parte: e così per gli altri principi. Ma egli non può conoscere il tutto e la parte se non mediante le specie intelligibili, che riceve dai fantasmi. Per questo il Filosofo dimostra che la nostra conoscenza dei principi deriva dai sensi. - Anche secondo la natura individuale ci sono abiti conoscitivi naturali

incipienti, in quanto un uomo è più adatto di un altro ad intendere, in forza delle disposizioni organiche, poiché per le funzioni dell'intelletto si richiedono le facoltà sensitive.

Invece nelle potenze appetitive non ci sono abiti naturali incipienti in dipendenza dell'anima, per quello che l'abito è in se stesso; ma soltanto in rapporto a certi suoi principi, quali i principi del diritto universale che si dicono germi delle virtù. E questo perché l'inclinazione verso l'oggetto proprio, che si potrebbe considerare l'inizio di un abito, non appartiene all'abito, ma piuttosto alla natura delle potenze. - Però in dipendenza dal corpo possono esserci degli abiti appetitivi incipienti, secondo la natura individuale. Infatti alcuni dalla complessione particolare del loro corpo sono predisposti alla castità, alla mansuetudine o ad altri abiti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'obiezione parte dalla natura come contraddistinta dalla ragione e dalla volontà: ma anche la ragione e la volontà appartengono alla natura umana.
2. È sempre possibile che si aggiunga per natura alla potenza ciò che non può appartenere alla potenza per se stessa. Negli angeli, p. es., non può appartenere alla stessa potenza intellettuale l'attitudine a conoscere tutte le cose: perché bisognerebbe che essa fosse l'atto di tutte le cose, il che è solo di Dio. Infatti il mezzo col quale si conosce, deve essere l'attuale somiglianza di ciò che viene conosciuto: perciò ne seguirebbe, se la potenza dell'angelo conoscesse per se stessa tutte le cose, che essa sarebbe la somiglianza e l'atto di tutti gli esseri. Perciò è necessario che alla sua facoltà intellettuale si aggiungano delle somiglianze o immagini delle cose conosciute: poiché l'intelletto degli angeli può essere attualmente le cose che conosce, non mediante le loro essenze, ma mediante una partecipazione della sapienza di Dio. Da ciò si dimostra che non tutto ciò che appartiene a un abito naturale può appartenere alla potenza (correlativa).
3. La natura non ha un'efficacia uniforme nel causare tutte le varietà degli abiti: poiché alcuni possono essere causati dalla natura, e altri no, come abbiamo spiegato. Perciò dal fatto che ci sono alcuni abiti naturali, non segue che tutti gli abiti siano naturali.

ARTICOLO 2

Se qualche abito sia causato dagli atti

SEMBRA che nessun abito sia causato dalle operazioni. Infatti:

1. Come abbiamo visto, l'abito è una qualità. Ora, tutte le qualità sono causate in un dato soggetto, in quanto questo è recettivo. E poiché l'agente, dal fatto che agisce non riceve, ma piuttosto dona; sembra che nessun abito possa prodursi in un agente mediante i propri atti.
2. Il soggetto in cui viene causata una qualità è mosso verso quella qualità, come è evidente nelle cose che vengono riscaldate o raffreddate: invece chi produce l'atto, che causa una qualità, muove, come è evidente nelle cose che riscaldano e che raffreddano. Perciò, se in un soggetto venisse causato l'abito dal proprio atto, una medesima cosa sarebbe movente e mossa, agente e paziente. Il che è assurdo come Aristotele dimostra.
3. Un effetto non può essere superiore alla sua causa. Ora, l'abito è superiore all'atto che lo precede: e ciò è evidente per il fatto che l'abito accresce il valore degli atti. Dunque l'abito non può essere causato dall'atto che lo precede.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che gli abiti delle virtù e dei vizi sono causati dagli atti.

RISPONDO: Nell'agente talora si trova soltanto il principio attivo del suo operare: nel fuoco, p. es., c'è il solo principio attivo del riscaldamento. E in tale agente è impossibile che un abito sia causato dal proprio atto: da ciò deriva che gli esseri fisici non sono capaci di acquistare o di perdere un'abitudine, come nota Aristotele. - Ci sono però degli agenti che hanno in se stessi, sia il principio attivo, sia il principio passivo dei propri atti: ciò è evidente nel caso degli atti umani. Poiché gli atti della facoltà appetitiva derivano da essa dietro la mozione della facoltà conoscitiva, che presenta l'oggetto: a sua volta la facoltà intellettuale, nel tirare delle conclusioni ha come principio attivo una data proposizione di per sé evidente. Perciò in forza di codesti atti può essere causato qualche abito nell'agente, non già rispetto al primo principio attivo, ma rispetto a quel principio dell'atto che muove perché mosso. Infatti tutto ciò che subisce l'atto o la mozione di un altro, viene predisposto dall'atto di esso: perciò dalla ripetizione degli atti viene causata nella potenza passiva una qualità che si denomina abito. Così gli abiti delle virtù morali sono prodotti nelle potenze appetitive, per il fatto che queste sono mosse dalla ragione; e gli abiti delle scienze sono causati nell'intelletto per il fatto che quest'ultimo è mosso dai primi principi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'agente non riceve nulla in quanto agente. Ma in quanto agisce sotto la mozione di un altro, può ricevere qualche cosa da chi lo muove: ed è così che sono causati gli abiti.
2. Una stessa cosa non può essere insieme movente e mossa sotto il medesimo aspetto. Niente però impedisce che una cosa sia mossa da se stessa sotto aspetti diversi, come Aristotele dimostra.

3. L'atto che precede l'abito, in quanto è causato da un principio attivo, proviene da un principio superiore all'abito che ne deriva: così la ragione è un principio più alto che l'abito delle virtù morali, prodotto dagli atti nelle potenze appetitive; e l'"intelletto dei primi principi" è superiore alla scienza delle conclusioni.

ARTICOLO 3

Se l'abito possa essere prodotto da un solo atto

SEMBRA che l'abito possa essere generato da un solo atto. Infatti:

1. La dimostrazione è un atto della ragione. Ora, una sola dimostrazione è sufficiente a causare la scienza, quale abito di una data conclusione. Dunque l'abito può essere causato da un solo atto.
2. Un atto può crescere sia di numero che d'intensità. Ora, se moltiplicando il numero degli atti, si può produrre un abito; intensificando un unico atto si potrà avere lo stesso risultato.
3. La salute e la malattia sono abiti. Ma un uomo può guarire, o ammalarsi, per un unico atto. Dunque un unico atto può causare un abito.

IN CONTRARIO: Il Filosofo scrive, che "una rondine e un giorno non fanno la primavera: così non rende beato e felice un giorno oppure poco tempo". Ma, com'egli dice, "la beatitudine è un'operazione secondo l'abito della virtù perfetta". Dunque l'abito della virtù, e per lo stesso motivo ogni altro abito, non viene prodotto da un unico atto.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, l'abito viene a prodursi per il fatto che una potenza passiva viene mossa da un principio attivo. Ma perché in una potenza passiva si produca una qualità, è necessario che il principio attivo la domini totalmente. Vediamo infatti che il fuoco, non potendo dominare subito il combustibile, non lo infiamma immediatamente, ma un po' per volta ne scaccia le contrarie disposizioni, in modo da dominarlo totalmente, imprimendovi la propria somiglianza.

Ora, è evidente che la ragione quale principio attivo non può dominare totalmente la potenza appetitiva in un unico atto: poiché la potenza appetitiva è predisposta in molte maniere a una molteplicità di oggetti, mentre il giudizio della ragione, mediante un atto, stabilisce che una data cosa è da desiderare secondo determinati motivi e circostanze. Perciò da questo fatto la potenza appetitiva non è dominata totalmente, da indirizzarsi poi ordinariamente verso il medesimo oggetto, quasi per natura: come l'abito virtuoso richiede. Perciò l'abito della virtù non può essere prodotto da un atto unico, ma da molti.

Si deve poi notare che nelle potenze conoscitive c'è un duplice soggetto passivo: il primo è lo stesso intelletto possibile; il secondo è quell'intelletto che Aristotele chiama passivo, vale a dire la ragione particolare, cioè la cogitativa accompagnata dalla memoria e dall'immaginativa. Perciò rispetto al primo si può trovare un elemento attivo capace di dominarne totalmente la passività con un unico atto; un principio per sé noto, p. es., può costringere l'intelletto ad assentire stabilmente a una conclusione; il che non può fare un principio soltanto probabile. Ecco perché è necessario ricorrere a molti atti della ragione per produrre un abito in materia opinabile, anche per quanto riguarda l'intelletto possibile: mentre nell'intelletto si può produrre un abito di scienza con un unico atto della ragione. - Invece per le facoltà conoscitive inferiori è necessario ripetere più volte i medesimi atti, per imprimere l'oggetto nella memoria. Perciò il Filosofo scrive, che "la meditazione rafforza la memoria".

Invece è possibile produrre con un unico atto gli abiti del corpo, se il principio attivo è di grande vigore: così talora una medicina potente può subito ridare la salute.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 4

Se nell'uomo alcuni abiti siano infusi da Dio

SEMBRA che nessun abito sia infuso nell'uomo da Dio. Infatti:

1. Dio è uguale con tutti. Se, dunque, infondesse degli abiti in qualcuno, li infonderebbe in tutti. Il che è falso.
2. Dio agisce in tutti gli esseri in modo conforme alla loro natura: poiché, come scrive Dionigi, "è proprio della divina provvidenza salvare la natura". Ora, nell'uomo gli abiti in via naturale sono causati dagli atti, come abbiamo spiegato. Quindi Dio non produce in noi certi abiti senza i nostri atti.

3. Se un abito viene infuso da Dio, con esso l'uomo può compiere molti atti. Ma "da questi atti viene prodotto un abito consimile", a dire di Aristotele. Perciò ne seguirebbe che nel medesimo soggetto ci sarebbero due abiti della medesima specie, uno acquisito e l'altro infuso. E questo è impossibile: poiché due forme della medesima specie non possono trovarsi nel medesimo soggetto. Dunque nessun abito è infuso nell'uomo da Dio.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Lo riempirà dello spirito di sapienza e d'intelletto". Ma la sapienza e l'intelletto sono abiti. Quindi alcuni abiti sono infusi nell'uomo da Dio.

RISPONDO: Alcuni abiti dell'uomo sono da attribuirsi all'infusione di Dio, per due motivi. Primo, perché alcuni di essi servono a disporre l'uomo a un fine che supera la capacità della natura umana, e cioè all'ultima e perfetta beatitudine, di cui abbiamo già parlato. E poiché gli abiti devono essere proporzionati alla cosa cui dispongono, è necessario che gli abiti che dispongono al suddetto fine siano superiori alla capacità della natura umana. Perciò codesti abiti non possono trovarsi nell'uomo che per una infusione da parte di Dio: come è per tutte le virtù nell'ordine della grazia.

Secondo, perché Dio ha il potere di produrre tutti gli effetti delle cause seconde, senza di esse, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Perciò, come per mostrare la sua potenza, talora egli produce delle guarigioni senza le cause naturali, che pure avrebbero la capacità di farlo; così, per lo stesso scopo, talora infonde nell'uomo quegli abiti, che potrebbero essere prodotti dalle capacità della natura. Così Dio diede agli Apostoli la conoscenza delle Scritture e di tutte le lingue, conoscenza che gli uomini possono acquistare, sia pure in modo meno perfetto, mediante lo studio e la pratica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Rispetto alla sua propria natura Dio è uguale per tutti: ma rispetto all'ordine della sua sapienza distribuisce ad alcuni, per determinati scopi, cose che non dà ad altri.
2. Il fatto che Dio agisce in tutti gli esseri in conformità con la loro natura, non esclude che compia in essi quello che la natura non può compiere: ma ne segue soltanto che Dio non agisce mai contro quello che è conforme alla natura.
3. Gli atti che sono prodotti da un abito infuso non causano un altro abito, ma rafforzano quello già esistente: così le medicine applicate a un uomo naturalmente già sano non producono una nuova salute, ma rafforzano quella già posseduta.

Pars Prima Secundae Quaestio 052

Questione 52

Questione 52

Sviluppo degli abiti

Passiamo ora a studiare lo sviluppo degli abiti.

Sull'argomento si pongono tre quesiti. 1. Se gli abiti possano avere un aumento; 2. Se il loro aumento sia dovuto a un'aggiunta; 3. Se ogni atto provochi l'aumento dell'abito.

ARTICOLO 1

Se gli abiti possano avere un aumento

SEMBRA che gli abiti non possano avere un aumento. Infatti:

1. L'aumento, come insegna Aristotele, interessa la quantità. Ma gli abiti non sono nel genere della quantità, bensì in quello della qualità. Dunque in essi non può esserci aumento.
2. L'abito è una perfezione, come nota Aristotele. Ora, una perfezione, implicando il concetto di fine e di termine, non ammette gradazioni. Quindi gli abiti non possono avere aumento.
3. Nelle cose che ammettono gradazioni troviamo l'alterazione: infatti una cosa che da meno calda diventa più calda si dice che si altera. Ora, come Aristotele dimostra, negli abiti non ci sono alterazioni. Dunque gli abiti non possono aumentare.

IN CONTRARIO: La fede è un abito, e tuttavia può aumentare; infatti i discepoli dissero al Signore: "Signore, aumenta in noi la fede". Perciò gli abiti possono avere un aumento.

RISPONDO: Il termine aumento, come del resto tutti gli altri che si riferiscono alla quantità, dalla quantità materiale è passato a indicare cose spirituali, data la connaturalità del nostro intelletto con gli esseri corporei, che sono oggetto dell'immaginativa. Ora, un essere si dice grande nella quantità materiale, per il fatto che raggiunge la perfetta quantità a lui dovuta: cosicché per l'uomo si considera grande una quantità, che invece non è grande per un elefante. Perciò, trattandosi di forme, diciamo che una cosa è grande, per il fatto che è perfetta. E poiché il bene si identifica con la perfezione, "negli esseri che non sono grandi in estensione, il più si identifica col meglio", come nota S. Agostino.

Ma la perfezione di una forma si può considerare da due lati: primo, dal lato della forma medesima; secondo, dal lato del soggetto che ne partecipa. Considerata dal lato della forma, la forma stessa viene denominata piccola o grande; e così si parlerà di grande o di scarsa salute, o scienza. Considerata invece codesta perfezione dal lato del soggetto che ne partecipa, si dirà che una forma è più o meno intensa; si dirà, p. es., che un soggetto è più o meno bianco, più o meno sano. Questa distinzione, però, non significa che la forma ha un'esistenza distinta dalla materia e dal soggetto; ma significa soltanto che considerare la forma nella sua specie, non è come considerarla in rapporto al soggetto che ne partecipa.

Ora, a proposito dello sviluppo e del decadimento degli abiti e delle forme, ci furono presso i filosofi quattro opinioni, come riferisce Simplicio. Infatti Plotino ed altri platonici ritenevano che le qualità e gli abiti stessi avessero delle gradazioni, perché sarebbero stati d'ordine materiale, e quindi avrebbero avuto una certa indeterminazione, dato il carattere indefinito della materia. - Altri invece sostenevano che le qualità e gli abiti non avrebbero delle gradazioni per se stessi; ma piuttosto l'avrebbero i soggetti qualificati, secondo la diversa partecipazione delle qualità; le gradazioni, per intendersi, non sarebbero nella giustizia ma nel giusto. Aristotele accenna a questa opinione nelle Categorie. - La terza opinione, quella degli Stoici, è una via di mezzo tra le due. Infatti essi ritenevano che alcuni abiti, le arti p. es., avessero in se stessi delle gradazioni; e altri no, p. es., le virtù. - La quarta fu l'opinione di coloro, i quali affermavano che le qualità non ammettono gradazioni se immateriali, mentre l'ammettono se sono materiali.

Per chiarire la vera soluzione del problema, bisogna tener presente che l'elemento determinante della specie deve essere qualche cosa di fisso e di stabile, e quasi d'indivisibile: cosicché quanto ad esso si adegua fa parte della specie; mentre ciò che da esso si scosta, in più o in meno, appartiene ad un'altra specie, o più perfetta, o più imperfetta. Ecco perché il Filosofo afferma, che le specie delle cose sono come i numeri, nei quali l'addizione e la sottrazione portano una differenza specifica. Se, dunque, una forma, o un'altra entità qualsiasi ha ragione di specie, sia in se stessa che per qualche sua proprietà, è necessario che considerata in se stessa abbia una struttura così determinata da non ammettere aumenti o diminuzioni. Tali sono il calore, la bianchezza, e altre qualità del genere, che non implicano una relazione: e più ancora la sostanza, che è un ente per se. - Invece le cose che ricevono la specie dal termine

cui sono ordinate, possono avere per se stesse queste diversità di gradazione, pur restando della medesima specie, in forza dell'unicità del termine cui sono ordinate, e dal quale ricevono la specie. Il moto, p. es., è per se stesso più o meno intenso: e tuttavia rimane sempre della medesima specie, per l'unità del termine da cui è specificato. Lo stesso si dica della salute: infatti il corpo raggiunge la salute, in quanto ha le disposizioni che convengono alla natura dell'animale, disposizioni però che possono rimanere sempre convenienti anche se diverse; e quindi codesta disposizione può variare in più o in meno, entro i limiti della salute. Perciò il Filosofo afferma, che "la salute ammette delle gradazioni: poiché l'equilibrio (degli umori) non è uguale in tutti, e non è sempre uguale in un medesimo soggetto; ma anche se diminuito fino a un certo limite rimane sempre salute". Ora, codeste diverse disposizioni relative alla salute sono l'una superiore, o inferiore all'altra: se quindi il termine salute fosse riservato alla sola disposizione più perfetta, non si potrebbe parlare di una salute maggiore o minore. - Così abbiamo chiarito in che modo una qualità o una forma è, per se stessa, passibile o meno di aumento e di diminuzione.

Se invece consideriamo qualità o forme come partecipate e inerenti a un soggetto, anche allora troviamo che alcune sono passibili di gradazioni, e altre no. Semplicio fa dipendere questa diversità dal fatto che la sostanza per se stessa non ammette gradazioni, essendo un ente per se. E quindi qualsiasi forma venga ricevuta in un soggetto in maniera sostanziale non ammette aumento o diminuzione: infatti nel genere di sostanza non si parla di gradazioni. E poiché la quantità è vicina alla sostanza, e la figura è legata alla quantità, anche in queste non si ammettono gradazioni. E quindi il Filosofo fa notare che quando una cosa riceve forma o figura, non si dice che viene alterata, ma piuttosto che viene fatta. - Invece le altre qualità, che sono più distanti dalla sostanza, e che sono connesse con le funzioni della passione e dell'azione, ammettono gradazioni, secondo la diversa partecipazione del soggetto.

Però di codesta differenza si può dare una spiegazione migliore. Infatti, come abbiamo già notato, l'elemento che costituisce la specie di una cosa deve rimanere fisso e stabile in un dato indivisibile. Perciò per due motivi una forma può escludere delle gradazioni nel soggetto che ne partecipa. Primo, perché codesto soggetto viene da essa specificato. Ecco perché nessuna forma sostanziale viene partecipata secondo una gradazione. Per questo il Filosofo afferma, che, "come il numero non ammette gradazioni, così non l'ammette la sostanza, in quanto forma la specie", cioè in quanto partecipazione della forma specifica; "ma (tutt'al più) se è considerata unita alla materia", cioè in forza delle disposizioni materiali si ammettono delle gradazioni nella sostanza. - Secondo, per il fatto che l'indivisibilità stessa è implicita nel concetto di una data forma; e quindi è necessario, perché un essere partecipi di codesta forma, che la partecipi nella sua indivisibile unità. Ecco perché le specie dei numeri non ammettono gradazioni: poiché in essi ogni specie è costituita da una unità indivisibile. Lo stesso si dica delle varie specie della quantità continua numericamente determinate, p. es., delle grandezze di due cubiti, di tre cubiti, ecc.; oppure dei numeri correlativi, come il doppio e il triplo; ovvero delle misure geometriche, come il triangolo, il quadrilatero, ecc. Aristotele accenna a questo argomento, nel determinare il motivo per cui le figure non ammettono gradazioni: "Le cose che attuano la nozione di triangolo, o di circolo, sempre sono ugualmente triangoli e circoli"; questo perché l'indivisibilità è implicita nel loro concetto, e quindi tutti i soggetti che ne partecipano sono costretti a parteciparne in maniera indivisibile.

Ecco perciò chiarito perché gli abiti e le disposizioni, essendo, come Aristotele insegna, delle qualità correlative a un dato termine, possono ammettere delle gradazioni. E questo in due maniere. Primo, in se medesimi: e cioè nel senso che diciamo maggiore o minore la salute, o la scienza, la quale può avere maggiore o minore estensione. - Secondo, in rapporto alla loro partecipazione o inesione in un soggetto: nel senso che un'uguale scienza, o un'uguale salute può essere ricevuta più in un soggetto che in un altro, secondo la diversa attitudine di natura o di assuefazione. Infatti l'abito e la disposizione non danno la specie al soggetto: e nel loro concetto non implicano indivisibilità.

In che modo ciò si applichi alle virtù, lo vedremo in seguito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come la parola grandezza, che pure deriva dalla quantità materiale, è passata a indicare le perfezioni immateriali delle forme; così è avvenuto per la nozione di aumento, il quale termina appunto nella grandezza.
2. Certamente l'abito è una perfezione: tuttavia non è una perfezione che segna un limite fisso del soggetto, dandogli, p. es., la sua natura specifica. E neppure include la nozione di limite o di termine, come le specie dei numeri. Dunque niente impedisce che possa avere delle gradazioni.
3. L'alterazione si riscontra direttamente nelle qualità della terza specie. Invece può trovarsi solo indirettamente nelle qualità della prima specie: infatti in seguito all'alterazione dal caldo al freddo, l'animale si altera da sano a malato. Parimenti, in seguito a un'alterazione nelle passioni dell'appetito sensitivo o nelle potenze conoscitive sensibili, si produce un'alterazione nella scienza e nelle virtù, come nota Aristotele.

ARTICOLO 2

Se gli abiti debbano a un'aggiunta il loro aumento

SEMBRA che l'aumento degli abiti avvenga mediante un'aggiunta. Infatti:

1. Come abbiamo detto, il termine aumento applicato alle forme deriva dalla quantità materiale. Ora, tra le quantità materiali non c'è aumento senza un'aggiunta: infatti Aristotele scrive, che "aumentare è aggiungere a una grandezza preesistente". Perciò negli abiti non c'è aumento senza un'aggiunta.
2. Un abito non può aumentare senza un agente. Ma ogni agente produce qualche cosa nel soggetto paziente: chi riscalda, p. es., produce il calore nel corpo che viene riscaldato. Quindi non può esserci aumento senza un'aggiunta.

3. Come una cosa non bianca è in potenza al bianco, così una cosa poco bianca è in potenza a un bianco più vivo. Ora, la cosa non bianca non diviene tale che con l'aggiunta della bianchezza. Perciò quella che è poco bianca non diviene più bianca che mediante l'aggiunta di altra bianchezza.

IN CONTRARIO: Il Filosofo scrive: "Un corpo caldo diviene più caldo, senza che si produca nella materia un calore nuovo, che non esisteva quando era meno caldo". Dunque, per lo stesso motivo, anche nelle altre forme che aumentano non ci sono aggiunte.

RISPONDO: La soluzione di questo problema dipende da quanto abbiamo detto. Infatti nell'articolo precedente abbiamo visto che lo sviluppo e la diminuzione delle forme soggette a codeste variazioni dipendono in primo luogo, non dalle forme considerate in se stesse, ma dal diverso modo con cui il soggetto ne partecipa. Perciò l'aumento di questi abiti, o forme, non avviene mediante l'aggiunta di una forma sull'altra: ma mediante la partecipazione più o meno perfetta di una data forma. E come quando un corpo si riscalda sotto l'azione di un principio caldo, sembra che cominci a partecipare dal niente la nuova forma, senza che ciò implichi la creazione della medesima, come Aristotele dimostra: così quando l'influsso dell'agente è più intenso, il corpo diviene più caldo, perché partecipa più perfettamente di quella medesima forma, ma senza aggiungere niente alla forma stessa.

Infatti se codesto aumento si concepisce come un'aggiunta, questa potrebbe avvenire soltanto, o nella forma stessa, o nel soggetto di essa. Se avvenisse nella forma, codesta addizione o sottrazione muterebbe la specie, secondo le spiegazioni date; come cambia la specie del colore, quando da giallo diviene bianco. - Se invece codesta aggiunta si attribuisce al soggetto, essa potrebbe concepirsi in due modi soltanto: o in quanto una parte del soggetto riceve la forma che prima non aveva, come si dice che il freddo aumenta in un uomo perché da una parte si estende alle altre parti del corpo; o in quanto accanto al primo si aggiunge un secondo soggetto partecipe della medesima forma, come se a un corpo caldo avviciniamo un altro corpo caldo, o a una superficie bianca altra superficie dello stesso colore. Però in questi due casi non si dice che una cosa è più bianca o più calda, ma solo che è più estesa.

Siccome però alcuni accidenti, come abbiamo dimostrato, aumentano per se stessi, in qualcuno l'aumento può avvenire per addizione. Infatti il moto aumenta mediante l'aggiunta di qualche cosa, o rispetto al tempo in cui si svolge, o rispetto alla via che deve percorrere: e tuttavia rimane specificamente identico, per l'unità del termine cui mira. Il moto però può crescere anche d'intensità, secondo la sua partecipazione in un soggetto: cioè per il fatto che un identico moto può essere compiuto in maniera più o meno pronta e spedita. - Anche la scienza può aumentare direttamente per addizione: quando uno, p. es., apprende un numero superiore di conclusioni geometriche, ottiene un aumento nell'abito specifico di una medesima scienza. Tuttavia la scienza può anche aumentare in intensità, secondo la maggiore sua partecipazione in un soggetto: un uomo, cioè, può essere più o meno pronto, più o meno chiaro nello svolgere le medesime conclusioni.

Invece negli abiti (entitativi) del corpo non sembra che l'aumento per addizione abbia molte possibilità di attuarsi. Poiché l'animale non si denomina realmente sano, o bello, se non è tale in tutte le sue membra. D'altra parte il raggiungimento di un maggiore equilibrio (degli umori) avviene mediante la trasmutazione delle qualità semplici, le quali hanno il solo aumento intensivo, da parte del soggetto che ne partecipa.

Vedremo in seguito come ciò si applichi alle virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Anche nella quantità materiale ci sono due tipi di aumento. Primo, mediante l'aggiunta di altra materia a quella preesistente; come nell'aumento dei viventi. Secondo, mediante la sola intensificazione, senza alcuna aggiunta; come avviene nei corpi soggetti alla rarefazione, secondo l'insegnamento di Aristotele.

2. La causa che dà l'aumento a un abito produce sempre qualche cosa nel soggetto, non però una nuova forma. Ma fa sì che il soggetto partecipi più perfettamente la forma preesistente, o che questa abbia una maggiore estensione.

3. La cosa che non è bianca è in potenza alla forma medesima, non possedendola ancora: perciò l'agente produce una nuova forma nel soggetto. Invece quella che è meno calda o meno bianca non è più in potenza alla forma, avendola in atto: ma è in potenza al modo perfetto di parteciparla. Ed è quello che si raggiunge mediante l'azione dell'agente.

ARTICOLO 3

Se qualsiasi atto possa aumentare l'abito

SEMBRA che qualsiasi atto possa aumentare l'abito. Infatti:

1. Se cresce la causa deve crescere anche l'effetto. Ora, gli atti sono la causa di certi abiti, come abbiamo spiegato. Dunque l'abito deve aumentare se si moltiplicano gli atti.

2. Per cose simili si richiedono identiche affermazioni. Ora, tutti gli atti che promanano da un identico abito sono simili, come dice Aristotele. Perciò, se è vero che alcuni di questi atti aumentano l'abito, l'aumenteranno anche gli altri.

3. Ogni cosa cresce in forza di cose consimili. Ma qualsiasi atto è simile all'abito da cui deriva. Dunque qualsiasi atto fa crescere l'abito.

IN CONTRARIO: L'identica cosa, non produce effetti contrari. Ora, come scrive Aristotele, alcuni atti derivando dall'abito lo indeboliscono; quando, cioè, sono compiuti con negligenza. Dunque non tutti gli atti aumentano gli abiti.

RISPONDO: Come dice Aristotele, "atti simili causano abiti consimili". Ora, la somiglianza, o la dissomiglianza, non si desume soltanto dalla qualità, ma anche dal modo di parteciparne. Infatti non c'è dissomiglianza soltanto tra il bianco e il nero, ma anche tra il meno bianco e il bianco più vivo; infatti dal meno bianco al bianco più vivo si richiede una trasmutazione, come tra due opposti, secondo l'insegnamento di Aristotele.

E poiché l'uso degli abiti dipende dalla volontà dell'uomo, il che è evidente da quanto abbiamo detto; come può capitare che il possessore di un abito non ne faccia uso, o che compia un atto ad esso contrario; così può capitare che ne usi mediante un atto il quale non corrisponde in maniera adeguata all'intensità dell'abito. Perciò, se l'intensità dell'atto è proporzionata a quella dell'abito, oppure è ad essa superiore; allora qualsiasi atto, o fa aumentare l'abito, oppure lo predispone all'aumento: per parlare dell'aumento degli abiti a somiglianza dello sviluppo organico e vitale. Infatti non qualsiasi alimento accresce attualmente l'animale, come non ogni goccia scava la pietra: però, somministrando altri alimenti finalmente si produce l'aumento. Così con la ripetizione di codesti atti l'abito cresce. - Se invece l'intensità dell'atto è al di sotto di quella dell'abito, tale atto non dispone all'aumento dell'abito, ma piuttosto alla sua diminuzione.

Sono così risolte anche le difficoltà.

Pars Prima Secundae Quaestio 053

Questione 53

Questione 53

Dissoluzione e decadimento degli abiti

Passiamo a studiare la dissoluzione e il decadimento degli abiti.

In proposito tratteremo tre argomenti. 1. Se un abito possa dissolversi; 2. Se possa decadere; 3. La maniera del suo dissolversi e decadere.

ARTICOLO 1

Se un abito possa dissolversi

SEMBRA che un abito non possa dissolversi. Infatti:

1. L'abito si trova nel soggetto come una (seconda) natura: infatti le azioni che ne derivano sono piacevoli. Ma la natura non si dissolve finché rimane l'essere di cui è natura. Dunque neppure l'abito può dissolversi finché rimane il soggetto.
2. La dissoluzione di una forma, dipende, o dalla dissoluzione del suo soggetto, o dal suo contrario: la malattia, p. es., viene a cessare, o per la morte dell'animale, o per la guarigione. Ma la scienza, che pure è un abito, non può cessare per la dissoluzione del soggetto: poiché "l'intelletto", che ne è il soggetto "è una sostanza, che non si corrompe", come insegna Aristotele. Così non può distruggerla il suo contrario: perché le specie intelligibili non sono mai contrarie tra loro, come dice il medesimo Autore. Perciò l'abito della scienza in nessun modo può andare in dissoluzione.
3. Ogni distruzione dipende da un moto. Ora, l'abito della scienza, che è nell'anima, non può essere distrutto direttamente da un moto dell'anima: perché l'anima direttamente non ha moto. Può esser mossa soltanto indirettamente dal moto del corpo. D'altra parte nessuna trasmutazione del corpo può distruggere le specie intelligibili che si trovano nell'intelletto; poiché l'intelletto per se stesso, indipendentemente dal corpo, è il luogo delle specie (intenzionali): per questo si ritiene che gli abiti non vengano distrutti né dalla vecchiaia, né dalla morte. Dunque la scienza non può essere distrutta. E per conseguenza neppure gli abiti delle virtù, che sono anch'essi nell'anima razionale: infatti, come scrive il Filosofo, "le virtù sono più persistenti delle discipline".

IN CONTRARIO: Aristotele afferma, che "corruzione della scienza è la dimenticanza e l'errore". Inoltre chi pecca perde l'abito della virtù. E d'altra parte, come dice il medesimo Autore, le virtù nascono e muoiono in forza di atti contrari.

RISPONDO: Una forma viene distrutta direttamente dal suo contrario; e indirettamente mediante la distruzione del suo subietto. Perciò, se esiste un abito il cui subietto è corruttibile e la cui causa può essere contrariata, quest'abito è soggetto alla dissoluzione in tutti e due i modi: la cosa è evidente per gli abiti del corpo, cioè per la salute e per la malattia. - Invece gli abiti il cui subietto è incorruttibile, non possono avere una dissoluzione indiretta. Tuttavia ci sono degli abiti, i quali, pur avendo un subietto principale incorruttibile, hanno anche un subietto secondario corruttibile: gli abiti scientifici, p. es., sono principalmente nell'intelletto possibile, ma in modo secondario risiedono nelle facoltà conoscitive sensibili, come abbiamo detto sopra. Perciò un abito scientifico non può avere una dissoluzione indiretta rispetto all'intelletto possibile; ma può subirla limitatamente alle facoltà sensitive.

Ed eccoci a considerare, se codesti abiti possano subire una dissoluzione diretta. Un abito può subire una dissoluzione diretta, se ammette il suo contrario, o per se stesso, o nella propria causa: se invece non ammette contrari, non potrà subire una diretta dissoluzione. Ora, è evidente che le specie intelligibili, le quali risiedono nell'intelletto possibile, non hanno contrari. Così non ci può essere un contrario per l'intelletto agente, che è la loro causa. Perciò se nell'intelletto possibile esiste un abito causato immediatamente dall'intelletto agente, tale abito è incorruttibile, sia direttamente che indirettamente. Tali sono gli abiti dei primi principi, sia di quelli speculativi, che di quelli pratici, i quali non possono essere distrutti da nessuna dimenticanza e da nessun errore: come il Filosofo afferma a proposito della prudenza, la quale "non si può perdere per dimenticanza". - Ci sono però nell'intelletto possibile degli abiti causati dalla ragione, cioè gli abiti delle conclusioni, chiamati scienze: e le loro cause in due modi ammettono contrari. Primo, per parte degli stessi enunciati di cui la ragione si serve: infatti, come nota il Filosofo, all'enunciato "Il bene è bene", si contrappone l'altro, "Il bene non è bene". Secondo, rispetto al procedimento della ragione; poiché al sillogismo dialettico, o a quello dimostrativo, si oppone quello sofistico. Ed è per questo che mediante un ragionamento falso si può distruggere l'abito dell'opinione vera, oppure della scienza. E il Filosofo può affermare, come abbiamo già visto, che "l'errore è corruzione della scienza".

Ora, ci sono delle virtù che sono intellettuali, e che risiedono nella ragione stessa, come Aristotele insegna: la loro condizione è identica a quella della scienza e dell'opinione. - Altre invece sono nella parte appetitiva dell'anima, e sono le virtù morali: lo stesso si dica dei vizi contrari corrispettivi. Ora, gli

abiti della parte appetitiva sono causati dal fatto che la ragione muove la parte appetitiva. Perciò gli abiti delle virtù e dei vizi possono essere distrutti dal giudizio della ragione che muove in direzione contraria, o per ignoranza, o per passione, oppure per una deliberazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'abito, come afferma Aristotele, ha una somiglianza con la natura, ma è al di sotto di essa. Perciò, come la natura di una cosa in nessun modo si separa da essa, così l'abito se ne separa con difficoltà.
2. Sebbene le specie intelligibili non abbiano contrari, tuttavia i contrari possono trovarsi negli enunciati e nel procedimento della ragione, come abbiamo spiegato.
3. Dal moto del corpo la scienza non viene distrutta nella radice stessa del suo abito, ma soltanto viene impedita nei suoi atti: poiché l'intelletto nel suo esercizio ha bisogno delle potenze sensitive, che vengono ostacolate dalle trasmutazioni organiche. Ma l'abito di una scienza può essere distrutto anche nella sua radice da un moto intellettuale della ragione. E allo stesso modo può essere distrutto l'abito delle virtù. - E quando si dice, che "le virtù sono più persistenti delle discipline", si deve intendere non in rapporto al soggetto o alla loro causa, ma in rapporto all'operazione: infatti l'esercizio delle virtù è continuo per tutto il corso della vita, non così l'uso del sapere.

ARTICOLO 2

Se un abito possa diminuire

SEMBRA che un abito non possa diminuire. Infatti:

1. L'abito è una qualità e una forma semplice. Ora, ciò che è semplice, o si possiede intero, o tutto intero si perde. Perciò gli abiti, si possono perdere, ma non possono subire diminuzioni.
2. Tutto ciò che appartiene a un accidente, o gli appartiene direttamente, o a motivo del soggetto in cui si trova. Ora, l'abito non ha direttamente aumenti e diminuzioni: altrimenti si verrebbe a dire che una data specie si può attribuire a diversi individui secondo una gradazione. Se poi dovesse diminuire solo a motivo del soggetto, ne seguirebbe che un abito verrebbe ad avere delle proprietà nelle quali è indipendente dal soggetto. Ora, se c'è una forma che ha delle proprietà indipendenti dal soggetto in cui si trova, codesta forma è separabile, come dice Aristotele. Quindi ne seguirebbe che l'abito è una forma separabile: il che è assurdo.
3. Per la sua nozione e natura un abito, come qualsiasi accidente, consiste nella sua unione concreta col soggetto: infatti ogni accidente si definisce mediante il soggetto in cui si trova. Se, dunque, un abito non può aumentare né diminuire per se stesso, non potrà decadere neppure in forza della sua inclusione nel soggetto. E quindi non potrà decadere in nessun modo.

IN CONTRARIO: I contrari sono fatti per prodursi nel medesimo soggetto. Ora, crescere e decrescere sono contrari. Quindi, dal momento che gli abiti possono crescere, possono anche decrescere.

RISPONDO: Gli abiti in due modi possono diminuire, come in due modi possono crescere, secondo le spiegazioni date. E come crescono in forza della causa stessa che li produce, così diminuiscono in forza di quella stessa che li distrugge: infatti il decadimento è la via alla distruzione degli abiti, come, viceversa, la loro generazione è il fondamento del loro sviluppo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Considerato in se stesso un abito è una forma semplice, e non ammette diminuzioni: ma ciò può avvenire per il diverso modo con cui viene partecipato, dovuto all'indeterminazione delle facoltà in cui si trova, le quali possono diversamente partecipare una data forma, ed estendersi a un numero superiore o inferiore di oggetti.
2. L'argomento sarebbe valido, se l'essenza stessa dell'abito non subisse nessun decadimento. Noi però non diciamo questo: ma solo che certi decadimenti degli abiti non hanno inizio dall'abito, bensì dal soggetto che ne partecipa.
3. L'accidente, comunque venga indicato, presenta sempre una stretta dipendenza dal soggetto nella sua nozione: però i modi sono diversi. Infatti l'accidente indicato in astratto implica un rapporto che ha inizio dall'accidente e ha il suo termine nel soggetto: infatti la bianchezza è quello per mezzo del quale una cosa è bianca. Perciò nella definizione di un accidente astratto non si mette il soggetto come prima parte della definizione, cioè al posto del genere; ma come seconda, cioè al posto della differenza; infatti diciamo che l'aquilinità è la curvatura del naso. Invece negli accidenti indicati in concreto il rapporto inizia dal soggetto e ha il suo termine nell'accidente: bianco, p. es., è ciò che possiede la bianchezza. Perciò nella definizione di questi accidenti il soggetto assume le funzioni di genere, cioè della prima parte della definizione: infatti diciamo che aquilino è il naso ricurvo. - Concludendo, ciò che appartiene all'accidente a motivo del soggetto, ma non in forza della natura stessa dell'accidente, non viene attribuito all'accidente in astratto, bensì in

concreto. E per certi accidenti tali sono la crescita e il decadimento: difatti non si parla di maggiore o minore bianchezza, ma solo di soggetti più o meno bianchi. Lo stesso si dica degli abiti e delle altre qualità: eccetto quegli abiti i quali come abbiamo già visto, crescano e decrescano anche per addizione.

ARTICOLO 3

Se gli abiti possano dissolversi o diminuire per la sola mancanza di esercizio

SEMBRA che gli abiti non possano dissolversi e diminuire per la sola mancanza di esercizio. Infatti:

1. Gli abiti sono più duraturi delle qualità passibili, come abbiamo visto sopra. Ora, le qualità passibili non si perdono e non decadono per mancanza di esercizio: infatti la bianchezza non diminuisce se cessa dall'impressionare la vista, né cessa il calore se non riscalda. Perciò neppure decade e si dissolve l'abito per la mancanza di esercizio.

2. Distruzione e decadimento sono due mutazioni. Ma niente può essere mutato senza una causa movente. Quindi, siccome la mancanza di esercizio non importa nessuna causa movente, sembra che essa non possa produrre il decadimento o la distruzione di un abito.

3. Gli abiti della scienza e della virtù risiedono nell'anima intellettuale, che è al di sopra del tempo. Ora, le cose che sono sopra il tempo non vengono né distrutte né logorate dalla durata del tempo. Dunque neppure codesti abiti vengono distrutti dal fatto che uno per lungo tempo non li esercita.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma, che "la corruzione della scienza" non è soltanto "l'errore", ma anche "la dimenticanza". E altrove nota, che "molte amicizie si dissolvono per mancanza di contatti". Per lo stesso motivo anche gli altri abiti di virtù decadono e si perdono per mancanza di esercizio.

RISPONDO: Una cosa può esercitare in due modi funzioni causali: primo, direttamente, e cioè mediante la natura stessa della propria forma, come il fuoco quando riscalda; secondo, indirettamente, come fa tutto ciò che toglie un ostacolo. Ebbene la mancanza di esercizio produce la distruzione, o il decadimento degli abiti in questo secondo modo: cioè togliendo quegli atti che ostacolavano le cause di codesta distruzione o decadimento. Infatti abbiamo detto sopra che gli abiti vengono distrutti o menomati direttamente da agenti contrari. Ora, crescendo col passar del tempo tutte le disposizioni contrarie ai vari abiti, le quali invece andrebbero eliminate con i loro atti, è chiaro che gli abiti vengono menomati, oppure totalmente distrutti per la prolungata mancanza di esercizio; com'è evidente nel caso della scienza e della virtù.

Infatti è evidente che l'abito di una virtù morale rende l'uomo pronto a scegliere il giusto mezzo negli atti e nelle passioni. Ora, se uno non fa uso dell'abito virtuoso nel moderare le proprie passioni e i propri atti, è necessario che ne nascano molti atti e passioni contrari alla virtù, portato dalle inclinazioni dell'appetito sensitivo, e dalle altre cause che muovono dall'esterno. Perciò la virtù viene distrutta o menomata dalla cessazione del suo atto. - Lo stesso vale per gli abiti intellettivi, che rendono l'uomo pronto a giudicare le cose offerte dall'immaginativa. Perciò quando un uomo si astiene dall'esercitare un dato abito intellettuale, insorgono immaginazioni estranee, che orientano persino in senso contrario; cosicché, senza l'uso frequente di codesto abito, che in qualche modo le taglia e le soffoca, quest'uomo diviene meno pronto a giudicare rettamente, e talora acquista addirittura una disposizione contraria. Quindi la mancanza di esercizio può menomare e anche distruggere un abito intellettuale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Anche il calore potrebbe perdersi cessando di riscaldare, se nel frattempo crescesse il freddo, che ne è l'elemento distruttivo.

2. Come abbiamo spiegato, la mancanza di esercizio è causa movente della distruzione e del decadimento, quale *removens prohibens*.

3. La parte intellettuale dell'anima per se stessa è al di sopra del tempo: non così però la parte sensitiva. Perciò quest'ultima col passar del tempo viene ad alterarsi, sia rispetto alle passioni dell'appetito, che rispetto alle facoltà conoscitive. Infatti il Filosofo afferma che il tempo è causa di dimenticanza.

Pars Prima Secundae Quaestio 054

Questione 54

Questione 54

Distinzione degli abiti

Passiamo così a vedere come gli abiti si distinguono tra loro.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se in una sola potenza possano esserci più abiti; 2. Se gli abiti si distinguano secondo i loro oggetti; 3. Se si distinguano tra loro in base all'antinomia tra bene e male; 4. Se un abito possa constare di più abiti.

ARTICOLO 1

Se in una sola potenza possano esserci più abiti

SEMBRA che in una sola potenza non possano esserci più abiti. Infatti:

1. Tra cose che si distinguono per un identico elemento, il numero delle une deve corrispondere a quello delle altre. Ora, le potenze e gli abiti si distinguono in base al medesimo elemento, cioè in base ai loro atti ed oggetti. Dunque deve corrispondere anche il loro numero. Quindi non possono esserci più abiti nella medesima potenza.
2. La potenza è una facoltà semplice. Ora, in un soggetto semplice non può esserci una diversità di accidenti: poiché il soggetto è causa dei suoi accidenti; e da una cosa semplice sembra che debba derivare qualche cosa di unico. Perciò in una potenza non possono esserci più abiti.
3. Come un corpo prende forma mediante la figura, così la potenza la prende mediante l'abito. Ma un corpo non può essere modellato simultaneamente secondo molteplici figure. Dunque neppure una potenza può essere simultaneamente rifinita da molteplici abiti. Perciò più abiti non possono essere simultaneamente in una sola potenza.

IN CONTRARIO: L'intelletto è un'unica potenza: e tuttavia in essa si trovano gli abiti di molte scienze.

RISPONDO: Come abbiamo già visto, gli abiti sono disposizioni di un essere che è in potenza rispetto a qualche cosa, e cioè sia alla natura stessa, sia all'operazione che è il fine della natura. Ora, rispetto a quegli abiti che sono disposizioni alla natura, è evidente che possono essere molteplici in un unico soggetto: poiché in esso si possono considerare in più modi le varie parti, le cui disposizioni costituiscono altrettanti abiti. Se, p. es., prendiamo come parte del corpo umano gli umori, in quanto essi sono disposti in armonia con la natura umana costituiscono l'abito o la disposizione della salute; se invece prendiamo le parti omogenee, p. es., i nervi, le ossa e le carni, dalla rispettiva disposizione in ordine alla natura avremo la robustezza, o la macilenzia; se poi prendiamo le parti eterogenee, cioè le membra, p. es., le mani, i piedi, e così via, dalla loro disposizione conforme alla natura avremo la bellezza. Ecco, quindi, che in un medesimo essere possono trovarsi più abiti, o disposizioni.

Se invece parliamo degli abiti che sono disposizioni all'operazione, e che propriamente risiedono nelle potenze, anche allora più abiti possono trovarsi in un'unica potenza. E il motivo si è, che il soggetto dell'abito è una potenza passiva, come sopra abbiamo affermato: infatti una potenza che fosse soltanto attiva non potrebbe essere sede di abiti. Ora, una potenza passiva sta a un atto specificamente determinato come la materia sta alla forma: come, infatti, la materia prima da un unico agente può essere determinata soltanto a una data forma; così una potenza passiva dalla ragione di un unico oggetto può essere determinata soltanto all'atto di una data specie.

Però, dal momento che un'unica potenza passiva, può essere posta in moto da molti oggetti, potrà anche essere il soggetto di atti e di perfezioni specificamente diversi. Ora, gli abiti sono delle qualità o forme inerenti alla potenza, che servono a inclinarla verso atti di determinate specie. Dunque a un'unica potenza possono appartenere più abiti, come le appartengono più atti di specie diversa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Anche tra gli esseri materiali la diversità delle specie dipende dalla forma, mentre la diversità dei generi dipende piuttosto dalla materia, come si esprime Aristotele: infatti esseri di materia diversa sono diversi nel genere. Quindi la diversità generica degli oggetti produce la distinzione delle potenze. Difatti il Filosofo insegna, che "a cose distinte nel genere, corrispondono parti distinte dell'anima". Invece la diversità specifica degli oggetti produce la diversità specifica degli atti, e per conseguenza degli abiti. D'altra parte cose diverse secondo il genere, sono diverse anche secondo la specie: però non

viceversa. Ecco perché gli atti e gli abiti di potenze diverse sono anch'essi diversi: però non è necessario che abiti diversi appartengano a potenze diverse, ma possono appartenere a una sola. E come ci sono vari generi di generi, e varie specie di specie, così possono esserci varie specie di abiti e di potenze.

2. Sebbene la potenza sia semplice nella sua essenza, è tuttavia molteplice nella sua virtualità, in quanto si estende a molteplici atti di specie diversa. Perciò niente impedisce che in una sola potenza ci siano più abiti specificamente diversi.

3. Un corpo viene conformato dalla sua figura così da ricevere le proprie terminazioni: invece un abito non è la terminazione della potenza, ma è solo disposizione all'ultimo termine che è l'atto. Ecco perché un'unica potenza non può avere più atti simultaneamente, a meno che non siano subordinati tra loro: esattamente come un unico corpo non può avere più di una figura, a meno che una non sia implicita nell'altra, come il triangolo nel quadrilatero. Infatti l'intelletto non può pensare simultaneamente più cose, mentre può simultaneamente conoscerle in modo abituale.

ARTICOLO 2

Se gli abiti si distinguano secondo i loro oggetti

SEMBRA che gli abiti non si distinguano secondo i loro oggetti. Infatti:

1. I contrari sono specificamente diversi. Eppure uno stesso abito di scienza ha per oggetto dei contrari: la medicina, p. es., ha per oggetto tanto i sani che i malati. Dunque gli abiti non sono distinti in base ad oggetti specificamente diversi.

2. Scienze diverse sono abiti diversi. Ora, il medesimo dato scientifico può appartenere a scienze diverse: che la terra è rotonda, p. es., lo dimostra sia il fisico che l'astronomo, come dice Aristotele. Perciò gli abiti non si distinguono secondo gli oggetti.

3. Un dato atto non può avere che un unico oggetto. Ora, il medesimo atto può appartenere ad abiti di virtù diverse, se si riferiscono a fini diversi: dare del denaro, p. es., se è fatto per amor di Dio, appartiene alla carità; se invece è fatto per saldare un debito, spetta alla giustizia. Perciò il medesimo oggetto può appartenere ad abiti diversi. E quindi la diversità degli abiti non dipende dalla diversità degli oggetti.

IN CONTRARIO: Gli atti, come abbiamo già dimostrato, differiscono specificamente secondo la diversità degli oggetti. Ma l'abito è una disposizione all'atto. Dunque anche gli abiti si distinguono secondo i diversi oggetti.

RISPONDO: Ogni abito oltre ad essere un abito è una forma. Perciò la distinzione specifica degli abiti si può rilevare e dal modo con cui comunemente si distinguono le forme nelle loro specie; e dal modo proprio della distinzione degli abiti. Ora, le forme si distinguono tra loro in base ai diversi principi attivi: poiché ogni agente produce un effetto che specificamente gli somiglia. - A sua volta l'abito dice ordine a qualche cosa. Ma tutte le qualità che dicono ordine a qualche cosa si distinguono in base alla distinzione delle cose cui sono ordinate. D'altra parte l'abito è una disposizione che può essere ordinata a due cose: o alla natura, o all'operazione che accompagna la natura.

Perciò gli abiti si distinguono tra loro specificamente in tre maniere. Primo, in base ai principi attivi di codeste disposizioni; secondo, in base alla natura (del soggetto); terzo, in base agli oggetti specificamente differenti. Tutto ciò sarà meglio spiegato in seguito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nella distinzione delle potenze e degli abiti non si deve considerare l'oggetto materialmente; ma la ragione formale dell'oggetto che differisce nella specie o nel genere. Ora, sebbene i contrari differiscono materialmente secondo la specie, tuttavia la ragione della loro conoscenza è identica: poiché l'uno serve alla conoscenza dell'altro. Perciò, in quanto convengono in un'unica ragione di conoscibilità, appartengono a un unico abito conoscitivo.

2. Che la terra è rotonda, dall'astronomo è dimostrato mediante principi di matematica, cioè mediante la figura delle eclissi, o per altre cose del genere; invece dal fisico è dimostrato per mezzo di principi di fisica, e cioè mediante il moto dei gravi verso il centro, o per altri fatti del genere. Ora, tutta la forza della dimostrazione, che è, a dire di Aristotele, "un sillogismo che fa scienza", dipende dal mezzo dimostrativo. Perciò mezzi dimostrativi diversi sono come principi attivi diversi, in base ai quali si differenziano gli abiti di scienza.

3. Come il Filosofo insegna, nelle operazioni il fine ha le funzioni che hanno i principi nelle dimostrazioni. Perciò la diversità del fine rende diverse le virtù, come la diversità dei principi attivi. - Del resto il fine è oggetto degli atti interiori: che sono la parte principale delle virtù, com'è evidente dalle cose già dette.

ARTICOLO 3

Se gli abiti si distinguano tra loro in base all'opposizione tra bene e male

SEMBRA che gli abiti non siano distinti in base all'opposizione tra bene e male. Infatti:

1. Bene e male sono contrari. Ma sopra abbiamo dimostrato che i contrari appartengono a un unico abito. Dunque gli abiti non si distinguono tra loro in base all'opposizione tra bene e male.
2. Il bene è esteso quanto l'ente: perciò, essendo comune a tutte le cose, non può costituire una differenza specifica, come spiega Aristotele. Così il male: essendo privazione e non ente, non può costituire la differenza di un ente. Perciò il bene e il male non possono determinare una distinzione specifica di abiti.
3. Un medesimo oggetto può dar luogo ad abiti cattivi diversi; la concupiscenza, p. es., si presta e all'intemperanza e all'insensibilità: lo stesso si dica degli abiti buoni, tra i quali, a dire del Filosofo, troviamo virtù umane e virtù eroiche, o divine. Dunque gli abiti non sono tra loro distinti in base all'opposizione tra bene e male.

IN CONTRARIO: L'abito buono è contrario a quello cattivo, come la virtù è contraria al vizio. Ma i contrari sono specificamente diversi. Dunque gli abiti differiscono specificamente tra loro in base all'antinomia tra bene e male.

RISPONDO: Gli abiti, come abbiamo detto, si distinguono tra loro specificamente non soltanto in base agli oggetti e ai principi attivi, ma anche in ordine alla natura. E ciò può avvenire in due modi. Primo, in base all'accordo o al disaccordo con la natura. Ed è così che gli abiti sono specificamente buoni o cattivi: un abito infatti è buono se predispone a un atto conveniente alla natura di chi agisce; ed è cattivo se predispone a un atto che a quella natura non si addice. Ed è così che gli atti delle virtù si addicono alla natura umana perché sono conformi alla ragione: invece gli atti dei vizi sono in contrasto con la natura umana, perché contrari alla ragione. È chiaro, quindi, che gli abiti sono tra loro specificamente distinti in base alla differenza tra bene e male.

Secondo, gli abiti possono essere tra loro distinti in ordine alla natura, per il fatto che alcuni predispongono ad atti proporzionati a una natura superiore. In tal senso le virtù umane, che predispongono ad atti conformi alla natura umana, sono distinte dalle virtù divine ed eroiche, le quali predispongono ad atti conformi a una natura superiore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I contrari possono appartenere a un unico abito, in quanto concordano in una ragione unica. Ma non può mai avvenire che abiti contrari appartengano ad un'unica specie: infatti la contrarietà degli abiti è basata su ragioni (o differenze specifiche) contrarie. Perciò gli abiti sono tra loro distinti in base all'opposizione tra bene e male, non perché l'oggetto degli uni è il bene e quello degli altri è il male, ma perché alcuni di codesti abiti son buoni ed altri cattivi.
2. La differenza che costituisce la specie di un abito non è il bene generico che si attribuisce a tutti gli enti; ma è un bene determinato, cioè conforme a una determinata natura, ossia alla natura umana. Lo stesso si dica del male che costituisce la differenza specifica di un abito: esso non è pura privazione, ma è un male determinato in contrasto con una determinata natura.
3. Più abiti buoni, riguardanti un medesimo oggetto, possono distinguersi specificamente tra loro, come abbiamo visto, in base alla loro conformità con nature diverse. Mentre più abiti cattivi nelle stesse condizioni si distinguono tra loro, in base a ripugnanze diverse rispetto alla natura: una virtù, p. es., può essere contrastata da vizi diversi relativi alla stessa materia.

ARTICOLO 4

Se un abito possa constare di più abiti

SEMBRA che un abito possa constare di più abiti. Infatti:

1. Un'entità la cui produzione non avviene tutta insieme, ma per fasi successive, mostra di essere costituita di più parti. Ora, la produzione di un abito non è simultanea, ma per fasi successive mediante molteplici atti, come abbiamo già spiegato. Dunque un abito può essere costituito da più abiti.
2. Un tutto è costituito di parti. Ma di un unico abito si possono determinare varie parti: Cicerone, p. es., assegna varie parti per la forza, la temperanza, e per le altre virtù. Quindi un abito può constare di molteplici abiti.
3. Una sola conclusione può già costituire l'oggetto di un atto o di un abito di scienza. Ora, a un'unica scienza globale, come la geometria o l'aritmetica, appartengono molte conclusioni. Dunque un unico abito può constare di più abiti.

IN CONTRARIO: L'abito, essendo una qualità, è una forma semplice. Ora, nessuna entità semplice è costituita di più parti. Dunque un abito non può

constare di molteplici abiti.

RISPONDO: L'abito operativo, dei quale principalmente ora parliamo, è una perfezione della facoltà. Ora, ogni perfezione è proporzionata al soggetto che la riceve. Perciò, siccome la facoltà, pur essendo unica, si estende a più cose in quanto esse convengono sotto un unico aspetto, e cioè nella comune ragione di oggetto; così anche l'abito si estende a più cose, ma in quanto dicono ordine a un che di unico, mettiamo a una determinata ragione di oggetto, a una natura, o a un principio, secondo le spiegazioni date in precedenza.

Se quindi consideriamo l'abito in rapporto alle cose alle quali si estende, troviamo in esso una certa molteplicità. Ma poiché codesta molteplicità è ordinata a qualche cosa di unico, che forma l'oggetto principale dell'abito, è chiaro che l'abito stesso è una qualità semplice non costituita di più abiti, anche se si estende a cose molteplici. Infatti un abito si estende a più cose, soltanto in vista di un unico oggetto, dal quale riceve la propria unità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La gradualità che si riscontra nella produzione di un abito non è dovuta al fatto che le parti di esso sono prodotte una dopo l'altra: ma dipende dal fatto che il soggetto non acquista subito una disposizione ferma e difficile a cambiare; trovandosi essa in principio solo imperfettamente nel soggetto, per crescere poi gradatamente. Il che avviene anche per le altre qualità.
2. Le parti attribuite alle singole virtù cardinali non sono parti integranti, cioè parti costitutive di un tutto; ma parti subiettive o potenziali, come spiegheremo in seguito.
3. Chi in una data disciplina acquista la scienza di una conclusione mediante il ragionamento, possiede l'abito scientifico, però imperfettamente. E quando acquista con una dimostrazione la scienza di una seconda conclusione, non si produce in lui un secondo abito; ma l'abito che prima era imperfetto si perfeziona, estendendosi a un numero maggiore di oggetti; poiché le conclusioni e le dimostrazioni di un'unica scienza sono tra loro ordinate, e l'una deriva dall'altra.

Pars Prima Secundae Quaestio 055

Questione 55

Questione 55

La virtù nella sua essenza

Veniamo ora a parlare degli abiti in particolare. E poiché essi si distinguono, come abbiamo visto, in base all'opposizione tra bene e male, prima tratteremo degli abiti buoni, ossia delle virtù e di altre disposizioni affini, quali sono i doni, le beatitudini, e i frutti (dello Spirito Santo); e poi degli abiti cattivi, cioè dei vizi e dei peccati.

A proposito delle virtù si devono considerare cinque argomenti: primo, l'essenza della virtù; secondo, la sede di essa; terzo, la divisione delle virtù; quarto, la loro causa; quinto, alcune loro proprietà.

Sul primo si pongono quattro problemi: 1. Se le virtù umane siano abiti; 2. Se siano abiti operativi; 3. Se siano abiti buoni; 4. La definizione della virtù.

ARTICOLO 1

Se le virtù umane siano abiti

SEMBRA che le virtù umane non siano abiti. Infatti:

1. Come si esprime Aristotele, la virtù è "l'ultimo termine della potenza". Ora, in ogni genere di cose l'ultima rientra nel genere cui appartiene come ultima: il punto, p. es., rientra nel genere della linea. Dunque le virtù rientrano nel genere delle potenze, e non in quello degli abiti.
2. S. Agostino insegna, che "la virtù è il buon uso del libero arbitrio". Ma l'uso del libero arbitrio è un atto. Perciò la virtù non è un abito, ma un atto.
3. Si merita non con gli abiti, ma con gli atti: altrimenti un uomo meriterebbe di continuo, anche quando dorme. Ora, noi meritiamo con le virtù. Dunque le virtù non sono abiti, ma atti.
4. S. Agostino scrive, che "la virtù è l'ordine dell'amore". E altrove afferma, che "l'ordinamento che si dice virtù consiste nel fruire di ciò che è degno di fruizione, e nell'usare di ciò che deve essere usato". Ora, l'ordine, ovvero l'ordinamento, indica o un atto o una relazione. Perciò la virtù non è un abito, ma un atto o una relazione.
5. Come ci sono le virtù umane, ci sono pure le virtù naturali o fisiche. Ora, le virtù naturali non sono abiti, ma potenze. Quindi lo stesso vale per le virtù umane.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma che la scienza e la virtù sono abiti.

RISPONDO: Il termine virtù sta a indicare la perfezione di una potenza. Ora, la perfezione di una cosa si concepisce principalmente in ordine al fine di essa. Ma il fine di una potenza è il suo atto. Dunque una potenza si dice perfetta in quanto viene determinata dal proprio atto.

Ora, ci sono delle potenze che per se stesse sono determinate ai loro atti, e cioè le potenze attive naturali. Perciò codeste potenze naturali per se stesse sono denominate virtù. - Invece le potenze razionali, che sono proprie dell'uomo, non sono determinate a una sola cosa, ma sono indirizzate, in modo indeterminato, a molte: esse vengono determinate ai loro atti dagli abiti, come abbiamo dimostrato. Dunque le virtù umane sono abiti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Talora si denomina virtù la cosa cui essa è indirizzata, cioè l'oggetto o l'atto di essa: così col termine fede viene indicato, ora ciò che si crede, ora l'atto del credere, e ora l'abito col quale si crede. Perciò, nell'espressione, "la virtù è l'ultimo termine della potenza", virtù sta per l'oggetto di essa. Infatti l'ultimo oggetto che la potenza può raggiungere, è come il termine che indica la virtù di un dato essere: se uno, p. es., può portare fino a cento libbre soltanto, la sua virtù si dirà che è per cento libbre, e non per sessanta. Invece l'obiezione pretendeva che l'ultimo termine della potenza fosse l'essenza stessa della virtù.

2. Lo stesso vale per l'affermazione che identifica la virtù col buon uso del libero arbitrio: poiché quest'ultimo è il termine o l'atto cui la virtù è ordinata. Infatti l'atto della virtù non è che il buon uso del libero arbitrio.

3. Quando si dice che si merita con qualche cosa, l'espressione può intendersi in due modi. Primo, nel senso in cui diciamo che si corre col correre: e così, soltanto con gli atti possiamo meritare. Secondo, nel senso che quanto ci aiuta a meritare è un principio del merito, cioè come diciamo che si corre mediante la facoltà di moto: e in questo senso meritiamo con le virtù e con gli abiti.

4. La virtù si dice che è ordine od ordinamento dell'amore, per indicare lo scopo cui è indirizzata: infatti in noi l'amore è ordinato dalla virtù.

5. Le potenze naturali per se stesse sono determinate a una sola cosa: non così le potenze razionali. Perciò, come abbiamo spiegato, il paragone non regge.

ARTICOLO 2

Se le virtù umane siano abiti operativi

SEMBRA che le virtù umane non siano essenzialmente operative. Infatti:

1. Cicerone afferma che la virtù è per l'anima quello che la salute e la bellezza sono per il corpo. Ma la salute e la bellezza non sono abiti operativi. Dunque neppure la virtù.

2. Nelle cose di ordine fisico troviamo della virtù non solo in ordine all'operare ma anche in ordine all'essere: ciò traspare dalle parole del Filosofo il quale afferma che alcune cose hanno la virtù di esistere sempre, altre non hanno la virtù di esistere sempre, ma solo per un tempo determinato. Ora, come la virtù di ordine fisico sta agli esseri corporei, così la virtù umana sta a quelli razionali. Perciò anche la virtù umana, oltre che al campo operativo, si estende a quello dell'essere.

3. Il Filosofo afferma che la virtù è "una disposizione di ciò che è perfetto all'ottimo". Ora, l'ottimo cui l'uomo deve disporsi anche con la virtù è, come S. Agostino dimostra, Dio stesso, rispetto al quale l'anima si predispose cercando di somigliare a Lui. Dunque la virtù è da considerarsi una qualità dell'anima in ordine a una somiglianza con Dio: e quindi non in ordine all'operazione. Perciò essa non è un abito operativo.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma, che "la virtù di ciascuna cosa è ciò che rende buona la sua operazione".

RISPONDO: Virtù, come dice il nome stesso, importa una certa perfezione della potenza, secondo le spiegazioni date. Ora, essendoci due generi di potenze, e cioè all'essere e all'operazione, si può denominare virtù la perfezione di entrambe le potenze. Mentre però la potenza all'essere ha attinenza con la materia, che è appunto un ente in potenza: la potenza ad operare ha attinenza con la forma, che è principio di operazione, poiché ogni essere opera in quanto è in atto.

Ora, nella compagine dell'uomo il corpo dà materia, e l'anima dà forma. Inoltre rispettivamente al corpo l'uomo non si distingue dagli altri animali; così pure rispetto a quelle virtù che appartengono insieme all'anima e al corpo; invece le sole virtù che sono proprie dell'anima, cioè quelle razionali, appartengono all'uomo soltanto. Per questo le virtù umane, di cui ora parliamo, non possono attribuirsi al corpo; ma esclusivamente a ciò che è proprio dell'anima. Perciò le virtù umane non dicono ordine all'essere, ma piuttosto all'operazione. E quindi codeste virtù sono essenzialmente abiti operativi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La maniera d'operare deriva dalla disposizione dell'agente: infatti quale è l'essere tale sarà l'operazione. Perciò, essendo la virtù un principio dell'operare, è necessario che in forza della virtù preesista in chi opera una disposizione proporzionata. Ora, la virtù rende ordinata l'operazione. Perciò la virtù stessa è nell'anima una disposizione ordinata: cioè fa sì che le potenze dell'anima siano in qualche modo ordinate tra loro, e rispetto agli oggetti esterni. Ecco perché la virtù, come conveniente disposizione dell'anima, viene paragonata alla salute e alla bellezza, che sono le dovute disposizioni del corpo. Ma ciò non esclude che la virtù sia anche principio d'operazione.

2. Le virtù in ordine all'essere non sono proprie dell'uomo: ma soltanto le virtù ordinate all'agire razionale, che è proprio dell'uomo.

3. In Dio l'essenza si identifica con l'operazione; perciò la massima somiglianza che l'uomo può avere con Dio si ha mediante un'operazione. Perciò, come sopra abbiamo spiegato, la felicità o beatitudine, che rende l'uomo più simile a Dio, e che è il fine della vita umana, consiste in un'operazione.

ARTICOLO 3

Se le virtù umane siano abiti buoni

SEMBRA che le virtù umane non siano essenzialmente abiti buoni. Infatti:

1. Peccato si prende sempre in senso cattivo. Ma c'è una virtù anche del peccato; secondo l'espressione di S. Paolo: "Virtù del peccato è la legge". Dunque non sempre la virtù è un abito buono.
2. Virtù è sinonimo di potenza. Ora, la potenza non si riferisce soltanto al bene, ma anche al male; secondo le parole di Isaia: "Guai a voi che siete potenti a bere il vino, e prodi a mescere e ad ubriacarvi". Quindi virtù si applica, sia nel bene, che nel male.
3. Scrive l'Apostolo, che "la virtù ha la sua perfezione nelle infermità". Ora, l'infermità è un male. Perciò la virtù non si riferisce al bene soltanto, ma anche al male.

IN CONTRARIO: S. Agostino scrive: "Nessuno dubita che la virtù rende ottima l'anima". E il Filosofo afferma, che "la virtù rende buono chi la possiede, e buona l'azione che egli compie".

RISPONDO: Come abbiamo già detto, la virtù implica la perfezione di una potenza: difatti la virtù di ciascuna cosa viene fissata all'ultimo termine cui essa si estende, come nota Aristotele. Ora, l'ultimo termine cui si estende una potenza deve essere il bene: poiché il male implica sempre un difetto: cosicché ogni male è "una debolezza", come si esprime Dionigi. Per questo è necessario che la virtù di qualsiasi cosa sia indirizzata al bene. E quindi la virtù umana, che è un abito operativo, deve essere un abito buono, e fatto per compiere il bene.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Stando alle spiegazioni del Filosofo, quando nelle cose cattive si parla di perfezione, il termine è improprio, come quando si parla di bontà: in questo senso si usa parlare del ladro o del brigante buono o perfetto. Lo stesso si dica del termine virtù applicato al male. Ecco in che senso la legge è chiamata "virtù del peccato", cioè in quanto essa occasionalmente ha dato incremento al peccato, così da permettergli di giungere al massimo della sua potenza.
2. Il male dell'ubriachezza e degli eccessi nel bere consiste in un difetto nell'ordine della ragione. Ma una potenza inferiore può raggiungere la perfezione nel suo genere, pur restando il difetto della ragione. Però la perfezione di codesta potenza, essendo accompagnata da un difetto della ragione, non può essere considerata una virtù umana.
3. La ragione si rivela tanto più perfetta, quanto è più capace di vincere, ossia di sopportare, le infermità del corpo e delle facoltà inferiori. Perciò la virtù umana, che va attribuita alla ragione, "ha la sua perfezione nelle infermità", non della ragione, bensì del corpo e delle potenze inferiori.

ARTICOLO 4

Se la virtù sia ben definita

SEMBRA che non sia buona la definizione che si è soliti dare della virtù, e cioè: "La virtù è una qualità buona della mente umana, con la quale rettamente si vive, e di cui nessuno malamente usa, e che Dio produce in noi senza di noi". Infatti:

1. La virtù è la bontà di un uomo: poiché "rende buono chi la possiede". Ora, la bontà non può dirsi buona; come la bianchezza non è bianca. Dunque non sta bene l'affermazione che la virtù è "una qualità buona".
2. Una differenza non può essere più estesa del suo genere: essendo una suddivisione del genere. Ora, la bontà è più estesa della qualità: infatti il bene coincide con l'ente. Dunque la bontà non deve entrare nella definizione della virtù come differenza della qualità.
3. S. Agostino scrive: "Quando troviamo che un elemento non è comune a noi e alle bestie, esso appartiene all'anima". Ora, certe virtù appartengono anche alle facoltà inferiori, come il Filosofo dimostra. Perciò non tutte le virtù sono buone qualità "della mente".
4. La rettitudine fa parte della giustizia: difatti le stesse persone si dicono insieme rette e giuste. Ma la giustizia è una specie della virtù. Non è, dunque, a proposito mettere la rettitudine nella definizione della virtù, nell'espressione "con la quale si vive rettamente".
5. Chiunque s'insuperbisce di una cosa, ne usa male. Ma sono molti quelli che s'insuperbiscono della virtù: infatti S. Agostino afferma, che "la superbia tende insidie anche alle opere buone, per renderle vane". Quindi è falso che "della virtù nessuno malamente usa".

6. L'uomo viene giustificato mediante la virtù. Infatti S. Agostino afferma, spiegando quel passo evangelico, "ne farà anche di maggiori": "Colui che ha creato te senza di te, non giustificherà te senza di te". Perciò non è a proposito l'affermazione, che "Dio produce in noi la virtù senza di noi".

IN CONTRARIO: Sta l'autorità di S. Agostino, dalle cui parole codesta definizione è stata raccolta, e specialmente dal secondo libro del De Libero Arbitrio.

RISPONDO: Questa definizione abbraccia perfettamente tutto ciò che è essenziale alla virtù. Infatti la perfetta nozione di una cosa si desume dalle cause di essa. Ora, la suddetta definizione abbraccia tutte le cause della virtù. E poiché la causa formale della virtù, come di qualsiasi altra cosa, si desume dal genere e dalla differenza di essa, nell'espressione: "qualità buona", troviamo il genere della virtù nella qualità, e la differenza nella bontà. Tuttavia la definizione sarebbe più appropriata se al posto di qualità si mettesse abito, che è il genere prossimo.

Si noti però che la virtù, come qualsiasi accidente, non ha una materia da cui deriva (ex qua): ha solo una materia che la interessa (circa quam, oggetto), e una materia in cui risiede (in qua), vale a dire il subietto. Ora, la materia che la riguarda è l'oggetto della virtù; e non era possibile indicarlo nella suddetta definizione, perché l'oggetto serve a determinare la specie della virtù; qui invece si tratta di definire la virtù in generale. Perciò come causa materiale viene indicato il subietto, quando si afferma che la virtù è una buona qualità "della mente".

Fine poi della virtù, che è un abito operativo, è l'operazione stessa. Si osservi, però, che tra gli abiti operativi alcuni sono sempre volti al male, cioè gli abiti viziosi; e altri sono indifferenti al bene e al male, come l'opinione, che può essere sia vera che falsa; la virtù invece è sempre ordinata al bene. Perciò per distinguere la virtù dagli abiti che sono sempre cattivi, si dice che "con essa si vive rettamente": e per distinguerla da quelli che possono essere sia buoni che cattivi, si dice che "di essa nessuno malamente usa".

Finalmente la causa efficiente della virtù infusa, che qui viene definita, è Dio. Ecco perché si dice, che "Dio la produce in noi senza di noi". Ma se togliamo quest'ultima parte. il resto della definizione è comune a tutte le virtù, sia acquisite che infuse.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La prima nozione che viene appresa dall'intelletto è l'ente: difatti di ciascun essere diciamo che è un ente; e per conseguenza diciamo che è uno e che è bene, nozioni queste che coincidono con l'ente. Per questo possiamo affermare che l'essenza come l'unità e la bontà, è ente, è una ed è buona. Ma questo non avviene per le forme particolari, quali sono la bianchezza e la salute: infatti non tutto ciò che conosciamo, lo conosciamo sotto l'aspetto di bianco e di sano. - Si deve però notare che gli accidenti e le forme prive di sussistenza non si dicono enti perché hanno l'essere in se stessi, ma perché alcune cose l'hanno in forza di essi; e allo stesso modo si attribuisce loro la bontà e l'unità, in forza della bontà o dell'unità stessa con la quale rendono buono o uno l'essere in cui si trovano. Ed è in questo senso che si dice buona la virtù, poiché in forza di essa un essere è buono.
2. La bontà che è posta nella definizione della virtù non è il bene in generale, che coincide con l'ente, e che è più esteso della qualità: ma è il bene di ordine razionale, di cui Dionigi afferma, che "il bene dell'anima è d'essere secondo la ragione".
3. La virtù non può trovarsi nelle parti irrazionali dell'anima, se non in quanto partecipano della ragione, come nota Aristotele. Perciò la ragione, o mente, è il soggetto proprio delle virtù umane.
4. La rettitudine propria della giustizia si riferisce alle cose esterne deputate all'uso dell'uomo, e che costituiscono la materia specifica della giustizia, come vedremo. Ma la rettitudine che dice ordine al debito fine e alla legge divina, la quale, secondo le spiegazioni già date, forma la regola della volontà umana, è una qualità comune a tutte le virtù.
5. Si può fare un cattivo uso della virtù come oggetto, cioè nel senso che uno può non stimarla, odiarla, oppure insuperbirsi di essa: ma se si considera come principio operativo, nessuno può farne cattivo uso, nel senso di rendere cattivo l'atto stesso della virtù.
6. Le virtù infuse vengono causate in noi da Dio, senza la nostra opera, però non senza il nostro consenso. È così che vanno intese le parole: "che Dio produce in noi senza di noi". Invece le operazioni che compiamo noi, Dio le causa in noi, non senza l'opera nostra: poiché egli agisce in ogni volere come in tutta la natura.

Pars Prima Secundae Quaestio 056

Questione 56

Questione 56

La sede delle virtù

Passiamo a considerare la sede delle virtù.

Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se le virtù risiedano nelle potenze dell'anima; 2. Se una virtù possa risiedere in più di una potenza; 3. Se l'intelletto possa essere sede delle virtù; 4. Se possano esserlo l'irascibile e il concupiscibile; 5. Se possano esserlo le potenze sensitive; 6. Se possa esserlo la volontà.

ARTICOLO 1

Se le virtù risiedano nelle potenze dell'anima

SEMBRA che le virtù non risiedano nelle potenze dell'anima. Infatti:

1. S. Agostino afferma, che "la virtù è una qualità con la quale si vive rettamente". Ma si vive non con le potenze dell'anima, bensì con l'essenza di essa. Perciò la virtù non risiede nelle potenze dell'anima, ma nella sua essenza.

2. Il Filosofo scrive: "La virtù rende buono chi la possiede, e buona l'azione che egli compie". Ora, come un'azione deve il proprio essere alla potenza, così chi possiede una virtù lo deve all'essenza della sua anima. Dunque le virtù non appartengono alle potenze più che all'essenza dell'anima.

3. La potenza si trova nella seconda specie della qualità. Ma la virtù, come sopra abbiamo detto, è una qualità. E d'altra parte una qualità non può appartenere a un'altra qualità. Dunque la virtù non può aver sede nelle potenze dell'anima.

IN CONTRARIO: Come dice Aristotele, "la virtù è l'ultimo termine della potenza". Ora il termine ultimo risiede nella cosa che esso termina. Dunque le virtù risiedono nelle potenze dell'anima.

RISPONDO: Con tre argomenti si può dimostrare che la virtù risiede nelle potenze dell'anima. Primo, partendo dalla stessa nozione di virtù, che dice perfezione di una potenza: e una perfezione deve risiedere nella cosa che essa perfeziona. - Secondo, dal fatto che la virtù è un abito operativo, come sopra abbiamo detto: difatti ogni operazione deriva dall'anima mediante qualche potenza. - Terzo, dal fatto che è una disposizione all'ottimo. Ora, l'ottimo è il fine, o l'operazione di una cosa, oppure qualche cosa che deriva dalla potenza mediante l'operazione. Perciò le virtù umane hanno la loro sede nelle potenze dell'anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Vivere ha due significati. Talora si dice vivere l'essere stesso di un vivente: e in questo caso appartiene all'essenza dell'anima, che nel vivente è il principio dell'essere. Altre volte per vivere s'intende l'operazione di un vivente: e in questo caso si vive rettamente con la virtù, in quanto con essa uno rettamente agisce.

2. La bontà o si attribuisce al fine, o a ciò che è ordinato al fine. Perciò, siccome il bene di chi opera consiste nell'operare, anche l'attitudine della virtù a rendere buono l'operante si riferisce all'operazione, e quindi alla potenza.

3. Si può dire che un accidente è il subietto o la sede di un altro accidente, non nel senso che possa sostentarli: ma perché un accidente può risiedere in una sostanza mediante un altro accidente come il colore, il quale è nel corpo mediante la superficie; e quindi la superficie si dice che è la sede o il subietto del colore. È così che le potenze dell'anima sono sede delle virtù.

ARTICOLO 2

Se una virtù possa risiedere in più di una potenza

SEMBRA che una virtù possa risiedere in due potenze. Infatti:

1. Gli abiti sono conosciuti mediante i loro atti. Ora, un atto può derivare diversamente da diverse potenze: il camminare, p. es., deriva dalla ragione che dirige, dalla volontà che muove e dalla potenza locomotiva che lo esegue. Dunque un abito virtuoso può risiedere in diverse potenze.
2. Il Filosofo insegna che per la virtù si richiedono tre cose, cioè "sapere", "volere" e "operare con fermezza". Ma sapere spetta all'intelletto, volere invece alla volontà. Quindi una virtù può trovarsi in più d'una potenza.
3. La prudenza risiede nella ragione; essendo, come dice Aristotele, "la retta ragione dell'agire". Ma si trova pure nella volontà: poiché, come nota il medesimo, essa è incompatibile con una volontà perversa. Perciò una virtù può risiedere in due potenze.

IN CONTRARIO: La virtù ha come sede, o subietto, qualche potenza dell'anima. Ora, il medesimo accidente non può risiedere in più subietti. Dunque una virtù non può trovarsi in più di una potenza dell'anima.

RISPONDO: La presenza di una qualità in due soggetti si può concepire in due modi. Primo, a parità di condizioni nell'uno e nell'altro. E allora è impossibile che una virtù si trovi in due potenze in questo modo: poiché la distinzione delle potenze si desume dalle differenze generiche degli oggetti, mentre la distinzione degli abiti si desume da quelle specifiche; perciò se c'è una distinzione di potenze ci sarà pure una distinzione di abiti, sebbene non viceversa.

Secondo, una qualità può trovarsi in due o più soggetti non a parità di condizioni, ma secondo un certo ordine. E allora una virtù può appartenere a più di una potenza, così da trovarsi in una di esse in maniera principale, e nelle altre per estensione o come predisposizione; in base alla mozione che una potenza esercita sull'altra, o al fatto che l'una riceve qualche cosa dall'altra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il medesimo atto non può appartenere a potenze diverse a parità di condizioni: ma può loro appartenere secondo ragioni diverse e secondo un ordine differente.
2. Il sapere è un prerequisito della virtù morale, in quanto una virtù morale agisce secondo la retta ragione. Ma essenzialmente la virtù morale consiste in un fatto appetitivo.
3. Sostanzialmente, come vedremo, la prudenza risiede nella ragione: ma presuppone, quale suo principio, la rettitudine della volontà.

ARTICOLO 3

Se l'intelletto possa essere sede di virtù

SEMBRA che l'intelletto non sia sede di virtù. Infatti:

1. S. Agostino insegna che ogni virtù è amore. Ora, l'amore non risiede nell'intelletto, ma soltanto nelle potenze appetitive. Dunque nessuna virtù risiede nell'intelletto.
2. La virtù, come abbiamo dimostrato, è ordinata al bene. Però il bene non è oggetto dell'intelletto, ma delle potenze appetitive. Quindi sede delle virtù non è l'intelletto, ma la potenza appetitiva.
3. A dire del Filosofo, "la virtù rende buono chi la possiede". Ora, l'abito che perfeziona l'intelletto non rende buono chi lo possiede: infatti un uomo non si dice buono per la sua scienza o per la sua arte. Dunque l'intelletto non è sede delle virtù.

IN CONTRARIO: Mente si dice in modo specialissimo dell'intelletto. Ora, soggetto proprio delle virtù è la mente, com'è evidente dalla definizione riportata sopra. Dunque l'intelletto è sede delle virtù.

RISPONDO: La virtù, come abbiamo detto, è un abito che serve a ben operare. Ora, un abito può essere ordinato a ben operare in due maniere. Primo, in quanto codesto abito conferisce a un uomo la sola capacità di compiere bene degli atti: l'abito della grammatica, p. es., dà a un uomo la capacità di parlare correttamente. Ma la grammatica non fa sì che egli parli sempre correttamente: infatti un grammatico può anche permettersi dei barbarismi o dei solecismi. Lo stesso si dica delle altre scienze o arti. - Secondo, in quanto un abito non solo dà la capacità di agire, ma anche quella di usare bene di codesta capacità: la giustizia, p. es., non soltanto fa sì che un uomo sia di pronta volontà nel compiere cose giuste, ma fa sì che agisca secondo giustizia.

Ora, è in forza di codesti abiti che uno opera il bene e che è buono in senso assoluto, ossia giusto, temperante, ecc., poiché una cosa si denomina ente o buona in senso assoluto non quando è in potenza, ma quando è in atto. E poiché "la virtù è quella che rende buono chi la possiede, e buone le azioni che egli compie", a codesti abiti si applica perfettamente il termine di virtù: poiché rendono attualmente buona un'azione, e rendono buono in senso assoluto chi la possiede. - Invece gli abiti della prima serie non sono virtù in senso assoluto; poiché rendono buona l'azione solo rispetto a una data capacità; e neppure rendono buono in senso assoluto chi li possiede. Infatti uno, perché scienziato, o artista, non si dice che è senz'altro buono; ma si dice che è buono soltanto in senso relativo: si dirà, mettiamo, un buon grammatico, o un buon artigiano. Per questo d'ordinario le scienze e le arti vengono contrapposte alle virtù: qualche volta, invece, come fa Aristotele nel 6 Ethic., sono denominate virtù.

Perciò l'intelletto, non solo quello pratico, ma anche quello speculativo, può esser sede di quegli abiti che sono virtù in senso relativo senza nessuna subordinazione alla volontà: il Filosofo, p. es., mette tra le virtù intellettive la scienza, la sapienza, l'intelletto e persino le arti. - Invece per gli abiti che sono virtù in senso assoluto l'unica sede è la volontà; oppure qualche altra potenza sotto la mozione della volontà. Questo perché la volontà muove ai loro atti tutte le altre potenze che in qualche modo sono razionali, come sopra abbiamo spiegato: perciò il retto agire di un uomo dipende dal fatto che egli ha buona la volontà. E quindi la virtù che porta ad agire bene non solo per la capacità, ma per l'atto che produce, deve trovarsi nella volontà medesima; oppure in una potenza sotto la mozione di essa.

Ma l'intelletto può essere mosso dalla volontà come le altre potenze: si può infatti pensare attualmente una cosa, perché si vuole. Perciò, in quanto subordinato alla volontà, l'intelletto può essere sede o subietto di virtù propriamente dette. In questo senso l'intelletto speculativo, o ragione, è il subietto della fede: poiché l'intelletto viene mosso a dare l'assenso alle cose di fede dal comando della volontà; infatti "nessuno crede se non perché vuole". - Invece l'intelletto pratico è il subietto della prudenza. Infatti, essendo questa la retta ragione dell'agire umano, si richiede che l'uomo prudente sia ben disposto rispetto ai principi dell'agire razionale, e cioè rispetto ai fini di esso; e codesta buona disposizione dipende dalla rettitudine della volontà, come la buona disposizione rispetto ai principi speculativi dipende dal lume naturale dell'intelletto agente. Quindi, come l'intelletto speculativo, per la sua dipendenza dall'intelletto agente, è la sede o il subietto della scienza, che è la retta ragione rispetto alle verità speculative; così subietto della prudenza è l'intelletto pratico, per la sua dipendenza dalla volontà retta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le parole di S. Agostino si devono applicare alla virtù propriamente detta: non che ogni virtù del genere sia amore in senso assoluto; ma perché dipende in qualche modo dall'amore, in quanto dipende dalla volontà, il cui primo moto è l'amore, come abbiamo spiegato.
2. Il bene di ciascun essere è il proprio fine: perciò, essendo fine dell'intelletto il vero, conoscere il vero è l'atto buono dell'intelletto. Quindi l'abito che dà perfezione all'intelletto con la conoscenza del vero, sia in campo speculativo che in campo pratico, si dice virtù.
3. L'argomento è valido, se si tratta della virtù in senso assoluto.

ARTICOLO 4

Se l'irascibile e il concupiscibile possano essere sede di virtù

SEMBRA che l'irascibile e il concupiscibile non possano essere sede di virtù. Infatti:

1. Codeste facoltà sono comuni a noi e ai bruti. Invece noi ora parliamo delle virtù proprie dell'uomo, cioè delle virtù umane. Perciò le virtù umane non possono risiedere nell'irascibile e nel concupiscibile, che sono potenze dell'appetito sensitivo, secondo le spiegazioni date nella Prima Parte.
2. L'appetito sensitivo è una facoltà organica. Ora, il bene della virtù non può trovarsi nel corpo dell'uomo; infatti l'Apostolo afferma: "Io so bene che non abita in me, cioè nella mia carne, il bene". Dunque un appetito sensitivo non può essere sede o subietto di virtù.
3. S. Agostino dimostra che la virtù non è nel corpo, ma nell'anima, dall'essere il corpo retto dall'anima: il fatto quindi che uno usi bene del corpo va attribuito totalmente all'anima; "come se un cocchiere conducesse sulla strada giusta i cavalli, seguendo le mie indicazioni, tutto il merito sarebbe mio". Ora, come l'anima dirige il corpo, così la ragione dirige l'appetito sensitivo. Perciò la retta condotta dell'irascibile e del concupiscibile si deve interamente alle potenze razionali. D'altra parte sopra abbiamo detto che "la virtù è la disposizione per cui si vive rettamente". Quindi la virtù non può trovarsi nell'irascibile e nel concupiscibile, ma soltanto nella parte razionale.
4. "L'atto principale di una virtù morale è l'elezione", come scrive Aristotele. Ma l'elezione, o deliberazione, non è un atto dell'irascibile o del concupiscibile, bensì della ragione, secondo le spiegazioni date. Dunque una virtù morale non può risiedere nell'irascibile o nel concupiscibile, ma solo nella ragione.

IN CONTRARIO: Si è soliti collocare la forza nell'irascibile, e la temperanza nel concupiscibile. Cosicché il Filosofo afferma, che "queste virtù appartengono alle facoltà irrazionali".

RISPONDO: L'irascibile e il concupiscibile si possono considerare sotto due punti di vista. Primo, in se stessi, come facoltà dell'appetito sensitivo. E da questo lato non possono esser sede di virtù. - Secondo, si possono considerare come facoltà partecipi della ragione, in quanto sono fatte per obbedire alla ragione. E da questo lato l'irascibile e il concupiscibile possono esser sede di virtù umane: poiché sotto questo aspetto, in quanto partecipi della ragione, sono principi degli atti umani. E a potenze di questo genere non si possono non attribuire delle virtù.

Infatti è evidente che nell'irascibile e nel concupiscibile ci sono delle virtù. Poiché l'atto, che promana da una potenza sotto la mozione di un'altra, non può essere perfetto, se entrambe le potenze non sono ben disposte all'operazione; così l'atto di un artefice non può essere ben appropriato, se l'artefice e lo strumento stesso non sono ben disposti all'operazione. Perciò nelle azioni, compiute dall'irascibile e dal concupiscibile sotto la mozione della ragione, è necessario che vi sia la rifinitura di qualche abito per ben operare, non soltanto nella ragione, ma anche nell'irascibile e nel concupiscibile. E poiché la buona disposizione di una potenza, che muove perché mossa, si desume dalla conformità di essa con la potenza motrice, la virtù che risiede nell'irascibile e nel concupiscibile non è altro che una conformità abituale di codeste potenze con la ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Considerate in se stesse, cioè in quanto sono parti dell'appetito sensitivo, le facoltà dell'irascibile e del concupiscibile, sono comuni a noi e alle bestie. Ma in quanto sono razionali per partecipazione, perché sottomesse alla ragione sono proprie dell'uomo. E sotto questo aspetto possono esser sede di virtù umane.

2. La carne di un uomo di suo non possiede il bene della virtù, tuttavia diviene strumento di atti virtuosi, perché, sotto la mozione della ragione, "offriamo le nostre membra per servire alla giustizia". Allo stesso modo anche l'irascibile e il concupiscibile di suo non possiedono il bene della virtù, ma piuttosto l'infezione del fomite; però il suddetto bene s'ingenera in essi in quanto si conformano alla ragione.

3. Il modo con cui l'anima regge il corpo è diverso da quello con cui la ragione regge l'irascibile e il concupiscibile. Infatti il corpo obbedisce pienamente all'anima senza contrasti nelle cose in cui naturalmente deve seguirne la mozione: e il Filosofo dice perciò che "l'anima regge il corpo con un dominio dispotico", cioè come un padrone fa col suo schiavo. Perciò il moto del corpo si riferisce interamente all'anima. E per questo nel corpo non possono esserci delle virtù, ma soltanto nell'anima. - Invece l'irascibile e il concupiscibile non obbediscono pienamente alla ragione, ma hanno dei moti peculiari, che talora contrastano con la ragione: ecco perché il Filosofo aggiunge che la ragione regge l'irascibile e il concupiscibile "con un dominio politico", cioè come vengono governate persone libere, che in certe cose conservano la propria volontà. Per questo è necessario che anche nell'irascibile e nel concupiscibile ci siano delle virtù, per ben disporli ai loro atti.

4. Nell'elezione, a dire di Aristotele, si devono considerare due cose: l'intenzione del fine, che spetta a una virtù morale, e la scelta dei mezzi, che spetta alla prudenza. Ora, dipende proprio dalla buona disposizione dell'irascibile e del concupiscibile avere la retta intenzione del fine in materia di passioni. Perciò le virtù morali riguardanti le passioni sono nell'irascibile e nel concupiscibile: mentre la prudenza è nella ragione.

ARTICOLO 5

Se le potenze sensitive di ordine conoscitivo siano sede di virtù

SEMBRA che qualche virtù possa risiedere nelle potenze sensitive. Infatti:

1. L'appetito sensitivo può essere sede di virtù in quanto obbedisce alla ragione. Ma anche i sensi interni obbediscono alla ragione: infatti l'immaginativa, la cogitativa e la memoria sottostanno al comando della ragione. Dunque in codeste potenze possono trovarsi delle virtù.

2. Come l'appetito razionale, cioè la volontà, può essere ostacolato, o agevolato dall'appetito sensitivo; così l'intelletto, ossia la ragione, può essere ostacolato o agevolato dalle predette facoltà. Dunque nelle facoltà sensitive di ordine conoscitivo può trovarsi la virtù come in quelle appetitive.

3. La prudenza è una virtù, alla quale Cicerone assegna come parte la memoria. Perciò anche nella facoltà della memoria può esserci una virtù. E per lo stesso motivo in tutte le altre facoltà sensitive.

IN CONTRARIO: Tutte le virtù o sono intellettuali, o morali, come insegna Aristotele. Ora, tutte le virtù morali sono nella parte appetitiva: le intellettuali, invece, sono nell'intelletto, o nella ragione, come egli dimostra. Dunque nessuna virtù può trovarsi nei sensi interni.

RISPONDO: Nei sensi interni bisogna ammettere l'esistenza di alcuni abiti. Ciò è dimostrato specialmente da quanto fa notare il Filosofo, cioè dal fatto che "nel ricordare una cosa dopo l'altra, influisce la consuetudine, che è come una seconda natura": ora, codesto abito consuetudinario non è che l'abitudine acquisita mediante la consuetudine, che opera come una seconda natura. Cicerone quindi può affermare, che la virtù è "un abito che si uniforma alla ragione in maniera quasi connaturale". Nell'uomo però codesto fatto consuetudinario, acquisito dalla memoria e dalle altre facoltà sensitive, non è un abito a sé stante; ma un elemento annesso agli abiti della parte intellettuale, come abbiamo già ricordato.

Tuttavia anche se in codeste potenze ci sono degli abiti, non possono considerarsi virtù. Infatti la virtù è un abito perfetto, col quale non si può operare che

il bene: perciò è necessario che la virtù risieda in quella potenza che può compiere un atto buono. Ora, la conoscenza della verità non ha compimento nelle facoltà sensitive; ma codeste facoltà sono come preparatorie alla conoscenza intellettuale. Perciò le virtù riguardanti la conoscenza del vero non sono in codeste facoltà, ma piuttosto nell'intelletto, o nella ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'appetito sensitivo rispetto alla volontà, che è l'appetito razionale, ha la funzione di strumento che ne subisce il moto. Perciò l'operazione delle facoltà appetitive ha il suo compimento nell'appetito sensitivo. Ed ecco perché quest'ultimo è sede di virtù. - Invece le potenze sensitive di ordine conoscitivo sono piuttosto moventi rispetto all'intelletto: poiché i fantasmi stanno all'anima intellettuale, come i colori alla vista, secondo l'espressione di Aristotele. Perciò l'operazione conoscitiva termina nell'intelletto. E quindi le virtù d'ordine conoscitivo sono nell'intelletto, o nella ragione.

2. È così risolta anche la seconda difficoltà.

3. Si dice che la memoria fa parte della prudenza, come si dice che la specie fa parte del genere, prendendo la memoria come una virtù a sé stante: siccome, però, tra le cose richieste per la prudenza c'è la bontà della memoria, sotto questo aspetto la memoria ne è una parte integrante.

ARTICOLO 6

Se la volontà possa esser sede di virtù

SEMBRA che la volontà non possa esser sede di nessuna virtù. Infatti:

1. Non si richiede nessun abito per orientarsi verso ciò che si conviene a una data facoltà in forza della sua natura. Ora, essendo la volontà nella ragione, come afferma il Filosofo, in forza della sua natura tende, come del resto tutte le virtù, verso ciò che è conforme alla ragione, poiché ogni essere desidera per natura il proprio bene: infatti, come scrive Cicerone, "la virtù è un abito connaturato, che si conforma alla ragione". Dunque la volontà non è sede di virtù.

2. Qualsiasi virtù, o è intellettuale, o è morale, a dire di Aristotele. Ora, le virtù intellettuali risiedono nell'intelletto e nella ragione, ma non nella volontà: le virtù morali risiedono nell'irascibile e nel concupiscibile, che sono potenze razionali per partecipazione. Quindi nessuna virtù risiede nella volontà.

3. Tutti gli atti umani, ai quali le virtù sono ordinate, sono atti volontari. Se dunque ci fosse una virtù nella volontà rispetto ad alcuni atti umani, per lo stesso motivo bisognerebbe ammetterne per tutti. Perciò, o si dovranno rifiutare a tutte le altre facoltà; oppure al medesimo atto dovranno essere ordinate due virtù differenti; il che evidentemente non è possibile. Dunque la volontà non può essere sede o soggetto di virtù.

IN CONTRARIO: Si richiede maggiore perfezione in chi muove che in chi subisce la mozione. Ora, la volontà muove l'irascibile e il concupiscibile. Dunque la virtù deve trovarsi nella volontà più che nell'irascibile e nel concupiscibile.

RISPONDO: L'abito ha il compito di predisporre la potenza all'operazione; perciò una potenza per ben operare ha bisogno di un abito, e cioè di una virtù, quando a ciò non sia sufficiente la sua stessa natura. Ora, la natura propria di ciascuna potenza si desume dall'oggetto. Perciò, avendo noi già dimostrato che oggetto della volontà è il bene di ordine razionale ad essa proporzionato, rispetto a codesto bene la volontà non ha bisogno di essere predisposta da una virtù. Ma se un uomo è tenuto a volere un bene che supera le proporzioni del volente; o rispetto a tutta la specie umana, come il bene divino, che trascende i limiti dell'umana natura; o rispetto a un determinato individuo, come il bene del prossimo; allora la volontà ha bisogno di virtù. Perciò le virtù, che ordinano l'affetto dell'uomo verso Dio e verso il prossimo, come la carità, la giustizia, e simili, hanno la loro sede nella volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il primo argomento è valido per le virtù che dispongono al bene proprio di chi vuole: quali sono la temperanza e la forza, le quali, come si è visto, hanno per oggetto le passioni umane, o altre cose del genere.

2. Razionale per partecipazione non è soltanto l'irascibile e il concupiscibile; ma "tutto il genere appetitivo", come dice Aristotele. E nell'appetito è compresa anche la volontà. Perciò ogni virtù, che eventualmente ha sede nella volontà, è una virtù morale, a meno che, come vedremo in seguito, non sia teologale.

3. Alcune virtù sono ordinate ad assicurare un bene che consiste nella moderazione delle passioni, bene particolare e proprio di ciascuno: e in rapporto ad esso non è necessario che vi siano delle virtù nella volontà, poiché per questo basta la natura della potenza, come abbiamo detto. Ma ciò è necessario per quelle virtù che sono ordinate a un bene che sorpassa quei limiti.

Pars Prima Secundae Quaestio 057

Questione 57

Questione 57

Le virtù intellettuali

Passiamo così a esaminare la divisione delle virtù. Primo, le virtù intellettuali; secondo, le virtù morali; terzo, le virtù teologali.

Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Se gli abiti intellettivi d'ordine speculativo siano virtù; 2. Se essi siano tre, cioè sapienza, scienza e intelletto; 3. Se quell'abito intellettivo che è l'arte sia una virtù; 4. Se la prudenza sia una virtù distinta dall'arte; 5. Se la prudenza sia per l'uomo una virtù necessaria; 6. Se l'eubulia, la synesis e la gnome siano virtù annesse alla prudenza.

ARTICOLO 1

Se gli abiti intellettivi di ordine speculativo siano virtù

SEMBRA che gli abiti intellettivi di ordine speculativo non siano virtù. Infatti:

1. La virtù, come abbiamo visto, è un abito operativo. Ma gli abiti speculativi non sono operativi: infatti speculativo si contrappone a pratico, cioè a operativo. Dunque gli abiti speculativi dell'intelletto non sono virtù.
2. La virtù va attribuita a quelle cose per cui un uomo è reso felice, o beato: poiché, come dice Aristotele, "la felicità è il premio della virtù". Ora, gli abiti intellettivi più che degli atti e degli altri beni umani, che assicurano all'uomo la beatitudine, s'interessano della natura e di Dio. Perciò codesti abiti non si possono considerare virtù.
3. La scienza è un abito speculativo. Ma Aristotele dimostra che scienza e virtù sono distinte come due generi non subalternati. Quindi gli abiti speculativi non sono virtù.

IN CONTRARIO: Soltanto gli abiti speculativi considerano le cose necessarie, che sono immutabili. Ma il Filosofo pone delle virtù intellettive nella parte dell'anima che ha per oggetto le realtà necessarie e immutabili. Dunque gli abiti speculativi dell'intelletto sono virtù.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, la virtù si definisce in rapporto al bene, e quindi un abito può dirsi virtù in due maniere: primo, perché conferisce una capacità di ben operare; secondo, perché con la capacità dà anche il buon uso di essa. Ma questo, come abbiamo detto, appartiene solo agli abiti della parte appetitiva: poiché spetta alla parte appetitiva dell'anima l'uso di tutte le potenze e degli abiti.

Perciò, siccome gli abiti intellettivi di ordine speculativo non affinano, e in nessun modo riguardano la parte appetitiva, ma la sola parte intellettiva; possono denominarsi virtù in quanto conferiscono la capacità di quella buona operazione, che è la considerazione (attuale) del vero (questo infatti è il ben operare dell'intelletto); tuttavia non sono virtù in quell'altro senso, cioè non conferiscono il buon uso della facoltà e dell'abito. Infatti chi ha l'abito di una scienza speculativa non ha per questo un'inclinazione ad usarne, bensì la sola capacità di scorgere la verità nelle cose di cui ha scienza: ma che faccia uso della sua scienza dipende dalla mozione della volontà. Perciò le virtù che ornano la volontà, come la carità e la giustizia, rendono moralmente buono l'uso di codeste scienze speculative. Ecco perché può esserci un merito anche nell'esercizio di codesti abiti, quando proviene dalla carità: anzi S. Gregorio afferma, che la vita "contemplativa è più meritoria di quella attiva".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'operazione è di due specie: esteriore e interiore. Perciò il pratico od operativo che si contrappone a speculativo si riferisce all'operazione esteriore, con la quale non ha rapporto l'abito speculativo. Questo però si riferisce all'operazione interiore dell'intelletto, cioè alla speculazione del vero. E in questo senso è un abito operativo.
2. In due maniere una virtù può riguardare una cosa. Primo, considerandola come suo oggetto. E in questo senso le virtù speculative non s'interessano di ciò per cui un uomo diviene beato; a meno che non si prenda il per come indicativo della causa efficiente o dell'oggetto della beatitudine perfetta, cioè di Dio, che è l'oggetto principale della speculazione. - Secondo, considerando una data cosa come atto (della virtù). In questo senso le virtù intellettuali s'interessano di ciò per cui un uomo diviene beato. Sia perché gli atti di codeste virtù possono essere meritori, secondo le spiegazioni date. Sia anche perché essi sono un preludio della perfetta beatitudine, la quale consiste, come abbiamo detto, nella contemplazione della verità.

3. La scienza si contraddistingue dalla virtù, se prendiamo quest'ultima nel secondo dei modi indicati, perché allora è propria delle potenze appetitive.

ARTICOLO 2

Se ci siano soltanto tre abiti intellettuali di ordine speculativo, cioè sapienza, scienza e intelletto

SEMBRA che non siano ben divise le virtù intellettuali di ordine speculativo in sapienza, scienza e intelletto. Infatti:

1. Un genere non può affiancarsi in una stessa suddivisione con una sua specie. Ora, la sapienza, a dire di Aristotele, è una specie di scienza. Dunque la scienza non deve affiancarsi alla sapienza nella enumerazione delle virtù intellettuali.
2. Nella distinzione delle potenze, degli abiti e degli atti, che si desume in base agli oggetti, principalmente si deve insistere sulla ragione formale degli oggetti. Perciò non si devono distinguere abiti diversi in base ai vari oggetti materiali; ma in base alla loro ragione formale. Ora, i principi dimostrativi sono la ragione della scienza delle conclusioni. Quindi l'intelletto dei principi non si deve considerare come abito o come virtù distinta dalla scienza delle conclusioni.
3. Si denomina virtù intellettuale quella che risiede nella facoltà (intellettiva) razionale per essenza. Ma la ragione, anche quella speculativa, svolge il raziocinio, sia con sillogismi dimostrativi, sia con sillogismi dialettici. Perciò, se la scienza, che è prodotta da un sillogismo dimostrativo, è una virtù intellettuale di ordine speculativo, lo deve essere anche l'opinione.

IN CONTRARIO: Il Filosofo enumera soltanto queste tre virtù intellettuali di ordine speculativo, cioè sapienza, scienza e intelletto.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, virtù intellettuali speculative sono quelle disposizioni che affinano l'intelletto speculativo nella considerazione del vero: costituendo questo il suo ben operare. Ora, il vero da considerare è di due specie: primo, noto per se stesso; secondo, conosciuto per mezzo di altre nozioni. Ma ciò che è per sé noto ha natura di principio; e viene percepito in maniera istantanea dall'intelletto. Perciò l'abito che predispone l'intelligenza alla considerazione di codeste verità si chiama intelletto, ed è l'abito dei (primi) principi.

Invece le verità conosciute mediante altre nozioni non sono percepite all'istante dall'intelletto, ma mediante una ricerca della ragione: ed hanno natura di termine. E un termine può essere di due tipi: ultimo di un dato genere; e ultimo in rapporto a tutta la conoscenza umana. E poiché, come si esprime il Filosofo, "le cose che noi conosciamo da ultimo sono le prime e le più note secondo natura", ciò che è ultimo rispetto a tutta la conoscenza umana è al primo posto come l'oggetto più conoscibile secondo natura. Di ciò si occupa precisamente la sapienza, la quale considera le cause supreme, come scrive Aristotele. E quindi giustamente coordina e giudica di tutte le cose: poiché non si può dare un giudizio perfetto e universale, se non mediante un processo risolutivo fino alle prime cause. - Invece rispetto a ciò che è ultimo in questo o in quell'altro genere di conoscibili, l'intelletto ottiene il suo compimento dalla scienza. Perciò, ai diversi generi di conoscibili corrispondono abiti di scienze diverse: la sapienza invece non può essere che una.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La sapienza è una specie di scienza in quanto possiede ciò che è comune a tutte le scienze, cioè l'attitudine a dimostrare delle conclusioni dai principi. Avendo però qualche cosa di proprio al di sopra delle altre scienze, cioè l'attitudine a giudicare di tutto, non solo le conclusioni ma anche i principi, si presenta come una virtù più perfetta della scienza.
2. Quando la ragione formale di un oggetto è riferita alla potenza o all'abito in forza di un unico atto, allora gli abiti e le potenze non possono distinguersi fondandosi sulla distinzione tra oggetto formale e oggetto materiale: spetta, p. es., a un'unica potenza visiva vedere il colore e la luce, che è la ragione formale dell'atto visivo, il quale abbraccia il colore e la luce stessa. Invece i principi dimostrativi si possono considerare a parte, senza considerare le conclusioni. E si possono considerare uniti alle conclusioni, in quanto queste da essi derivano. Ebbene, considerare i principi in questa seconda maniera appartiene alla scienza, la quale si estende alle conclusioni; invece considerare i principi in se stessi, appartiene all'intelletto.

Perciò, se si vuol preciser bene la cosa, diremo che queste tre virtù non sono distinte tra loro con un criterio di uguaglianza, ma di subordinazione; il che avviene nella suddivisione di ogni tutto potenziale, in cui una parte è più perfetta dell'altra: l'anima razionale, p. es., è più perfetta di quella sensitiva, e quella sensitiva più di quella vegetativa. In codesto modo, ecco che la scienza riconosce la preminenza dell'intelletto da cui dipende. E l'una e l'altro dipendono dalla sapienza, che ha una preminenza assoluta, e abbraccia sotto di sé e l'intelletto e la scienza, in quanto giudica, sia le conclusioni delle scienze, sia i loro principi.

3. Abbiamo già detto che le virtù sono decisamente indirizzate al bene, e in nessun modo al male. Ora, il bene dell'intelletto è il vero, e il suo male è il falso. Perciò possono dirsi virtù intellettuali soltanto quegli abiti, con i quali si afferma sempre la verità, e mai la falsità. Invece opinione e congettura possono avere per oggetto e il vero e il falso. Quindi, come insegna Aristotele, esse non sono virtù intellettuali.

ARTICOLO 3

Se gli abiti intellettuali delle arti o mestieri siano virtù

SEMBRA che gli abiti intellettuali delle arti o mestieri non siano virtù. Infatti:

1. S. Agostino insegna che "della virtù nessuno usa malamente". Invece alcuni usano male l'arte loro: infatti un artigiano può lavorare malamente, rispetto ai principi della sua arte. Dunque le arti non sono virtù.
2. Non può esserci la virtù di una virtù. Invece, a dire del Filosofo, "c'è una certa virtù dell'arte". Dunque un'arte non è virtù.
3. Le arti liberali sono più nobili delle arti meccaniche. Ora, se le arti meccaniche sono pratiche, quelle liberali sono speculative. Se quindi l'arte fosse virtù intellettuale, dovrebbe aggiungersi alle virtù speculative.

IN CONTRARIO: Il Filosofo nell'Etica insegna che l'arte è una virtù; e tuttavia non la enumera tra le virtù speculative, la cui sede egli ripone nel potere scientifico dell'anima.

RISPONDO: L'arte non è che la retta norma nel compimento di determinate opere da fare. E il bene in questi casi non consiste nel fatto che il volere umano si comporta in una data maniera: ma nel fatto che è buona la stessa cosa prodotta. Infatti non torna a lode dell'artefice come tale l'intenzione con la quale compie l'opera sua: ma solo la qualità dell'opera che egli compie.

Perciò, propriamente parlando, l'arte è un abito operativo. E tuttavia in qualche cosa coincide con gli abiti speculativi: poiché anche gli abiti speculativi hanno di mira il comportamento delle cose conosciute, e non il comportamento della volontà umana nei loro riguardi. Infatti, purché il geometra faccia una dimostrazione vera, non importa affatto il suo stato d'animo, e cioè se è contento o adirato: e così non interessa per un artista o per un artigiano. Perciò le arti hanno natura di virtù, come gli abiti speculativi: nel senso che né le arti né gli abiti speculativi rendono buona l'opera rispetto all'uso di essa, poiché questo è il compito proprio delle virtù morali; ma solo danno la capacità di ben operare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando chi possiede un mestiere compie un'opera difettosa, non fa un'opera degna, ma indegna della sua arte: come quando uno mente conoscendo la verità, il suo dire non è secondo la scienza, ma contrario al suo sapere. Perciò, come la scienza, anche l'arte è sempre legata al bene: e da questo lato si denomina virtù. Invece non raggiunge la perfetta natura di virtù, perché non rende buono anche l'uso, per il quale si richiede qualche altra cosa: sebbene non ci possa essere il buon uso (di una facoltà) senza l'arte.
2. Perché un uomo usi bene la sua arte, si richiede che abbia retta la volontà, e questa raggiunge la sua perfezione con la virtù morale; per questo il Filosofo parla di virtù, morale s'intende, dell'arte, perché il buon uso di essa richiede delle virtù morali. Infatti è chiaro che la giustizia, che dà rettitudine alla volontà, farà sì che un artigiano sia portato a compiere un'opera genuina.
3. Anche nell'attività speculativa ci sono degli esercizi che si presentano come opere: p. es., la costruzione di un sillogismo, di una buona proposizione, oppure le operazioni di aritmetica o di geometria. Perciò tutti gli abiti speculativi che sono ordinati a codeste opere dal raziocinio, per una certa somiglianza si dicono arti, però liberali; per distinguerle da quelle arti che sono ordinate ad opere da compiersi mediante il corpo, e che sono in qualche modo servili, in quanto il corpo è sottoposto all'anima come schiavo, mentre l'uomo in forza dell'anima è libero. Invece le scienze che non sono ordinate a nessun'opera, si dicono semplicemente scienze, non già arti. Ma per il fatto che le arti liberali sono più nobili, non è detto che ad esse convenga di più la natura di arti.

ARTICOLO 4

Se la prudenza sia una virtù distinta dall'arte

SEMBRA che la prudenza non sia una virtù distinta dall'arte. Infatti:

1. L'arte è la retta norma dell'operare. Ma la diversità dei generi delle opere da compiere non può far sì che una disposizione cessi di essere un'arte: esistono infatti arti diverse, per opere da compiere assai diverse. Perciò, essendo anche la prudenza una retta norma dell'operare, sembra che anch'essa debba considerarsi un'arte.
2. La prudenza è più affine all'arte degli abiti speculativi: infatti anch'essa, come dice Aristotele, "ha per oggetto i contingenti". Ora, alcuni abiti speculativi sono denominati arti. Quindi a maggior ragione deve dirsi arte la prudenza.

3. "Alla prudenza spetta la bontà del deliberare", secondo l'espressione del Filosofo. Ma egli nota pure che anche in alcune arti le deliberazioni non mancano: p. es., nell'arte militare, nell'arte di governo, e nell'arte medica. Dunque la prudenza non si distingue dall'arte.

IN CONTRARIO: Il Filosofo distingue la prudenza dall'arte.

RISPONDO: Dove si riscontrano ragioni diverse di virtù, è necessario che le virtù siano distinte. Ora, abbiamo detto sopra che alcuni abiti si presentano come virtù per il solo fatto che conferiscono la capacità di compiere bene un'opera: altri invece per il fatto che non solo danno codesta capacità, ma anche il buon uso di essa. Ebbene, l'arte conferisce la sola capacità di compiere bene un'opera: poiché non interessa l'appetito (o volontà). Invece la prudenza non dà soltanto la capacità di ben operare, ma ne dona anche il buon uso: infatti essa interessa l'appetito, poiché presuppone la rettitudine di esso.

E il motivo di ciò sta nel fatto che l'arte è "la retta ragione nelle cose da farsi", mentre la prudenza è "la retta ragione nelle azioni da compiersi". Come Aristotele ricorda, c'è differenza tra fare ed agire, poiché il fare è un atto (transitivo) che passa su oggetti esterni, come fabbricare, segare, e così via; mentre l'agire è un atto (intransitivo) che rimane nell'agente medesimo, come vedere, volere e simili. Perciò la prudenza sta alle azioni umane suddette, che costituiscono l'uso delle potenze e degli abiti, come l'arte sta alle operazioni esterne: poiché l'una e l'altra sono la perfetta ragione rispetto alle cose cui si riferiscono. Ora, la perfezione o rettitudine della ragione in campo speculativo dipende dai principi dai quali la ragione argomenta: infatti abbiamo notato che la scienza presuppone l'intelletto, cioè l'abito dei (primi) principi, e da esso dipende. Ma le funzioni che i principi svolgono in campo speculativo, nell'agire umano spettano ai fini, come nota Aristotele. Perciò la prudenza, che è la retta ragione nelle azioni da compiersi, richiede che l'uomo sia ben disposto rispetto ai suoi fini: e questo si ottiene mediante la rettitudine della sua volontà. Ecco quindi che la prudenza presuppone le virtù morali che rendono buona la volontà. Invece nelle opere dell'arte la bontà non appartiene affatto alla volontà umana, ma alle stesse opere dell'arte: e quindi l'arte non presuppone una volontà retta. Ed ecco perché è più apprezzato l'artefice il quale sbaglia volontariamente, che l'artefice il quale sbaglia senza volere; poiché la bontà del volere è essenziale alla prudenza, e non lo è affatto per l'arte. - Da ciò risulta che la prudenza è una virtù distinta dall'arte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I vari generi dei prodotti dell'arte sono tutti esterni all'uomo: essi perciò non costituiscono una differenza nella nozione di virtù. Invece la prudenza è la retta norma degli stessi atti umani: e quindi implica una variazione nell'ambito della virtù, come abbiamo spiegato.

2. La prudenza è affine all'arte più degli abiti speculativi, e per il subietto, e per la materia di cui si occupa: infatti l'una e l'altra risiedono nella parte opinativa dell'anima, e si occupano di fatti contingenti. Ma quanto alla nozione di virtù l'arte è più affine agli abiti speculativi che alla prudenza, come è evidente dalle spiegazioni date.

3. La prudenza porta a ben deliberare intorno a ciò che interessa tutta la vita di un uomo, e l'ultimo fine della vita umana. Invece in alcune arti interviene la deliberazione in ordine a cose riguardanti i fini particolari di codeste arti. Difatti alcuni, in quanto sono adatti a ben deliberare in cose di guerra o di navigazione, si dicono prudenti come capitani e piloti, non già prudenti in senso assoluto: tali sono invece coloro che sono atti a ben deliberare in cose che interessano tutta la vita.

ARTICOLO 5

Se la prudenza sia una virtù necessaria per l'uomo

SEMBRA che la prudenza non sia una virtù necessaria a ben vivere. Infatti:

1. Come l'arte sta alle opere da farsi, di cui è la retta ragione; così la prudenza sta alle azioni da compiersi, e dalle quali si giudica la vita umana: infatti la prudenza è la retta ragione di codeste azioni, come insegna Aristotele. Ora, l'arte è necessaria per le opere da farsi solo fino a che siano compiute. Dunque anche la prudenza non è necessaria all'uomo per ben vivere quando è già virtuoso; ma caso mai soltanto per diventarlo.

2. Scrive Aristotele che "la prudenza è fatta per ben consigliarsi" nel deliberare. Ma uno può agire anche dietro un buon consiglio di altri. Perciò non è necessario che uno per ben vivere abbia egli stesso la prudenza; ma basta che segua i consigli di persone prudenti.

3. Una virtù intellettuale fa sì che si dica sempre la verità e mai il falso. Ma questo non può accadere per la prudenza: infatti non è umano che nel deliberare su azioni da compiere non si sbagli mai; essendo le azioni umane cose contingenti. Perciò sta scritto: "Timidi sono i ragionamenti dei mortali e malsicuri i nostri divisamenti". Dunque la prudenza non deve enumerarsi tra le virtù intellettuali.

IN CONTRARIO: Nella sacra Scrittura la prudenza è ricordata tra le virtù necessarie alla vita umana, là dove si dice della divina sapienza: "Insegna la temperanza e la prudenza, la giustizia e la fortezza, delle quali nulla c'è di più utile in vita agli uomini".

RISPONDO: La prudenza è una virtù sommamente necessaria per la vita umana. Infatti il ben vivere consiste nel ben operare. Ma perché uno operi bene non si deve considerare solo quello che compie, ma in che modo lo compie; e cioè si richiede che agisca non per un impeto di passione, ma seguendo un'opzione retta. E poiché l'opzione, o elezione, ha per oggetto i mezzi indirizzati a un fine, la rettitudine dell'opzione richiede due cose: il debito fine, e i

mezzi ad esso proporzionati. Ora, un uomo viene ben orientato al debito fine da quelle virtù che ornano la parte appetitiva dell'anima, la quale ha per oggetto il bene e il fine. Invece la buona predisposizione di un uomo rispetto ai mezzi richiede il diretto intervento di un abito della ragione: poiché deliberare e scegliere, atti aventi per oggetto i mezzi, appartengono alla ragione. Perciò è necessario che nella ragione vi sia una virtù intellettuale, che le conferisca una predisposizione retta nei riguardi dei mezzi ordinati al fine. E codesta virtù è la prudenza. Dunque la prudenza è una virtù necessaria a ben vivere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La bontà nel campo delle arti non risiede nell'artefice, ma nei suoi prodotti, essendo l'arte la retta norma delle cose da farsi: infatti il facimento, essendo un'azione transitiva, non è perfezione di chi produce, ma del prodotto, come il moto è l'atto del soggetto posto in movimento; e l'arte ha per oggetto le cose fattibili. Ma il bene della prudenza appartiene all'agente medesimo, che ottiene la sua perfezione proprio nell'agire: infatti la prudenza è la retta norma delle azioni da compiere, come abbiamo detto. Perciò nell'arte non si richiede il ben operare dell'artefice, ma la sola bontà del suo prodotto. Piuttosto si richiederebbe il ben operare del prodotto medesimo, e cioè che il coltello tagliasse bene, o che la sega segasse bene; se invece di essere cose da adoperare, mancando loro il dominio dei propri atti, fossero capaci di adoperarsi. Quindi l'arte non è richiesta al ben vivere dell'artigiano medesimo; ma solo per costruire e per conservare un buon prodotto. Invece la prudenza è necessaria all'uomo per viver bene, e non soltanto per diventar buono.

2. Quando un uomo compie il bene mosso dall'altrui consiglio, e non dal proprio, la sua operazione non è del tutto perfetta, rispetto alla ragione e all'appetito chiamati a dirigerlo e a muoverlo. Perciò anche se opera il bene, non l'opera proprio bene in modo assoluto, come richiederebbe il ben vivere.

3. La verità dell'intelletto pratico si deve giudicare diversamente dalla verità dell'intelletto speculativo, come nota Aristotele. Infatti la verità dell'intelletto speculativo si misura dalla conformità dell'intelletto con la realtà. E poiché l'intelletto non può conformarsi con esattezza alla realtà in cose contingenti, ma soltanto in quelle necessarie, nessun abito speculativo che s'interessa del contingente può essere una virtù intellettuale, ma solo quegli abiti che riguardano il necessario. - Invece la verità dell'intelletto pratico si desume dalla conformità col retto volere. La quale conformità non esiste nel campo del necessario, il quale non dipende dalla volontà umana; ma solo nel campo dei contingenti, i quali possono essere compiuti da noi, siano essi azioni da compiersi o opere esterne da farsi. Ecco perché la virtù dell'intelletto pratico si limita ai soli contingenti: virtù che rispetto alle cose fattibili è arte; e rispetto alle azioni da compiere è prudenza.

ARTICOLO 6

Se l'eubulia, la synesis e la gnome siano virtù annesse alla prudenza

SEMBRA che alla prudenza non siano state aggiunte a proposito l'eubulia, la synesis e la gnome. Infatti:

1. L'eubulia, come scrive Aristotele, è "un abito mediante il quale deliberiamo bene". Ma egli dice pure che "il ben deliberare spetta alla prudenza". Dunque l'eubulia non è una virtù aggiunta, ma la stessa prudenza.

2. Spetta al superiore giudicare degli inferiori. Perciò si presenta come suprema quella virtù che si esercita nel giudizio. Ora la synesis è fatta per ben giudicare. Quindi la synesis non è una virtù aggiunta alla prudenza, ma è virtù principale.

3. Le cose da giudicare sono diverse, come diverse sono quelle su cui si deve deliberare. Ma per tutte le cose da deliberare viene indicata una sola virtù, cioè l'eubulia. Perciò a ben giudicare sulle azioni da compiere non è necessario stabilire una seconda virtù oltre la synesis, cioè la gnome.

4. Cicerone enumera tre altre parti della prudenza, e cioè: "la memoria del passato, l'intelligenza del presente", e "la previdenza per il futuro". Anche Macrobio aggiunge altre parti alla prudenza: "la cautela, la docilità", e altre cose del genere. Dunque le virtù ricordate non sono le uniche da aggiungere alla prudenza.

IN CONTRARIO: Valga l'autorità del Filosofo, il quale presenta le tre virtù suddette come aggiunte alla prudenza.

RISPONDO: Tra potenze subordinate la principale è quella che è ordinata all'atto più importante. Ora, rispetto alle azioni umane troviamo tre atti della ragione: il primo di essi è deliberare, il secondo giudicare, il terzo comandare. I primi due corrispondono agli atti dell'intelletto speculativo che sono la ricerca e il giudizio: infatti la deliberazione, o consiglio, è una specie di ricerca. Invece il terzo è proprio dell'intelletto pratico, in quanto operativo: infatti la ragione non ha il compito di comandare le cose che uno non può fare. Ora, è evidente che tra tutte le cose che uno compie l'atto principale è il comandare, cui gli altri atti sono subordinati. Perciò alla virtù, la quale ha il compito di ben comandare, cioè alla prudenza, vanno aggiunte come virtù secondarie l'eubulia, che ha il compito di ben deliberare, nonché la synesis e la gnome che hanno quello di giudicare; e della cui distinzione parleremo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La prudenza inclina a ben deliberare, non nel senso che la buona deliberazione è l'atto di essa; ma perché compie codesto atto mediante una virtù subalterna che è l'eubulia.

2. In campo operativo il giudizio è ordinato a qualche altra cosa: infatti uno può giudicare bene sull'atto da compiere, e tuttavia eseguirlo malamente. Invece l'ultima rifinitura si ha quando la ragione passa a comandare bene sull'azione da compiere.

3. Il giudizio di una cosa si compie mediante i principi propri di essa. Invece l'inquisizione o ricerca non può ancora fondarsi su codesti principi: poiché se si possedessero non ci sarebbe più bisogno di inquisizione, ma la verità sarebbe già trovata. Ed ecco perché si richiede una sola virtù per ben deliberare, e due per ben giudicare: poiché la distinzione non si compie tra i principi comuni, ma tra quelli propri. Difatti in campo speculativo una sola dialettica serve per la ricerca in tutti i campi: invece le scienze dimostrative, che hanno il compito di giudicare, sono diverse secondo la diversità delle cose. - Ora, la *synesis* e la *gnome* si distinguono in base alla diversità delle norme da cui giudicano: infatti la *synesis* ha il compito di giudicare delle azioni da compiere in base alla legge comune; la *gnome* invece si spinge a giudicare, in base alla ragione naturale, cose a cui la legge comune non arriva; come meglio vedremo in seguito.

4. La memoria, l'intelligenza e la previdenza, come anche la cautela, la docilità, e simili, non sono virtù diverse dalla prudenza: ma in qualche modo sono rispetto ad essa come parti integrali, in quanto tutte si richiedono per la perfezione di essa. Ci sono poi anche le parti subiettive, cioè le specie della prudenza: come la prudenza economica, quella politica, ecc. Ma le tre virtù sopra indicate sono quasi parti potenziali della prudenza: poiché sono ordinate ad essa come elementi secondari al principale. E anche di questo parleremo in seguito.

Pars Prima Secundae Quaestio 058

Questione 58

Questione 58

Distinzione delle virtù morali da quelle intellettuali

Passiamo così a trattare delle virtù morali. Primo, della loro distinzione dalle virtù intellettuali; secondo, della loro distinzione reciproca in base alla materia di ciascuna; terzo, della distinzione esistente tra le principali, o cardinali, e le altre virtù.

Sul primo argomento si pongono cinque problemi: 1. Se ogni virtù sia una virtù morale; 2. Se una virtù morale sia distinta dalle virtù intellettuali; 3. Se la divisione tra virtù intellettuali e virtù morali sia adeguata; 4. Se possa esserci una virtù morale senza quelle intellettuali; 5. Se possano esserci, al contrario, delle virtù intellettuali senza le virtù morali.

ARTICOLO 1

Se ogni virtù sia una virtù morale

SEMBRA che ogni virtù sia una virtù morale. Infatti:

1. La virtù morale prende la sua denominazione da mos (moris), che significa consuetudine. Ora, noi possiamo rendere consueti gli atti di tutte le virtù. Perciò tutte le virtù sono virtù morali.
2. Il Filosofo scrive, che "la virtù morale è un abito elettivo che tende a fissarsi nel giusto mezzo della ragione". Ma tutte le virtù sono abiti elettivi: poiché possiamo compiere per elezione l'atto di qualsiasi virtù. Inoltre ogni virtù tende in qualche modo, come vedremo in seguito, a fissarsi nel giusto mezzo della ragione. Dunque ogni virtù è una virtù morale.
3. Scrive Cicerone, che "la virtù è un abito connaturato, consentaneo alla ragione". Ora, le virtù umane, essendo ordinate al bene dell'uomo, devono tutte consentire alla ragione: poiché, come insegna Dionigi, il bene dell'uomo consiste "nell'essere conforme alla ragione". Quindi ogni virtù è una virtù morale.

IN CONTRARIO: Il Filosofo ha scritto: "Parlando della moralità, noi non giudichiamo se uno è sapiente o intelligente; ma se è mite o sobrio". Perciò la sapienza e l'intelletto non sono qualità morali. E tuttavia sono virtù, come sopra abbiamo detto. Dunque non tutte le virtù sono morali.

RISPONDO: Per chiarire il problema bisogna considerare che significa mos: e allora potremo sapere che cosa sia una virtù morale. Mos (costume) ha due significati. Talora infatti sta a indicare una consuetudine; in questo senso sta scritto negli Atti: "Se voi non siete circoncesi secondo la consuetudine (morem) di Mosè, voi non vi potete salvare". Altre volte invece significa una certa inclinazione naturale, o connaturale, a compiere qualche cosa: cosicché si parla persino dei costumi (mores) degli animali; in questo senso nel libro dei Maccabei si dice: "Irrompendo (more leonum) come leoni contro i nemici, li abatterono". Sempre in tal senso sta scritto nei Salmi: "(Dio) il quale dà un'abitazione a chi ha costume di solitario". - Ora, questi due significati foneticamente non si distinguono affatto in latino. Invece si distinguono in greco: infatti ethos, che noi traduciamo mos, qualche volta ha la prima sillaba lunga e si scrive con l'η; e altre volte ha la prima sillaba breve e si scrive con l'ε (ηθος ed εθος).

Ora, una virtù si dice morale da mos, in quanto questo termine sta a indicare una certa inclinazione naturale a compiere qualche cosa. E a codesto significato si avvicina anche l'altro, che vuole indicare consuetudine: infatti la consuetudine in qualche modo si cambia in natura, e dà un'inclinazione simile a quella naturale. È evidente però, dalle spiegazioni date, che l'inclinazione all'atto va attribuita a quella potenza appetitiva, che ha il compito di muovere o d'agire su tutte le altre potenze. Perciò non tutte le virtù possono dirsi morali, ma soltanto quelle che risiedono in una facoltà appetitiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomento è valido, se prendiamo mos nel significato di consuetudine.
2. Ogni atto di virtù può essere compiuto per (libera) elezione: ma la buona elezione viene compiuta soltanto dalle virtù che risiedono nella parte appetitiva dell'anima; infatti abbiamo già dimostrato che eleggere, o scegliere, è un atto della parte appetitiva. Perciò abito elettivo, cioè principio di elezione, è soltanto quello che rafforza una facoltà appetitiva: sebbene anche gli atti degli altri abiti possano essere oggetto di elezione.

3. Come insegna Aristotele, "la natura è il principio del moto". Ora, muovere od agire è proprio della parte appetitiva. Perciò cercare la somiglianza con la natura, col consentire alla ragione, è proprio delle virtù che risiedono nella parte appetitiva.

ARTICOLO 2

Se le virtù morali siano distinte dalle virtù intellettuali

SEMBRA che le virtù morali non siano distinte dalle virtù intellettuali. Infatti:

1. Scrive S. Agostino che "la virtù è l'arte di ben vivere". Ma l'arte è una virtù intellettuale. Dunque le virtù morali non sono distinte dalle virtù intellettuali.

2. Molti parlano di scienza nel definire le virtù morali: alcuni, p. es., dicono che la perseveranza è "la scienza o l'abito di cose in cui si deve o non si deve persistere"; e dicono che la santità è "la scienza che rende fedeli e osservanti rispetto ai diritti di Dio". Ora, la scienza è una virtù intellettuale. Perciò le virtù morali non devono essere distinte da quelle intellettuali.

3. S. Agostino scrive che "la virtù è la ragione retta e perfetta". Ma questo è proprio delle virtù intellettuali, come Aristotele dimostra. Dunque le virtù morali non sono distinte da quelle intellettuali.

4. Nessuna cosa è distinta da ciò che fa parte della sua definizione. Ma le virtù intellettuali rientrano nella definizione delle virtù morali: infatti il Filosofo insegna che "la virtù morale è un abito che ha il compito di eleggere stando al giusto mezzo fissato dalla ragione, secondo che l'uomo saggio avrà determinato". Ora codesta retta ragione, che determina il giusto mezzo della virtù morale, a detta del medesimo appartiene a una virtù intellettuale. Quindi le virtù morali non si distinguono da quelle intellettuali.

IN CONTRARIO: Aristotele ha scritto: "Le virtù si dividono secondo questa differenza: alcune di esse si dicono intellettuali, ed altre morali".

RISPONDO: Il primo principio di tutto l'agire umano è la ragione: e qualsiasi altro principio in qualche modo deve obbedire alla ragione: però in maniera diversa. Infatti alcune potenze obbediscono pienamente alla ragione, senza contraddire: così è per le membra del corpo, purché si trovino nelle loro condizioni naturali; la mano e il piede subito si muovono ad agire dietro il comando della ragione. Per questo il Filosofo afferma, che "l'anima governa il corpo con un dominio dispotico", cioè come uno schiavo, il quale non ha il diritto di contraddire il suo padrone. Ora, ci furono alcuni i quali sostennero che tutti i principi operativi dell'uomo si trovano in queste condizioni rispetto alla ragione. Se ciò fosse vero, basterebbe, per agir bene, che la ragione fosse perfetta. Perciò, essendo la virtù l'abito che ci rende perfetti in ordine al ben operare, essa verrebbe a trovarsi nella sola ragione: e così non esisterebbero altro che virtù intellettuali. Questa era l'opinione di Socrate, il quale insegnava che "tutte le virtù sono saggezza", come riferisce Aristotele. Ecco perché riteneva che un uomo, avendo in sé la scienza, non avrebbe potuto peccare; ma chiunque peccchi pecca per ignoranza.

Questo deriva da una falsa supposizione. Infatti la parte appetitiva non obbedisce pienamente alla ragione, ma con una certa opposizione: cosicché il Filosofo può scrivere che "la ragione comanda la parte appetitiva con un dominio politico", come quello sugli uomini liberi, i quali hanno il diritto di contraddire. E S. Agostino nota, che "spesso l'intelletto precede, ma l'affetto si attarda o non segue affatto": fino al punto che talora le passioni e le abitudini della parte appetitiva ostacolano l'uso della ragione nel giudicare dei singolari. E in questi casi è vero in qualche modo quanto Socrate diceva, cioè che la presenza del sapere avrebbe impedito il peccato: purché questo si estenda all'uso della ragione nell'atto di eleggere un bene particolare.

Quindi, affinché uno possa agir bene non si richiede soltanto che la ragione sia predisposta dagli abiti delle virtù intellettuali; ma che anche le potenze appetitive siano ben disposte mediante gli abiti delle virtù morali. Perciò, come l'appetito è distinto dalla ragione, così le virtù morali sono distinte da quelle intellettuali. Cosicché, allo stesso modo che l'appetito è principio degli atti umani in quanto partecipa della ragione, così gli abiti morali sono virtù umane in quanto conformi alla ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino prende il termine arte nel significato vago di retta norma. E allora nell'arte è inclusa anche la prudenza, la quale è la retta norma delle azioni da compiere, come l'arte è la retta norma delle cose da fare. E in questo senso, l'affermazione che la virtù è l'arte di ben vivere essenzialmente si riferisce alla prudenza: ma può estendersi a tutte le altre virtù, in quanto sono regolate secondo la prudenza.

2. Codeste definizioni, da chiunque siano usate, derivano dall'opinione di Socrate: e devono essere spiegate così come ora abbiamo fatto per l'arte.

3. Lo stesso valga per la terza difficoltà.

4. La retta ragione, che è legata alla prudenza, entra nella definizione delle virtù morali non come parte essenziale, ma come un elemento integrativo di tutte le virtù morali, in quanto la prudenza tutte le dirige.

ARTICOLO 3

Se la divisione delle virtù in morali e intellettuali sia adeguata

SEMBRA che la divisione delle umane virtù in morali e intellettuali non sia adeguata. Infatti:

1. La prudenza pare che sia qualche cosa di mezzo tra una virtù morale e una virtù intellettuale: tanto è vero che viene enumerata da Aristotele tra le virtù intellettuali; e tuttavia da tutti è contata tra le quattro cardinali, che sono virtù morali, come vedremo. Dunque la divisione delle virtù in intellettuali e morali non è adeguata come dev'esserlo la divisione immediata (di un genere).
2. La continenza, la perseveranza e la pazienza non vengono computate tra le virtù intellettuali. E neppure sono virtù morali: poiché non raggiungono il giusto mezzo delle passioni rispettive, ma rimane con esse un eccesso di passionalità. Quindi le virtù non sono divise adeguatamente in virtù morali e intellettuali.
3. Fede, speranza e carità sono virtù. Ma non sono virtù intellettuali: essendo queste ultime, come si è detto, cinque soltanto, e cioè la scienza, la sapienza, l'intelletto, la prudenza e l'arte. E neppure sono virtù morali: poiché non riguardano le passioni, su cui sono impegnate principalmente le virtù morali. Perciò la divisione delle virtù in intellettuali e morali non è adeguata.

IN CONTRARIO: Secondo il Filosofo, "le virtù si dividono in due serie, alcune sono intellettuali, altre morali".

RISPONDO: Le virtù sono abiti che dispongono perfettamente l'uomo a ben operare. Ora, in lui non ci sono che due principi degli atti umani, e cioè l'intelletto, o ragione, e l'appetito: infatti, come si esprime Aristotele, questi sono i due motori dell'uomo. Perciò ogni umana virtù deve essere un perfezionamento di qualcuno di codesti principi. E quindi se potenzia l'intelletto, o speculativo, o pratico nel ben operare, sarà una virtù intellettuale: se invece rafforza la parte appetitiva, sarà una virtù morale. Perciò rimane stabilito che ogni umana virtù è, o intellettuale, o morale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La prudenza è essenzialmente una virtù intellettuale. Ma per la materia di cui tratta è affine alle virtù morali: infatti è la retta norma delle azioni da compiere, come sopra abbiamo detto. E sotto quest'aspetto viene enumerata tra le virtù morali.
2. La continenza e la perseveranza non sono un perfezionamento delle potenze sensitive. E ciò è evidente per il fatto che nel continente e nel perseverante sovrabbondano le passioni disordinate: il che non avverrebbe, se l'appetito sensitivo avesse raggiunto la perfezione mediante un abito che lo armonizzasse con la ragione. Invece la continenza, oppure la perseveranza, è un perfezionamento della parte razionale, la quale contrasta le passioni per non esserne trascinata. Ma non raggiunge il grado di virtù: perché la virtù intellettuale che ha il compito di ben disporre la ragione rispetto alle azioni morali, presuppone la rettitudine dell'appetito rispetto al fine, per potersi adeguare ai principi, cioè ai fini, da cui inizia il raziocinio; ed è quello che invece manca nel caso della continenza e della perseveranza. - D'altra parte non può essere perfetta un'operazione che promana da due facoltà, se entrambe non siano rivestite dell'abito richiesto: come non può essere perfetta l'azione di chi adopera uno strumento, se lo strumento non è adatto, per quanto sia perfetto l'agente principale. Perciò, se l'appetito sensitivo, mosso dalla parte razionale, non è perfetto; sebbene la parte razionale sia perfetta, l'azione che ne deriva non può essere perfetta. Quindi il principio di tale atto non sarà una virtù. - Ecco perché la continenza dai piaceri, e la perseveranza nei dolori non sono virtù, ma qualche cosa di meno della virtù, come dice il Filosofo.
3. La fede, la speranza e la carità sono al di sopra delle virtù umane: infatti appartengono all'uomo in quanto partecipe della grazia divina.

ARTICOLO 4

Se possa esserci una virtù morale senza quelle intellettuali

SEMBRA che possa esserci qualche virtù morale senza quelle intellettuali. Infatti:

1. Come dice Cicerone, la virtù morale è "un abito connaturato, consentaneo alla ragione". Ma la natura pur essendo consentanea a una ragione superiore che la muove, non esige che codesta ragione si trovi con essa in un medesimo soggetto: come lo dimostrano gli esseri naturali privi di conoscenza. Dunque può esserci in un uomo una virtù morale connaturata, che inclina a consentire alla ragione, sebbene la sua ragione non sia provvista di virtù intellettuali.
2. Le virtù intellettuali danno all'uomo il perfetto uso della ragione. Ora, sta il fatto che alcuni poco raffinati nell'uso della ragione sono virtuosi e accettati a Dio. Quindi è chiaro che le virtù morali possono fare a meno di quelle intellettuali.
3. Le virtù morali producono un'inclinazione a ben operare. Ma alcuni hanno un'inclinazione naturale a operare il bene, anche a prescindere dal giudizio

della ragione. Perciò le virtù morali possono esistere senza quelle intellettuali.

IN CONTRARIO: S. Gregorio afferma, che "le altre virtù, senza il prudente comportamento di quelle appetitive, non possono essere virtù". Ma la prudenza, come abbiamo spiegato, è una virtù intellettuale. Dunque non possono esserci delle virtù morali, senza quelle intellettuali.

RISPONDO: Le virtù morali possono esistere senza certe virtù intellettuali, quali la sapienza, la scienza e l'arte: ma non senza l'intelletto e la prudenza. Non possono esistere senza la prudenza, perché le virtù morali sono abiti elettivi, cioè fatti per compiere una buona scelta. Ma perché una scelta sia buona si richiedono due cose. Primo, la retta intenzione del fine: e questo si ottiene mediante le virtù morali, che inclinano le potenze appetitive al bene consentaneo alla ragione, cioè al debito fine. Secondo, la debita accettazione dei mezzi per conseguirlo: e questo non può ottenersi che dalla ragione, in quanto essa rettamente consiglia, giudica e comanda; il che è proprio della prudenza e delle virtù annesse, come sopra abbiamo spiegato. Dunque non possono esserci delle virtù morali, senza la prudenza.

E quindi neppure senza (l'abito del) l'intelletto. Infatti mediante codesto abito conosciamo i primi principi per sé noti, sia in campo speculativo che in campo pratico. Perciò, come in campo speculativo la retta ragione, che argomenta da quei principi, presuppone l'intellectus principiorum; così lo presuppone la prudenza, che è la retta ragione nelle azioni da compiere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'inclinazione naturale degli esseri irragionevoli è senza un'elezione, o scelta: perciò codesta inclinazione non richiede la ragione. Invece le virtù morali sono accompagnate da una scelta: e quindi richiedono per il loro compimento che la ragione sia provvista di virtù intellettuali.

2. Non si richiede che nel virtuoso l'uso della ragione sia perfetto in tutto: ma basta che lo sia rispetto alle azioni virtuose da compiere. In questo senso l'uso della ragione è perfetto in tutte le persone virtuose. Perciò anche quelli che sono giudicati semplici, perché privi delle astuzie mondane, possono essere prudenti, secondo il comando evangelico: "Siate prudenti come i serpenti, e semplici come le colombe".

3. La buona inclinazione naturale alla virtù è una virtù iniziale, ma non è una virtù perfetta. Infatti codesta inclinazione, può essere tanto più pericolosa, quanto è più forte, senza l'intervento della retta ragione, la quale rende buona la scelta dei mezzi adatti per il debito fine. Un cavallo che corra, p. es., se è cieco, inciampa e si ferisce quanto più corre. Perciò, sebbene le virtù morali non siano la retta ragione, come diceva Socrate, tuttavia non sono soltanto "secondo la retta ragione", perché inclinano a ciò che ad essa è conforme, come volevano i Platonici; ma si richiede che "siano accompagnate dalla retta ragione", come insegna Aristotele.

ARTICOLO 5

Se possa esserci una virtù intellettuale senza le virtù morali

SEMBRA che possano esserci delle virtù intellettuali senza le virtù morali. Infatti:

1. La perfezione di ciò che precede non dipende dalla perfezione di ciò che segue. Ora, la ragione precede e muove l'appetito sensitivo. Dunque le virtù intellettuali, che affinano la ragione, non dipendono dalle virtù morali che affinano la parte appetitiva. Quindi possono esistere senza di esse.

2. Le virtù e le azioni morali sono materia della prudenza, come le cose fattibili sono materia dell'arte. Ma un'arte può esistere anche senza la propria materia: può esserci, p. es., un fabbro senza il ferro. Perciò la prudenza, pur essendo la virtù intellettuale più connessa con le virtù morali, può esistere senza di esse.

3. Per Aristotele, "la prudenza è la virtù che dispone a ben consigliare". Ora, molti, pur essendo sprovvisti di virtù morali, consigliano bene. Dunque la prudenza può esistere senza virtù morali.

IN CONTRARIO: La volontà di agir male si oppone direttamente alle virtù morali; ma non si oppone a ciò che può esistere senza virtù morali. Ora, come Aristotele nota, il fatto "che uno pecchi volendo peccare" si oppone alla prudenza. Dunque la prudenza non può sussistere, senza le virtù morali.

RISPONDO: Le altre virtù intellettuali possono esistere anche senza le virtù morali: non così la prudenza. E il motivo si è che la prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere; e non soltanto in astratto, ma in concreto, cioè nel campo in cui le azioni si svolgono. Ora, la retta ragione richiede innanzi tutto i principi da cui dedurre. Trattandosi però di cose particolari e concrete, la ragione è costretta a dedurre non soltanto dai principi universali, ma anche dai principi particolari. Per i principi universali dell'operare l'uomo è ben disposto mediante l'abito naturale dell'intellectus principiorum, dal quale conosce che nessun male è da farsi; oppure da una scienza pratica. Ma questo non basta per una buona deduzione intorno ai singolari. Poiché codesti principi universali, conosciuti attraverso l'intelletto o la scienza, vengono compromessi nel caso particolare da qualche passione: così a chi è dominato dalla concupiscenza sembra cosa buona quello che desidera, sebbene sia contraria al principio universale della ragione. Perciò, come uno viene predisposto a comportarsi bene rispetto ai principi universali dall'abito naturale dell'intelletto, o da quello di una scienza; così per essere ben disposto rispetto ai principi particolari dell'agire, e cioè ai fini, è necessario l'acquisto di alcuni abiti, in forza dei quali diviene come connaturale per lui giudicare

rettamente del fine. È questo il compito delle virtù morali: infatti il virtuoso giudica rettamente della virtuosità del fine, poiché, come si esprime Aristotele, "quale ciascuno è, tale è il fine che a lui si presenta". Dunque per avere la retta ragione nelle azioni da compiere, vale a dire la prudenza, si richiede che uno possieda le virtù morali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La ragione precede nella conoscenza del fine la volizione di esso: ma la volizione del fine precede la ragione nell'atto in cui essa col raziocinio prepara l'elezione dei mezzi per raggiungerlo, il che è proprio della prudenza. Così come in campo speculativo l'*intellectus principiorum* è il principio della ragione raziocinante.
2. I principi delle opere dell'arte non sono giudicati da noi buoni o cattivi in base alla disposizione del nostro appetito, come invece avviene per i fini, che sono i principi nell'ordine morale: ma soltanto in base alla ragione. Perciò l'arte non richiede una virtù che disponga bene l'appetito.
3. La prudenza non dispone soltanto a ben consigliare, o deliberare, ma anche a giudicar bene, e a ben comandare. Il che non può avvenire senza rimuovere l'impedimento delle passioni, che compromettono il giudizio e il comando della prudenza; e ciò si ottiene mediante le virtù morali.

Pars Prima Secundae Quaestio 059

Questione 59

Questione 59

Rapporti tra le virtù morali e le passioni

Ed eccoci a studiare la distinzione delle virtù morali tra di loro. E poiché codeste virtù riguardanti le passioni si distinguono secondo la diversità delle passioni, bisogna considerare: primo, il rapporto delle virtù con le passioni; secondo, la distinzione delle virtù morali in base alle passioni.

Sul primo argomento si pongono cinque problemi: 1. Se la virtù morale sia una passione; 2. Se le virtù morali siano compatibili con le passioni; 3. Se siano compatibili con la tristezza; 4. Se tutte le virtù morali abbiano per oggetto le passioni; 5. Se possa esistere una virtù morale senza nessuna passione.

ARTICOLO 1

Se la virtù morale sia una passione

SEMBRA che la virtù morale sia una passione. Infatti:

1. Il mezzo di una cosa appartiene allo stesso genere dei suoi estremi. Ora, la virtù morale è il (giusto) mezzo tra due passioni. Dunque la virtù morale è una passione.
2. Virtù e vizio, essendo contrari, appartengono al medesimo genere. Ma certe passioni, come l'invidia e l'ira, sono denominate vizi. Quindi certe passioni saranno virtù.
3. La misericordia è una passione: infatti, come abbiamo visto, è la tristezza, o dolore, per il male altrui. Eppure, stando a quanto riferisce S. Agostino, "Cicerone, il celebre oratore, non esitò a chiamarla virtù". Dunque una passione può essere una virtù morale.

IN CONTRARIO: Aristotele insegna, che "le passioni non sono né virtù né vizi".

RISPONDO: La virtù morale non può essere una passione. Ciò si dimostra con tre argomenti. Primo, perché la passione è un moto dell'appetito sensitivo, come si è detto. Invece la virtù morale non è un moto; ma, essendo un abito, è piuttosto un principio del moto appetitivo. - Secondo, perché in se stesse le passioni non hanno natura di bene o di male. Infatti il bene e il male nell'uomo dipende dalla ragione: perciò, considerate in se stesse, le passioni possono essere indifferentemente buone o cattive, in quanto concordano o non concordano con la ragione. Invece la virtù non può avere questa indifferenza, essendo volta unicamente al bene, come abbiamo spiegato. - Terzo, anche ammettendo che una passione è volta, in qualche modo, unicamente al bene o al male, tuttavia il moto passionale, in quanto è una passione, ha il suo principio nell'appetito e il suo termine nella ragione, cui tende a conformarsi. Invece il moto virtuoso segue un ordine inverso, avendo il suo principio nella ragione e il suo termine nell'appetito. Infatti nella definizione aristotelica della virtù morale si dice, che è "un abito che ha il compito di eleggere stando al giusto mezzo fissato dalla ragione, secondo che l'uomo saggio avrà determinato".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La virtù è il (giusto) mezzo tra le passioni non in base alla sua essenza, ma in base ai suoi effetti, cioè in quanto stabilisce il giusto mezzo tra (due) passioni.
2. Se per vizio s'intende l'abito col quale uno opera malamente, nessuna passione evidentemente può essere un vizio. Se invece s'intende il peccato, cioè l'atto vizioso, allora niente impedisce che una passione sia un vizio, oppure che concorra a un atto virtuoso, a seconda che la passione contrasta o segue l'atto della ragione.
3. Si dice che la misericordia è una virtù, cioè atto virtuoso, in quanto, come spiega S. Agostino, "codesto moto dell'animo sottostà alla ragione: cioè in quanto la misericordia viene concessa in modo da conservare la giustizia, sia nel beneficiare l'indigente, che nel perdonare chi è pentito". Se poi per misericordia s'intende un abito dal quale uno viene predisposto a compassionare in maniera ragionevole, niente impedisce di affermare che codesta misericordia è una virtù. Lo stesso si dica di altre passioni consimili.

ARTICOLO 2

Se le virtù morali siano compatibili con le passioni

SEMBRA che le virtù morali non siano compatibili con le passioni. Infatti:

1. Scrive il Filosofo, che "è mite chi non sente la passione, è invece paziente chi la sente e non si lascia trasportare da essa". Lo stesso vale per tutte le virtù morali. Dunque tutte le virtù morali escludono le passioni.
2. La virtù, dice Aristotele, è una buona disposizione dell'anima, come la salute lo è del corpo: difatti, Cicerone scrive che "la virtù sembra essere la salute dell'anima". Invece egli chiama le passioni "infermità dell'anima". Ora, la salute è incompatibile con le infermità. Quindi anche le virtù sono incompatibili con le passioni.
3. Le virtù morali richiedono il perfetto uso della ragione anche nei singolari. Ma ciò viene impedito dalle passioni: infatti il Filosofo insegna, che "i piaceri distruggono il (concreto) giudizio della prudenza"; e Sallustio aggiunge, che "l'animo non percepisce facilmente il vero, quando intervengono quei sentimenti", cioè le passioni dell'animo. Dunque le virtù morali non sono compatibili con le passioni.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "Se la volontà è cattiva, questi moti saranno cattivi", cioè i moti delle passioni; "se invece è buona, non solo saranno innocenti, ma addirittura lodevoli". Ora, nessun atto lodevole è incompatibile con le virtù morali. Dunque le virtù morali non escludono le passioni, ma possono coesistere con esse.

RISPONDO: Sull'argomento, come riferisce S. Agostino, Stoici e Peripatetici erano in disaccordo. Infatti gli Stoici ritenevano che le passioni non possano trovarsi nel sapiente, ossia nel virtuoso: invece i Peripatetici, la cui setta risale ad Aristotele, ammettevano che le virtù morali sono compatibili con le passioni moderate.

Però codesto contrasto, come nota lo stesso S. Agostino, era più di parole che di concetti. Infatti gli Stoici non distinguevano l'appetito intellettuale, che è la volontà, dall'appetito sensitivo, che si divide in irascibile e concupiscibile; e quindi non potevano distinguere le passioni dagli altri affetti dell'uomo che non sono passioni, fondandosi, come i Peripatetici, sulla distinzione dell'appetito sensitivo da quello intellettuale, cioè dalla volontà; ma solo basandosi sul fatto che chiamavano passioni gli affetti contrastanti con la ragione. E questi in quanto si devono a una deliberazione, non possono trovarsi in un uomo saggio o virtuoso. Ma in quanto nascono all'improvviso, possono capitare anche nella persona virtuosa: poiché, come diceva Aulo Gellio, stando alla citazione di S. Agostino, "non è in nostro potere che talora non turbino l'animo le apparizioni interiori che si dicono fantasie; e quando provengono da eventi temibili, è necessario che commuovano l'animo della persona saggia, così da essere alquanto spaventata dal timore, o rattristata dal dolore, sotto la spinta di passioni che in qualche modo prevengono l'ufficio della ragione, senza che ciò sia approvato o acconsentito".

Perciò, se denominiamo passioni gli affetti disordinati, questi non possono trovarsi nella persona virtuosa, come dicevano gli Stoici, nel senso che non si può consentire a codeste passioni dopo la deliberazione. Se invece denominiamo passione qualsiasi moto dell'appetito sensitivo, allora le passioni possono trovarsi nella persona virtuosa, in quanto sono subordinate alla ragione. Perciò Aristotele afferma, che "alcuni non si esprimono bene nel considerare le virtù come impassibilità e quieti, perché ne parlano in senso assoluto": mentre dovrebbero affermare che sono stati di quiete da quelle passioni che nascono "come non si deve, e quando non si deve".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Filosofo riporta codesto esempio, come molti altri nei suoi libri di logica, seguendo non l'opinione propria, ma quella altrui. Qui abbiamo l'opinione degli Stoici, per i quali le virtù sarebbero senza le passioni dell'anima. Opinione che il Filosofo esclude, affermando che le virtù non sono stati di impassibilità. - Tuttavia si potrebbe anche rispondere, che il mite non sente le passioni, nel senso di passioni disordinate.
2. L'argomento addotto, e tutti gli altri di Cicerone, valgono per le passioni in quanto stanno a indicare affetti disordinati.
3. Se nell'anima predomina con il consenso una passione antecedente, essa impedisce la deliberazione e il giudizio della ragione. Se invece la passione è conseguente, e quasi comandata dalla ragione, allora favorisce l'esecuzione di ciò che la ragione comanda.

ARTICOLO 3

Se le virtù morali siano compatibili con la tristezza

SEMBRA che le virtù (moral) non siano compatibili con la tristezza. Infatti:

1. Le virtù sono effetti della sapienza; poiché sta scritto che la sapienza "insegna la temperanza e la giustizia, la prudenza e la virtù". Ora la Scrittura aggiunge che "il convivere con la sapienza non ha amarezza". Quindi le virtù non sono compatibili con la tristezza.

2. Come Aristotele dimostra, la tristezza è di ostacolo all'operazione. Ma ogni ostacolo a ben operare è incompatibile con la virtù. Dunque la tristezza è incompatibile con la virtù.

3. La tristezza è un'infermità dell'anima, come si esprime Cicerone. Ma l'infermità dell'anima si contrappone alla virtù, che dell'anima è invece il benessere. Perciò la tristezza è il contrario della virtù, ed è incompatibile con essa.

IN CONTRARIO: Il Cristo era perfetto nella virtù. Eppure in lui ci fu la tristezza; poiché egli disse: "L'anima mia è triste fino alla morte". Dunque la tristezza è compatibile con la virtù.

RISPONDO: Come riferisce S. Agostino, "gli Stoici vollero sostituire con tre eupatie", cioè con tre buone passioni "tre turbamenti nell'animo del savio: al posto della concupiscenza misero la volontà; del godimento, la gioia; del timore, la cautela. Ma al posto della tristezza affermavano che non si poteva sostituire nulla nell'animo del sapiente", e questo per due motivi. Primo, perché la tristezza, o dolore, ha per oggetto un male già accaduto. Ora, essi pensavano che all'uomo saggio non potesse accadere nessun male: infatti credevano che i beni del corpo non siano beni per l'uomo, essendo la virtù l'unico suo bene; e quindi l'unico male per l'uomo sarebbe la disonestà, che non può trovarsi nell'uomo virtuoso.

Ma questo non è ragionevole. Infatti essendo l'uomo composto di anima e corpo, quanto giova alla conservazione della vita fisica, è un bene per l'uomo: non è però il suo bene supremo, poiché l'uomo può usarne male. E quindi, potendosi ritrovare nell'uomo saggio il male contrario a codesto bene, può trovarsi in lui una moderata tristezza. - Inoltre, sebbene l'uomo virtuoso possa stare senza gravi peccati, tuttavia non si trova nessuno che viva senza peccati leggeri, secondo l'affermazione di S. Giovanni: "Se diremo di essere senza peccato, inganniamo noi stessi". - In terzo luogo perché anche se la persona virtuosa ora non ha peccati, probabilmente li ha avuti in passato. E di ciò può giustamente dolersi, come nota S. Paolo: "Il dolore secondo Dio produce un ravvedimento che conduce alla salvezza". - Infine perché può giustamente addolorarsi dei peccati altrui. - Perciò come le virtù morali sono compatibili con le altre passioni moderate dalla ragione, così sono compatibili con la tristezza.

Secondo, gli Stoici insistevano sul fatto che la tristezza ha per oggetto un male presente, il timore invece un male futuro: parallelamente al piacere che ha per oggetto il bene presente, e al desiderio che si riferisce a un bene futuro. Ora, si può ammettere che la virtù porti a fruire di un bene che si possiede, a desiderare il bene che manca, o a scansare un male futuro. Ma sembra del tutto contrario alla ragione che l'animo dell'uomo si lasci dominare dal male presente con la tristezza: perciò la tristezza è incompatibile con la virtù.

Ma anche questo argomentare non è ragionevole. Infatti certi mali possono realmente trovarsi nella persona virtuosa, come abbiamo visto. E la ragione li detesta. Perciò quando l'appetito sensitivo se ne rattrista, non fa che seguire l'impulso della ragione: purché la tristezza sia moderata, secondo il giudizio della ragione. Ora, il conformarsi dell'appetito sensitivo alla ragione spetta alla virtù, come abbiamo detto. Dunque spetta alla virtù che uno si rattristi moderatamente di ciò che esige dolore, o tristezza: come lo stesso Filosofo insegna. - Anzi questo serve anche a fuggire il male. Infatti come per il piacere si cerca il bene con maggior prontezza, così per il dolore si fugge il male con più forza.

Perciò si deve concludere che addolorarsi di quanto alla virtù si addice non è compatibile con la virtù: poiché la virtù prende gusto a quanto le appartiene. Ma la virtù deve moderatamente rattristarsi per quanto ad essa in qualsiasi modo ripugna.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Da quel testo si deve dedurre che il saggio non può rattristarsi della sapienza. Egli però può rattristarsi di ciò che ostacola la sapienza. Perciò nei beati, in cui la sapienza non può trovare nessun ostacolo, non può esserci tristezza.

2. La tristezza ostacola l'operazione che ci rattrista: giova invece a compiere con maggior prontezza quanto serve a fuggirla.

3. La tristezza esagerata è un'infermità dell'anima: ma una tristezza moderata nello stato della vita presente fa parte del benessere dell'anima.

ARTICOLO 4

Se tutte le virtù morali riguardino le passioni

SEMBRA che tutte le virtù morali riguardino le passioni. Infatti:

1. Il Filosofo insegna, che "la virtù morale riguarda piaceri e tristezze". Ora il piacere e la tristezza, come abbiamo visto, sono passioni. Quindi tutte le virtù morali riguardano le passioni.

2. Aristotele ricorda che il subietto delle virtù morali sono le potenze razionali per partecipazione. Ora, tale è la parte dell'anima in cui risiedono le passioni. Dunque tutte le virtù morali riguardano le passioni.

3. In tutte le virtù morali è possibile riscontrare una passione. Perciò, o tutte riguardano le passioni, o non le riguarda nessuna. Ma alcune, come la fermezza e la temperanza, riguardano certamente le passioni, come nota Aristotele. Quindi tutte le virtù morali riguardano le passioni.

IN CONTRARIO: Come scrive Aristotele, la giustizia, che è una virtù morale, non riguarda le passioni.

RISPONDO: Le virtù morali affinano la parte appetitiva dell'anima ordinandola al bene di natura razionale. Ora, il bene di ordine razionale è il bene moderato e guidato dalla ragione. Perciò la virtù morale esiste là dove c'è da guidare e da moderare qualche cosa. La ragione però non ordina soltanto le passioni dell'appetito sensitivo, ma anche le operazioni di quello intellettuale, cioè della volontà, la quale, come abbiamo spiegato, non è sede di passioni. Dunque non tutte le virtù morali riguardano le passioni; ma alcune riguardano le operazioni (della volontà).

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutte le virtù morali riguardano piacere e tristezza non quale propria materia, ma quali conseguenze del proprio atto. Infatti ogni persona virtuosa prova piacere nell'atto di virtù, e tristezza nel suo contrario. Ecco perché il Filosofo, dopo le parole riportate, aggiunge che "se le virtù riguardano gli atti e le passioni, e da ogni atto e da ogni passione deriva piacere e tristezza, le virtù dovranno riguardare piaceri e tristezze"; cioè come qualche cosa che ne consegue.

2. Razionale per partecipazione non è soltanto l'appetito sensitivo, sede o soggetto delle passioni; ma anche la volontà in cui le passioni non esistono, come abbiamo ricordato.

3. In alcune virtù le passioni costituiscono la materia propria, non così in altre. Perciò lo stesso argomento non vale per tutte, come vedremo.

ARTICOLO 5

Se possa esistere una virtù morale senza alcuna passione

SEMBRA che possa esserci una virtù morale senza alcuna passione. Infatti:

1. Quanto più una virtù morale è perfetta, tanto più vince le passioni. Perciò giunta alla sua perfezione dev'essere priva affatto di passioni.

2. Una cosa è perfetta quando è lontana dal suo contrario, ed è priva di ciò che la inclina verso di esso. Ora, le passioni inclinano al peccato, che è il contrario della virtù: infatti S. Paolo le chiama "passioni peccaminose". Dunque le virtù perfette escludono del tutto le passioni.

3. Mediante la virtù, a dire di S. Agostino, ci rendiamo conformi a Dio. Ma Dio compie tutto senza passione. Dunque una virtù perfettissima è incompatibile con qualsiasi passione.

IN CONTRARIO: Aristotele nota che "non c'è un uomo giusto il quale non goda di un'azione giusta". Ma la gioia è una passione. Perciò la giustizia non può esistere senza una passione. E molto meno le altre virtù.

RISPONDO: Se chiamiamo passioni gli affetti disordinati, come facevano gli Stoici, allora è chiaro che la virtù perfetta dev'essere senza passioni. - Ma se chiamiamo passioni tutti i moti dell'appetito sensitivo, allora è evidente che le virtù morali, aventi nelle passioni la loro materia, non possono esistere senza di esse. E la ragione si è che altrimenti la virtù morale renderebbe l'appetito sensitivo del tutto inerte. Ora, non è compito delle virtù privare dei loro atti le potenze sottoposte alla ragione: ma esse hanno piuttosto il compito di promuoverne l'esercizio per eseguire il comando della ragione. Perciò, come la virtù ordina le membra del corpo agli atti esterni dovuti, così ordina l'appetito sensitivo ai moti rispettivi ben ordinati.

Invece le virtù morali che non riguardano le passioni, ma le operazioni (della volontà), possono anche essere senza passioni (tale è, p. es., la virtù della giustizia): poiché esse applicano la volontà al proprio atto, che non è una passione. Tuttavia l'atto della giustizia è seguito da una gioia, nella volontà almeno, che non è una passione. Ma se questa gioia aumenta, per un perfezionamento della giustizia, si avrà una ridondanza di gioia fino all'appetito sensitivo; in base alla dipendenza del moto delle facoltà inferiori da quello delle facoltà superiori, di cui abbiamo già parlato. E per codesta ridondanza, quanto più una virtù è perfetta, tanto più causa la passione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La virtù vince le passioni disordinate: ma produce quelle ben regolate.

2. Le passioni portano al peccato se sono disordinate: non già se sono ben ordinate.

3. In ogni essere il bene va considerato secondo la condizione di quella data natura. Ora, in Dio e negli angeli non esiste, come nell'uomo, l'appetito sensitivo. Perciò il ben operare di Dio e degli angeli è del tutto senza passione, come è senza il concorso del corpo: invece il ben operare dell'uomo ha la compagnia delle passioni, come ha l'aiuto del corpo.

Pars Prima Secundae Quaestio 060

Questione 60

Questione 60

Distinzione delle virtù morali tra loro

Ed eccoci a trattare della distinzione delle virtù morali tra loro.

Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se esista una virtù morale soltanto; 2. Se ci sia distinzione tra le virtù morali che riguardano le operazioni e quelle che riguardano le passioni; 3. Se ci sia una sola virtù morale riguardante le operazioni; 4. Se ci siano diverse virtù morali secondo le diverse passioni; 5. Se le virtù morali si dividano secondo i diversi oggetti delle passioni.

ARTICOLO 1

Se esista una virtù morale soltanto

SEMBRA che esista una virtù morale soltanto. Infatti:

1. Nelle azioni morali, come la direzione spetta alla ragione, che è sede delle virtù intellettuali, così l'inclinazione spetta alla parte appetitiva che è la sede delle virtù morali. Ma la virtù intellettuale che dirige in tutte le azioni morali è una sola, cioè la prudenza. Perciò deve essere una sola anche la virtù morale che in tutti gli atti morali dà l'inclinazione.
2. Gli abiti non sono distinti secondo l'oggetto materiale, ma secondo la ragione formale dell'oggetto. Ora, la ragione formale di bene, cui è ordinata la virtù morale, è una sola, cioè la misura data dalla ragione. Dunque la virtù morale è una soltanto.
3. Le entità di ordine morale ricevono la specie dal fine, come si disse. Ma il fine comune di tutte le virtù morali è unico, cioè la felicità; invece i fini immediati sono infiniti. Ora, le virtù morali non sono infinite. Dunque è più logico che sia una soltanto.

IN CONTRARIO: Secondo le spiegazioni date, un abito non può risiedere in diverse potenze. Ora, sede delle virtù morali è la parte appetitiva dell'anima, la quale si suddivide in diverse potenze, come si disse nella Prima Parte. Quindi le virtù morali non possono ridursi a una soltanto.

RISPONDO: Le virtù morali sono abiti della parte appetitiva. Ora, gli abiti differiscono specificamente secondo le differenze specifiche dei loro oggetti, come abbiamo già dimostrato. E la specie dell'oggetto appetibile, come di qualsiasi cosa, si desume dalla forma specifica, che deriva dalla causa agente. Si deve però considerare che la materia del soggetto paziente può comportarsi in due modi rispetto all'agente. Talora, infatti, ne riceve la forma secondo la stessa natura esistente nella causa agente: come avviene in tutti i casi di causalità univoca. In tal caso se l'agente è specificamente unico, la materia dovrà necessariamente ricevere la forma di una unica specie: dal fuoco, p. es., non viene generato univocamente che un soggetto costituito nella specie ignea (il fuoco). - Altre volte, invece, la materia non riceve la forma dell'agente secondo la natura stessa esistente in esso: ciò è evidente nei casi di generazione non univoca (ma analogica), quando l'animale, p. es., viene generato dal sole. In questi casi le forme che la materia riceve da un medesimo agente non sono di un'unica specie, ma sono diverse secondo la diversa disposizione della materia a ricevere l'influsso della causa agente: vediamo, p. es., che da un unico influsso del sole vengono generati dalla putredine animali di specie diversa, secondo la diversa disposizione della materia.

Ora, è evidente che in campo morale chi muove e comanda è la ragione; mentre le facoltà appetitive sono mosse e comandate. L'appetito però non riceve l'impulso della ragione in maniera univoca: poiché non diviene razionale per essenza, ma per partecipazione, come afferma Aristotele. Ecco perché le cose appetibili vengono a costituirsi nelle varie specie, secondo il loro diverso rapporto con la ragione. Di qui nasce che le virtù morali sono specificamente diverse e non una soltanto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Oggetto della ragione è il vero. Ora in tutte le entità di ordine morale, entità contingenti e operabili, non c'è che un'unica ragione di vero. Perciò in esse non c'è che un'unica virtù direttiva, che è la prudenza. - Invece oggetto delle facoltà appetitive sono i beni appetibili, di cui abbiamo diverse formalità, secondo il diverso rapporto con la ragione che regola l'appetito.
2. Codesto oggetto formale ha un'unità di genere, basata sull'unità della causa agente. Ma si suddivide in varie specie secondo i diversi rapporti di ciò che ne riceve l'influsso, come abbiamo spiegato.

3. Le entità di ordine morale non ricevono la loro specie dal fine ultimo, ma dai fini immediati: i quali, sebbene lo siano numericamente, non sono però specificamente infiniti.

ARTICOLO 2

Se le virtù morali riguardanti le operazioni siano distinte da quelle riguardanti le passioni

SEMBRA che le virtù morali non si distinguano, per il fatto che alcune riguardano le operazioni, e altre le passioni. Infatti:

1. Il Filosofo scrive, che la virtù morale "ha il compito di operare il meglio in materia di piaceri e di tristezze". Ora, piacere e tristezza sono passioni, come abbiamo visto. Dunque la virtù che riguarda le passioni, riguarda anche le operazioni, essendo fatta per operare.

2. Le passioni sono principi delle operazioni esterne. Ma se ci sono delle virtù che rendono buone le passioni, dovranno necessariamente rettificare anche le operazioni. E quindi le stesse virtù morali riguardano le passioni e le operazioni.

3. Qualsiasi atto esterno dipende da un moto buono o cattivo dell'appetito sensitivo. Ora, i moti dell'appetito sensitivo sono passioni. Dunque le stesse virtù riguardanti le operazioni riguardano pure le passioni.

IN CONTRARIO: Il Filosofo alla giustizia assegna le operazioni; invece alla forza e alla temperanza assegna alcune passioni.

RISPONDO: Le operazioni e le passioni si possono riferire alla virtù in due maniere. Primo, come effetti. E in questo senso qualsiasi virtù morale presenta delle buone operazioni, che essa ha il compito di produrre; e presenta, come sopra abbiamo spiegato, qualche piacere o tristezza che sono passioni.

Secondo, le operazioni si possono riferire alla virtù morale, come la materia di cui quest'ultima si occupa. E in questo senso è necessario che le virtù morali riguardanti le operazioni siano distinte da quelle riguardanti le passioni. E la ragione si è che la bontà o la malizia di certe operazioni si desume da queste medesime, comunque l'uomo sia disposto nei loro riguardi: poiché la loro bontà o malizia si misura in base al rapporto con altri. E per codeste operazioni si richiede una virtù atta a dirigerle per se stesse: è questo il caso del comprare e del vendere, e di tutte le operazioni consimili, in cui va tenuto conto di ciò che è, o non è dovuto, sia a se stessi che ad altri. Per questo la giustizia e le sue parti riguardano propriamente come loro materia le operazioni. - Invece per altre operazioni la bontà o la malizia si desume dalla loro convenienza rispetto a chi le compie. Perciò in questo caso la bontà o la malizia va misurata e considerata in base alla buona o alla cattiva disposizione del soggetto nei loro riguardi. E quindi in questi casi le virtù dovranno riguardare principalmente gli affetti interiori, che sono appunto le passioni: come è evidente nel caso della temperanza, della forza e di altre virtù consimili.

Però può anche capitare che nelle operazioni misurate dal rapporto con altri si sacrifichi il bene della virtù per una passione disordinata. E allora in quanto viene infranta la misura dell'operazione esterna, si ha un'infrangimento della giustizia: ma in quanto viene infranto l'equilibrio delle passioni interiori, si ha l'infrangimento di qualche altra virtù. Quando uno, p. es., percuote un altro per ira, quei colpi ingiustificati distruggono la giustizia; invece l'eccesso di collera distrugge la mansuetudine. Lo stesso si dica delle altre virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

È così evidente la soluzione delle difficoltà. Infatti la prima prende le operazioni come effetti delle virtù. Le altre due argomentano dal fatto che operazione e passione concorrono al medesimo effetto. Ma in alcuni casi le virtù riguardano principalmente le operazioni, negli altri principalmente le passioni, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 3

Se ci sia una sola virtù morale riguardante le opere esterne

SEMBRA che ci sia una sola virtù morale riguardante le operazioni. Infatti:

1. La rettitudine di tutte le operazioni esterne è da attribuirsi alla giustizia. Ma la giustizia è una virtù particolare. Quindi unica è la virtù riguardante le operazioni.

2. Le operazioni tra loro più differenti sembrano essere quelle ordinate al bene di uno e quelle ordinate al bene di una collettività. Ma questa diversità non diversifica le virtù morali: poiché, come dice il Filosofo, la giustizia legale, che ordina gli atti di molti uomini al bene comune è distinta solo per una distinzione di ragione dalla virtù che ordina gli atti di un uomo al bene di un solo individuo. Dunque la diversità delle operazioni non causa una diversità di virtù morali.

3. Se esistessero diverse virtù morali riguardanti operazioni diverse, bisognerebbe che ci fosse una diversità di virtù morali secondo la diversità delle operazioni. Ora, questo è falso: infatti alla (sola) giustizia appartiene applicare la retta norma nei diversi generi di scambi e di distribuzioni, come spiega Aristotele. Perciò non ci sono diverse virtù per le diverse operazioni.

IN CONTRARIO: La religione è una virtù distinta dalla pietà: eppure esse riguardano entrambe delle operazioni.

RISPONDO: Tutte le virtù morali riguardanti le operazioni hanno in comune un aspetto generico di giustizia, e cioè l'aspetto di cosa dovuta ad altri: ma si distinguono tra loro secondo le ragioni specifiche di essa. E questo perché, come abbiamo visto, nelle operazioni esterne l'ordine della ragione non viene stabilito in base al rapporto con gli affetti del soggetto, ma in base alla convenienza della cosa in se stessa; secondo la quale convenienza viene determinata la nozione di cosa dovuta, da cui deriva la nozione di giustizia: infatti spetta evidentemente alla giustizia rendere ciò che è dovuto. Perciò tutte le virtù morali riguardanti le operazioni hanno in qualche modo un aspetto di giustizia. - Ma ciò che è dovuto non ha una natura unica in tutti i casi: infatti è diverso ciò che si deve agli uguali, ai superiori, e agli inferiori; così pure è diverso ciò che si deve per un patto, per una promessa, o per un beneficio ricevuto. E in base a codesti diversi aspetti di ciò che è dovuto si hanno virtù diverse: la religione, p. es., ci fa rendere a Dio ciò che a lui si deve; la pietà ci fa rendere quanto dobbiamo ai genitori e alla patria; la gratitudine ci fa rendere quanto dobbiamo ai benefattori; e così di seguito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La giustizia propriamente detta è una virtù specifica, la quale ha per oggetto ciò che si deve, in quanto può essere ricompensato con perfetta uguaglianza. Ma col nome generico di giustizia si può intendere qualsiasi doveroso compenso. E in questo senso essa non è una virtù specifica.

2. La giustizia ordinata al bene comune è una virtù distinta dalla giustizia che è ordinata al bene privato di qualcuno: infatti anche il diritto comune è distinto dal diritto privato; anzi Cicerone ammette una speciale virtù, cioè la pietà, che ha il compito di indirizzare al bene della patria. Ma la giustizia che ordina un uomo al bene comune, è una virtù universale per il comando (che la distingue): poiché ordina tutti gli atti delle virtù al proprio fine che è il bene comune. E qualsiasi virtù in quanto comandata da codesta giustizia può anche denominarsi giustizia. E in questo caso codesta virtù differisce dalla giustizia legale (o generale) solo per una differenza di ragione: cioè come chi opera per se stesso differisce da se medesimo quando opera sotto il comando di un altro.

3. In tutte le operazioni che appartengono alla specifica virtù della giustizia ciò che si deve è di un'identica natura. Perciò si tratta di un'identica virtù di giustizia, specialmente trattandosi di scambi. Ché forse la giustizia distributiva è una specie distinta da quella commutativa. Ma questo lo vedremo in seguito.

ARTICOLO 4

Se ci siano diverse virtù morali per passioni diverse

SEMBRA che non ci siano diverse virtù morali per passioni diverse. Infatti:

1. Cose che hanno in comune principio e fine devono avere un unico abito: come è evidente per le scienze. Ora, tutte le passioni hanno un unico principio, cioè l'amore; e tutte hanno un unico termine conclusivo, cioè il piacere o la tristezza, secondo le spiegazioni date in precedenza. Dunque per tutte le passioni non c'è che un'unica virtù morale.

2. Se per passioni diverse ci fossero diverse virtù morali, le virtù morali verrebbero ad essere quante sono le passioni. Ma ciò è falso in maniera evidente: poiché passioni contrarie hanno un'unica e identica virtù morale; la forza, p. es., abbraccia timore e audacia, così fa la temperanza per il piacere e la tristezza. Perciò non si richiede che ci siano diverse virtù morali per passioni diverse.

3. Amore, concupiscenza e piacere sono passioni specificamente distinte, come abbiamo visto. Ma per esse non c'è che un'unica virtù, cioè la temperanza. Dunque le virtù morali non devono essere diverse per passioni diverse.

IN CONTRARIO: Come insegna Aristotele, la forza ha per oggetto timore e audacia; la temperanza le concupiscenze, o desideri; la mansuetudine l'ira.

RISPONDO: Non è ammissibile che per tutte le passioni ci sia una sola virtù morale: esse infatti appartengono a potenze distinte; alcune appartengono all'irascibile, ed altre al concupiscibile, secondo le spiegazioni date.

E tuttavia non è necessario che ogni diversità tra le passioni basti a produrre una diversità tra le virtù morali. In primo luogo perché certe passioni hanno tra loro un'opposizione di contrarietà: tali sono gioia e tristezza, timore e audacia, e altre consimili. E per codeste passioni contrarie è necessario che ci sia un'unica virtù. Infatti, consistendo la virtù morale nel giusto mezzo, codesto mezzo tra passioni contrarie viene determinato in base a un criterio comune: del resto anche tra entità di ordine fisico, la qualità intermedia tra due contrari, mettiamo tra il bianco e il nero, è identica.

Secondo, perché ci sono passioni distinte che si oppongono alla ragione sotto il medesimo aspetto: o perché dipendono da un unico impulso verso cose contrarie alla ragione; o perché parti di un'unica ripugnanza verso cose conformi alla ragione. Ecco perché le diverse passioni del concupiscibile non appartengono a virtù morali distinte: proprio perché i loro impulsi si susseguono in un'unica direzione, essendo ordinati a un unico oggetto, cioè a conseguire un bene, o a fuggire un male; dall'amore, p. es., nasce la concupiscenza, o desiderio, e dal desiderio si giunge al piacere. Lo stesso vale per le passioni contrarie: poiché dall'odio segue la fuga, o la ripulsa, e questa porta alla tristezza. - Invece le passioni dell'irascibile non formano un'unica catena, ma sono indirizzate a oggetti diversi: infatti audacia e timore hanno per oggetto un grave pericolo; speranza e disperazione un bene arduo; e l'ira spinge ad affrontare un essere contrario da cui si è ricevuto un nocimento. Perciò si richiedono virtù diverse per codeste passioni: e cioè la temperanza per le passioni del concupiscibile; la fermezza per il timore e l'audacia; la magnanimità per la speranza e la disperazione; la mansuetudine per l'ira.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutte le passioni hanno in comune un unico principio e un unico fine: ma non si tratta di un principio e di un fine propri. Perciò questo non basta per l'unità della virtù morale.
2. Nelle entità di ordine fisico è identico il principio, o la causa, che permette l'abbandono di un termine e l'avvicinamento al suo contrario; e in campo speculativo identica è la ragione, o nozione dei contrari: perciò anche la virtù morale, che è consona alla ragione come una seconda natura, è unica nel caso di passioni contrarie.
3. Le tre passioni indicate sono indirizzate in un certo ordine a un medesimo oggetto, come abbiamo visto. Perciò appartengono a un'unica virtù morale.

ARTICOLO 5

Se le virtù morali debbano distinguersi secondo i diversi oggetti delle passioni

SEMBRA che le virtù morali non debbano distinguersi tra loro secondo gli oggetti delle passioni. Infatti:

1. Le passioni hanno i loro oggetti come hanno i loro oggetti le operazioni. Ora, le virtù morali riguardanti le operazioni non si distinguono secondo gli oggetti delle operazioni: infatti a un'unica virtù che è la giustizia appartiene la compravendita sia della casa che del cavallo. Perciò neppure le virtù morali riguardanti le passioni sono distinte secondo i vari oggetti delle passioni.
2. Le passioni sono atti o moti dell'appetito sensitivo. Ora, si richiede maggior differenza per fondare una distinzione di abiti, che una distinzione di atti. Perciò oggetti diversi incapaci di dare una diversità specifica alle passioni, non potranno dare una diversità specifica alle virtù morali. Cosicché per tutti i piaceri dovrà esserci un'unica virtù morale: e così per il resto.
3. Una semplice gradazione non dà diversità di specie. Ora, alcuni oggetti di piacere differiscono tra loro soltanto per una gradazione. Quindi tutti codesti oggetti appartengono a un'unica specie di virtù. Lo stesso si dica per tutte le cose temibili, e così via. Dunque le virtù morali non possono distinguersi in base agli oggetti delle passioni.
4. Una virtù, come ha il compito di operare il bene, ha quello di impedire il male. Ora, per i desideri delle cose buone ci sono diverse virtù: e cioè la temperanza per il desiderio, o concupiscenza dei piaceri del tatto, e l'eutrapelia per i piaceri del gioco. Dunque anche per i timori di cose cattive devono esserci diverse virtù.

IN CONTRARIO: La castità riguarda quanto forma l'oggetto dei piaceri venerei; l'astinenza riguarda le cose gustabili del mangiare; e l'eutrapelia quelle divertenti del gioco.

RISPONDO: La virtù è una perfezione che dipende dalla ragione: invece la passione è una perfezione che dipende dallo stesso appetito sensitivo. Ecco perché le virtù si suddividono in rapporto alla ragione: le passioni invece in ordine all'appetito. Perciò gli oggetti delle passioni, in base alla diversità dei loro rapporti con l'appetito sensitivo, producono specie diverse di passioni: e in base ai loro rapporti con la ragione causano specie diverse di virtù. Difatti il moto della ragione non si identifica col moto dell'appetito sensitivo. E quindi niente impedisce che una differenza di oggetti possa causare una diversità di passioni, senza causare una diversità di virtù, come quando, nei casi già considerati, una sola virtù riguarda un certo numero di passioni. E, al contrario, niente impedisce che una differenza di oggetti possa causare una diversità di virtù, senza causare una diversità di passioni, come quando un'unica passione, mettiamo il piacere, interessa diverse virtù.

E poiché, come abbiamo già detto, le passioni che appartengono a potenze diverse, appartengono sempre a virtù differenti; la diversità degli oggetti, che incide sulla diversità delle potenze, la distinzione, p. es., tra il semplice bene e il bene arduo, apporta sempre una diversità specifica tra le virtù. - E siccome la ragione governa le facoltà inferiori dell'uomo secondo una certa gradazione, fino ad estendersi agli oggetti esterni, l'oggetto delle passioni può avere con essa rapporti diversi, e incidere sulla diversità delle virtù, anche per il fatto di essere conosciuto dal senso, dalla immaginativa o dalla ragione; oppure dall'appartenere all'anima, al corpo e ai beni esterni. Perciò un bene umano, oggetto di amore, di concupiscenza e di piacere, può cadere sotto la considerazione del senso, oppure sotto la considerazione interiore dell'anima. E questo vale sia per il bene che è indirizzato a vantaggio del soggetto

medesimo, dell'anima o del corpo poco importa, sia per il bene che è indirizzato a vantaggio di altri. E tutte codeste diversità, causano distinzioni di virtù in forza del loro diverso rapporto con la ragione.

Perciò se prendiamo un bene il quale sia conosciuto dal senso del tatto, e che cooperi alla conservazione della vita umana dell'individuo o della specie, come sono i beni che costituiscono i piaceri venerei e gastronomici, codesto bene dovrà appartenere alla virtù della temperanza. Invece i piaceri degli altri sensi, non essendo virulenti, non presentano difficoltà per la ragione: perciò non esiste nessuna virtù che li riguardi, essendo la virtù, a dire di Aristotele, "circa cose difficili, come anche l'arte".

Invece un bene che è conosciuto, non dai sensi, ma da una facoltà interna, e che appartiene all'uomo in quanto tale, sarà come il denaro o come gli onori; il primo dei quali è ordinabile ai beni del corpo, mentre questi ultimi consistono in una percezione dell'anima. E codesti beni possono essere considerati o in assoluto, come oggetto del concupiscibile; oppure in quanto ardui, come oggetto dell'irascibile. Questa distinzione però non interessa i beni piacevoli del tatto: essendo questi dei beni meschini, che competono all'uomo in quanto somiglia agli altri animali. Perciò rispetto ai beni riducibili al denaro, in quanto oggetto di concupiscenza, di piacere o di amore, abbiamo la liberalità; ma se hanno l'aspetto di beni ardui, quale oggetto di speranza, avremo la magnificenza. Rispetto ai beni riducibili all'onore, se presi in assoluto in quanto sono oggetto di amore, avremo una virtù che è denominata filotimia, cioè amore della propria dignità. Se invece si considerano come beni ardui, quale oggetto della speranza, avremo la magnanimità. Perciò liberalità e filotimia sono da assegnarsi al concupiscibile; magnificenza, invece, e munificenza all'irascibile.

Il bene poi ordinato al vantaggio di altri non presenta l'aspetto di bene arduo: ma è un bene in senso assoluto, come oggetto del concupiscibile. E codesto bene può essere piacevole per un uomo in quanto chi lo compie presenta se stesso ad altri, o nelle azioni serie, cioè in quelle che dalla ragione sono indirizzate al debito fine; oppure nel gioco, cioè nelle azioni ordinate soltanto al piacere, e che non hanno con la ragione il rapporto suddetto. Ora, nelle azioni serie uno presenta se stesso a un altro in due maniere. Primo, dimostrandosi una persona piacevole con parole e con atti convenienti: e ciò appartiene a una virtù che Aristotele chiama "amicizia", e che possiamo denominare affabilità. Secondo, mostrandosi ad altri aperto e sincero, con le parole e con i fatti: è questo proprio di una virtù che Aristotele chiama "verità" (o veracità). Questo perché alla ragione si avvicinano di più le cose serie che quelle giocose, più la sincerità che il godimento. Perciò per quanto riguarda i giochi c'è un'altra virtù, che il Filosofo chiama "eutrapelia".

È perciò evidente, secondo Aristotele, che esistono dieci virtù morali riguardanti le passioni, e cioè: forza, temperanza, liberalità, magnificenza, magnanimità, filotimia, mansuetudine, amicizia, verità ed eutrapelia. Esse si distinguono o secondo la materia, o secondo la diversità delle passioni, oppure secondo la diversità degli oggetti. Aggiungendo la giustizia, che ha per oggetto le operazioni, in tutto saranno undici.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutti gli oggetti di una medesima specifica operazione hanno con la ragione il medesimo rapporto; non così gli oggetti di una medesima specifica passione: poiché le azioni esterne non offrono alla ragione motivi speciali di contrasto come le passioni.
2. Le passioni e le virtù sono distinte, come abbiamo spiegato, con criteri diversi.
3. Una gradazione non dà diversità di specie, se non incide sul rapporto (dell'oggetto) con la ragione.
4. Il bene (anche come oggetto di passione) è più energico del male nel muovere; poiché il male, come si esprime Dionigi, agisce solo in forza del bene. Perciò il male, se non è straordinario, o arduo, non presenta difficoltà particolari per la ragione, da richiedere una virtù: e il male arduo è unico per ciascun genere di passioni. Ecco perché a occuparsi dei moti dell'ira c'è la sola virtù della mansuetudine: e a occuparsi dei moti dell'audacia c'è la sola forza. - Invece il bene implica difficoltà che richiedono le virtù, anche senza essere arduo in quel genere di passioni. Ecco perché per i moti della concupiscenza, o desiderio, si richiedono diverse virtù morali, come abbiamo notato.

Pars Prima Secundae Quaestio 061

Questione 61

Questione 61

Le virtù cardinali

Passiamo a trattare delle virtù cardinali.

Sul tema indicato esamineremo cinque argomenti: 1. Se alcune virtù morali debbano considerarsi cardinali, o principali; 2. Il loro numero; 3. Quali siano; 4. Se differiscano tra loro nella specie; 5. Se siano ben divise in virtù politiche, purificanti e dell'anima già purificata, ed esemplari.

ARTICOLO 1

Se (certe) virtù morali debbano considerarsi cardinali, o principali

SEMBRA che (certe) virtù morali non debbano considerarsi cardinali, o principali. Infatti:

1. Come Aristotele insegna, "cose che si dividono per contrapposizione sono a pari per natura": e quindi l'una non è più importante dell'altra. Ora, tutte le virtù morali dividono per contrapposizione il genere virtù. Perciò nessuna di esse deve dirsi principale.

2. Il fine è più importante dei mezzi. Ma le virtù teologali hanno per oggetto il fine: mentre le virtù morali si limitano ai mezzi. Dunque devono dirsi principali, o cardinali, non certe virtù morali, ma piuttosto quelle teologiche.

3. Chi ha un attributo per essenza è prima di chi lo ha per partecipazione. Ora, le virtù intellettuali appartengono a un subietto razionale per essenza; mentre le virtù morali appartengono a facoltà razionali per partecipazione, come abbiamo visto. Dunque le virtù principali non saranno virtù morali, ma piuttosto intellettuali.

IN CONTRARIO: S. Ambrogio commentando quel passo evangelico, "Beati i poveri in spirito", scrive: "Sappiamo che ci sono quattro virtù cardinali, e cioè la temperanza, la giustizia, la prudenza e la forza". Ma queste sono virtù morali. Dunque certe virtù morali sono cardinali.

RISPONDO: Quando parliamo di virtù senza restrizioni intendiamo parlare della virtù umana. Ora, stando alle spiegazioni date, virtù umana, in tutto il rigore che implica codesta nozione, è la virtù che richiede la rettitudine dell'appetito: infatti codesta virtù non dà soltanto la capacità di agir bene, ma lo stesso esercizio del ben operare. Invece la virtù che non richiede la rettitudine dell'appetito, corrisponde a una nozione inadeguata della virtù: poiché dà la sola capacità di agir bene, ma non causa l'esercizio del ben operare. Ora, è chiaro che una cosa perfetta è principale rispetto a quanto è imperfetto. Perciò le virtù che implicano la rettitudine dell'appetito devono dirsi principali. Esse sono virtù morali; e tra le intellettuali c'è la sola prudenza, che in qualche modo, cioè per la materia di cui si occupa, è una virtù morale, come abbiamo spiegato sopra. È quindi logico che si pongano tra le virtù morali quelle che sono denominate principali o cardinali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando si divide nelle sue specie un genere univoco, allora le parti sono a pari rispetto alla natura del genere; sebbene in realtà una specie sia più importante e più perfetta dell'altra, come l'uomo, p. es., rispetto agli altri animali: Ma quando si ha la divisione di un genere analogico, il quale si predica di più cose secondo una graduatoria; allora niente impedisce che uno (dei membri della suddivisione) sia più importante dell'altro anche rispetto alla nozione che hanno in comune; la sostanza, p. es., è più ente degli accidenti. Tale è la divisione della virtù nei suoi vari generi: poiché il bene di ordine razionale non è in tutti secondo il medesimo rapporto.

2. Le virtù teologali, come abbiamo già detto, trascendono l'uomo. Esse perciò non possono chiamarsi umane, essendo sovrumane, cioè divine.

3. Eccettuata la prudenza, le altre virtù intellettuali non sono principali rispetto alla nozione di virtù, la quale si ricollega al bene che è oggetto dell'appetito; pur essendo esse più importanti delle virtù morali per il subietto in cui risiedono.

ARTICOLO 2

Se le virtù cardinali siano quattro

SEMBRA che le virtù cardinali non siano quattro. Infatti:

1. Più sopra abbiamo dimostrato che la prudenza ha il compito di dirigere le altre virtù morali. Ma principale è proprio chi ha il compito di dirigere. Dunque la sola prudenza è virtù principale.
2. Le virtù principali in qualche modo devono essere morali. Ora, siamo portati a compiere azioni morali e dalla ragione pratica, e dal retto appetito, come insegna Aristotele. Perciò le virtù cardinali sono due soltanto.
3. Anche tra le altre virtù, l'una è più importante dell'altra. Ma perché una virtù sia principale non si richiede che sia la più importante di tutte: basta che lo sia di alcune. Quindi le virtù principali saranno molto più (di quattro).

IN CONTRARIO: S. Gregorio ha scritto: "tutto l'edificio del ben operare si compone di quattro virtù".

RISPONDO: Il numero di certe cose si può desumere, o in base ai principi formali, o in base ai subietti: e in tutti e due i modi si riscontrano quattro virtù cardinali. Infatti il principio formale delle virtù, delle quali ora parliamo, è il bene secondo ragione. E questo può essere considerato sotto due aspetti. Primo, in quanto si attua nell'esercizio medesimo della ragione. E allora abbiamo la prima virtù principale, che è la prudenza. - Secondo, in quanto l'ordine della ragione viene imposto ad altre cose. E allora, o si tratta di operazioni, e così avremo la giustizia; o si tratta di passioni, e in questo caso si richiedono due virtù. Infatti l'ordine della ragione rispetto alle passioni va imposto in considerazione della ripugnanza di queste ultime alla ragione. E questa può presentarsi in due modi. Primo, in quanto la passione spinge verso cose contrarie alla ragione: e allora è necessario reprimerla, e questo si denomina temperanza. Secondo, in quanto la passione trattiene dal compiere quello che la ragione comanda, come fa, p. es., il timore dei pericoli e della fatica: e allora è necessario che uno venga fortificato a non recedere dal bene di ordine razionale; e questo si denomina forza.

Anche in base ai subietti risulta il medesimo numero. Infatti per le virtù di cui parliamo si possono riscontrare quattro sedi distinte; un subietto razionale per essenza, il cui perfezionamento è affidato alla prudenza; e un subietto razionale per partecipazione il quale si suddivide in tre facoltà; e cioè: volontà, che è sede della giustizia; concupiscibile, sede della temperanza; e irascibile sede della forza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La prudenza è senz'altro la principale fra tutte. Ma le altre sono ciascuna principale nel proprio genere.
2. Il subietto razionale per partecipazione si suddivide in tre, come abbiamo visto.
3. Tutte le virtù che hanno una priorità rispetto alle altre si riducono alle quattro virtù indicate, sia per il loro subietto, sia per la loro ragione formale.

ARTICOLO 3

Se altre virtù debbano dirsi principali più di queste

SEMBRA che altre virtù debbano dirsi principali più di queste. Infatti:

1. In qualsiasi genere di cose quanto in esso c'è di più grande sembra essere il principale. Ora, stando ad Aristotele, "la magnanimità opera ciò che è grande in tutte le virtù". Dunque specialmente la magnanimità deve dirsi virtù principale.
2. Virtù principale dev'essere specialmente quella che dona stabilità alle altre. Ma tale è l'umiltà: infatti S. Gregorio fa osservare, che "chi raduna le altre virtù senza l'umiltà, non fa che esporre delle pagliuzze al vento". Dunque l'umiltà è una virtù quanto mai principale.
3. Principale è come dire la cosa più perfetta. Ora, questa qualifica spetta alla pazienza; secondo l'espressione di S. Giacomo: "La pazienza rende l'opera perfetta". Dunque la pazienza deve considerarsi come principale.

IN CONTRARIO: Cicerone riduce a queste quattro tutte le altre virtù.

RISPONDO: Abbiamo già visto che queste quattro virtù cardinali si desumono dalle quattro ragioni formali della virtù morale. Queste però si riscontrano principalmente in determinati atti e passioni. Il bene, p. es., che si attua nell'esercizio medesimo della ragione, si riscontra principalmente nel comando della ragione, come abbiamo notato, e non nel consiglio, o nel giudizio. Così il bene di ordine razionale, presente nelle operazioni sotto l'aspetto di cosa

retta o dovuta, si riscontra principalmente negli scambi o nelle ripartizioni che indicano rapporti con altri su una base d'uguaglianza. Invece il bene che consiste nel frenare le passioni si trova principalmente nelle passioni che sono più difficili a reprimersi, cioè nei piaceri del tatto. La bontà, poi, che consiste nel persistere nel bene di ordine razionale contro l'impeto delle passioni, si riscontra principalmente nei pericoli di morte, contro i quali è difficilissimo resistere.

Quindi possiamo considerare le quattro virtù suddette in due maniere. Primo, sotto l'aspetto di ragioni formali universali. E in questo senso si dicono principali, ossia generali rispetto a tutte le virtù; e cioè: tutte le virtù, che attuano la bontà nell'esercizio della ragione, si denominano prudenza; tutte le virtù che nelle operazioni (della volontà) pongono in atto ciò che è retto e dovuto si denominano giustizia; tutte quelle virtù che reprimono e moderano le passioni si dicono temperanza; tutte quelle che danno fermezza d'animo contro qualsiasi passione si denominano forza. E molti, sia tra i Santi Dottori che tra i Filosofi, parlano in tal senso di queste virtù. E in questo senso le altre virtù sono implicite in queste. - E quindi cadono tutte le difficoltà.

Secondo, le suddette virtù si possono considerare in quanto sono denominate da ciò che forma l'elemento principale nella materia rispettiva. E allora sono virtù specifiche, contraddistinte dalle altre. Tuttavia si dicono principali rispetto alle altre, per la priorità della loro materia: denomineremo prudenza, p. es., la virtù che ha per oggetto il comando; giustizia, quella che riguarda le azioni dovute agli uguali; temperanza, quella che reprime le concupiscenze, o desideri per i piaceri del tatto; forza, quella che dà la costanza di fronte ai pericoli di morte. - E anche da questo lato cadono le difficoltà: poiché le altre virtù possono avere preminenze di altro genere, ma per la materia le principali sono queste, come abbiamo dimostrato.

ARTICOLO 4

Se le quattro virtù cardinali siano distinte tra loro

SEMBRA che le quattro suddette virtù non siano virtù diverse, distinte tra loro. Infatti:

1. Scrive S. Gregorio: "Non è vera la prudenza, se non è giusta, temperante e forte; e non è perfetta la temperanza, se non è forte, giusta e prudente; non è inviolata la forza, se non è prudente, temperante e giusta; non è vera la giustizia, se non è prudente, forte e temperante". Ora, così non sarebbe, se le quattro virtù indicate fossero tra loro distinte: poiché le specie diverse di un dato genere non possono denominarsi l'una con l'appellativo dell'altra. Dunque le suddette virtù non sono distinte tra loro.

2. Quando le cose sono ben distinte tra loro, l'attributo dell'una non può valere per l'altra. Ora, ciò che è proprio della temperanza viene attribuito anche alla forza; scrive infatti S. Ambrogio: "Giustamente si deve parlare di forza, quando uno vince se stesso, e non si lascia snervare e piegare da nessuna seduzione". E a proposito della temperanza afferma, che "essa custodisce la misura e l'ordine di tutte le cose che pensiamo di dover fare o di dover dire". Perciò codeste virtù non sono distinte tra loro.

3. Il Filosofo insegna che nella virtù si devono riscontrare le seguenti cose: "primo, se uno conosce; secondo, se sceglie, scegliendo per un fine; terzo, se è fermo ed immobile nelle disposizioni e nell'operare". Ora, la prima di queste cose sembra appartenere alla prudenza, retta ragione delle azioni da compiere; la seconda, cioè la scelta, alla temperanza, in quanto che uno sceglie non per passione ma per elezione, tenendo a freno le passioni; la terza, e cioè il fatto che uno opera per il debito fine, implica una certa rettitudine, che sembra appartenere alla giustizia; il resto, cioè la fermezza e l'immobilità è proprio della forza. Perciò ognuna di esse è generale rispetto a tutte le virtù. E quindi non si distinguono tra loro.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna, che "la virtù si divide in quattro abiti, come variazioni dell'atto di amore": e seguita parlando di queste quattro virtù. Dunque esse sono distinte tra loro.

RISPONDO: Come abbiamo già accennato, codeste quattro virtù vengono spiegate in due maniere differenti. Infatti alcuni le prendono come condizioni generali dello spirito umano, presenti in tutte le virtù: cosicché la prudenza non è altro che la rettitudine nel discriminare tra i vari atti, o materie d'operazione; la giustizia è una certa rettitudine dell'anima, in forza della quale un uomo compie quello che deve in qualsiasi campo; la temperanza, poi, è una disposizione di spirito che impone moderazione a tutte le passioni ed operazioni, perché non vadano oltre il dovuto; e la forza è una disposizione che rafforza lo spirito in quello che è secondo la ragione, contro qualsiasi impulso delle passioni o delle difficoltà che s'incontrano nelle operazioni. Ora, queste quattro cose, distinte in tal modo, non implicano una diversità di abiti virtuosi per la giustizia, la temperanza e la forza: Infatti qualsiasi virtù morale, essendo un abito, deve avere una certa fermezza, per non essere distolta dal suo contrario: e questo, come abbiamo detto, è proprio della forza. E in quanto è una virtù dev'essere ordinata al bene, il quale implica la nozione di cosa retta o dovuta: e abbiamo detto che ciò appartiene alla giustizia. E in quanto è virtù morale, e quindi razionale per partecipazione, deve rispettare in tutto la misura della ragione, così da non varcarne i limiti: e questo si diceva che appartiene alla temperanza. Soltanto la capacità di scegliere, attribuita alla prudenza, appare distinta, così, dagli altri tre aspetti, poiché essa appartiene essenzialmente alla ragione stessa, mentre le altre implicano una certa partecipazione della ragione, come applicazioni di essa a certe passioni od operazioni. Perciò, stando a codeste spiegazioni, la prudenza sarebbe una virtù distinta dalle altre: ma le altre tre non sarebbero virtù distinte tra loro; poiché è chiaro che ognuna di esse è insieme abito, virtù e virtù morale.

Altri invece, con più ragione, prendono queste quattro virtù, in quanto vengono determinate a speciali materie: ciascuna di esse è ristretta a quella sola materia, in cui principalmente viene apprezzata quella proprietà dalla quale è derivato il suo nome, come sopra abbiamo spiegato. Stando a questo, è chiaro che codeste virtù sono abiti diversi, distinti secondo la diversità degli oggetti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Gregorio parla delle virtù suddette secondo la prima accezione. - Oppure si può rispondere che queste quattro virtù si scambiano le denominazioni per una certa ridondanza. Infatti quanto è proprio della prudenza ridonda sulle altre virtù, in quanto queste sono da essa guidate. E delle rimanenti ciascuna ridonda sulle altre in base al principio, che chi è capace del più è capace anche del meno. E quindi chi può tenere a freno la brama dei piaceri del tatto, entro i giusti limiti, che è la cosa più difficile, con ciò diviene più adatto a contenere nei giusti limiti l'audacia di fronte ai pericoli di morte, il che è molto più facile; e in tal senso la fortezza potrà dirsi temperante. E la temperanza può dirsi forte, per il ridondare in essa della fortezza: e cioè in quanto chi per la fortezza ha l'animo fermo contro i pericoli di morte, che è la cosa più difficile, è meglio disposto a conservare una fermezza d'animo contro l'impulso dei piaceri; poiché, come si esprime Cicerone, "non è probabile che si lasci vincere dalla cupidigia chi non si piega al timore; o che si lasci vincere dal piacere chi si è mostrato invincibile alla fatica".

2. Così è risolta anche la seconda difficoltà. Infatti la temperanza conserva la misura in ogni cosa, e la fortezza mantiene l'animo inflessibile contro gli allettamenti del piacere, o in quanto queste virtù indicano certe condizioni generali delle virtù, o per l'accennata ridondanza.

3. Le quattro condizioni generali delle virtù poste dal Filosofo non sono esclusive per le virtù cardinali. Ma si possono loro appropriare, nel modo sopra indicato.

ARTICOLO 5

Se le virtù cardinali siano ben ripartite in virtù politiche, purificanti, proprie di un animo purificato, ed esemplari

SEMBRA che queste quattro virtù non siano ben ripartite in virtù esemplari, proprie di un animo purificato, purificanti, e politiche. Infatti:

1. Macrobio insegna, che "sono esemplari quelle virtù che si trovano nella mente stessa di Dio". Il Filosofo però osserva che "è ridicolo attribuire a Dio la giustizia, la fortezza, la temperanza e la prudenza". Dunque codeste virtù non possono essere esemplari.

2. Le virtù degne di un animo purificato sarebbero quelle senza passioni: infatti Macrobio aggiunge che "appartiene alla temperanza di un animo purificato non già reprimere, ma dimenticare del tutto le terrene cupidigie; e alla fortezza allora appartiene non già vincere ma ignorare le passioni". Ora, più sopra abbiamo detto che codeste virtù non possono essere senza le passioni. Quindi non possono esistere virtù proprie di un animo purificato.

3. Per Macrobio le virtù purificanti appartengono a coloro "che fuggendo le cose umane s'immergono nelle cose divine". Ma questo è peccaminoso: infatti Cicerone scrive, che "coloro i quali dicono di disprezzare il comando e le magistrature che i più ambiscono, non solo non li considero degni di lode, ma li considero in colpa". Perciò non ci sono virtù purificanti.

4. Per Macrobio le virtù politiche sarebbero "quelle con le quali gli uomini onesti provvedono allo stato, e difendono la città". Ora, la sola giustizia legale è ordinata al bene comune, come il Filosofo insegna. Dunque le altre virtù non si possono chiamare politiche.

IN CONTRARIO: Scrive Macrobio: "Plotino, che con Platone tiene il primato tra i filosofi, diceva: "Quattro sono i generi delle quattro virtù. Le prime tra esse sono politiche; le seconde purificanti; le terze proprie di un animo purificato; le quarte esemplari"".

RISPONDO: Come insegna S. Agostino, "è necessario che l'anima abbia un modello da seguire, per poter concepire una virtù: e questo è Dio, seguendo il quale, viviamo bene". Perciò è necessario che in Dio preesista l'esemplare delle umane virtù, come preesistono in lui le ragioni di tutte le cose. Perciò le virtù si possono considerare in quanto sono "esemplarmente" in Dio: e allora si dicono esemplari. In questo senso, la prudenza in Dio sarà la stessa mente divina; la temperanza sarà il volgersi dell'intenzione divina verso Dio stesso, come in noi si dice temperanza il conformarsi del concupiscibile alla ragione; la fortezza di Dio è la sua immutabilità; la giustizia è la sua osservanza della legge eterna nel compimento delle sue opere, come diceva Plotino.

E poiché l'uomo è un animale politico, codeste virtù, in quanto si trovano nell'uomo in conformità di codesta sua natura, si dicono politiche: perché l'uomo in forza di esse ottiene la disposizione atta a compiere funzioni umane. E finora noi ci siamo limitati a parlare di queste virtù su questo piano.

Siccome, però, l'uomo ha il compito di adeguarsi per quanto è possibile alle cose divine, come nota anche il Filosofo; e questo ci viene più volte raccomandato dalla Sacra Scrittura, come in quel testo: "Siate perfetti com'è perfetto il Padre vostro, che è nei cieli"; è necessario ammettere delle virtù intermedie tra quelle politiche, che sono virtù umane, e quelle esemplari che sono virtù divine. E codeste virtù dovranno suddividersi in base alla distinzione esistente tra il moto e il suo termine. Le une, cioè, sono proprie di coloro che camminano verso la somiglianza con Dio: e queste si dicono purificanti. E allora la prudenza ha il compito di disprezzare tutte le cose mondane per la contemplazione delle cose di Dio, e di indirizzare tutti i pensieri dell'anima soltanto verso queste ultime; la temperanza ha quello di abbandonare, per quanto è possibile alla natura, ciò che il corpo richiede; la fortezza fa sì che l'anima non si spaventi per l'abbandono del corpo e per la conquista dei beni superiori; la giustizia finalmente fa sì che tutta l'anima consenta a percorrere la via di codesto proposito. - Le altre, invece, sono proprie di coloro che hanno già raggiunto la somiglianza con Dio: e queste si dicono proprie di un animo già purificato. E allora la prudenza si riduce alla contemplazione delle sole cose divine; la temperanza al misconoscimento delle terrene cupidigie; la fortezza all'imperturbabilità di fronte alle passioni; e la giustizia a una alleanza perpetua con la volontà di Dio, mediante l'imitazione di essa. E codeste virtù le possiamo attribuire ai beati, e in questa vita a pochi perfettissimi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Filosofo parla di queste virtù in quanto limitate alle cose umane: p. es., della giustizia limitata alla compravendita; della forza limitata ai timori, e della temperanza limitata ai desideri, o concupiscenze. In tal senso sarebbe ridicolo attribuire a Dio queste virtù.
2. Le virtù umane, cioè le virtù degli uomini esistenti in questo mondo, riguardano sempre le passioni. Ma le virtù di coloro che hanno raggiunto la perfetta beatitudine sono senza passioni. Infatti Plotino osserva che "le virtù politiche addolciscono le passioni", e cioè le riducono al giusto mezzo; mentre "le seconde", ossia quelle purificanti, "le eliminano"; "le terze", cioè quelle degne di un animo purificato, "le dimenticano"; "nelle quarte" poi, cioè nelle esemplari, "è peccato solo nominarle". - Ma si potrebbe anche rispondere che Macrobio parla delle passioni nel senso di moti disordinati.
3. Abbandonare le cose umane quando una necessità le impone è riprovevole: altrimenti è cosa virtuosa. Infatti Cicerone aveva detto: "Forse dobbiamo concedere che han fatto bene a non assumere responsabilità politiche quelli che con ingegno eccellente si dedicarono allo studio; e anche quelli che ne furono impediti, o dalla mal ferma salute, o da una causa più grave; sebbene apprezzassero quelli che accettavano le cariche". E questo concorda con quanto scrive S. Agostino: "La carità della verità richiede una santa tranquillità; e il dovere della carità ci fa assumere un incarico giusto. Se nessuno c'impone codesto peso, si deve attendere alla contemplazione della verità: se invece ci viene imposto, si deve accettare per un dovere di carità".
4. La sola giustizia legale riguarda direttamente il bene comune: ma essa convoglia verso codesto bene tutte le altre col suo comando, come insegna il Filosofo. Si deve infatti osservare che alle virtù politiche, secondo il significato che qui viene loro riconosciuto, non appartiene soltanto il ben operare a favore della collettività, ma anche a favore delle sue parti, cioè di una famiglia o di una persona particolare.

Pars Prima Secundae Quaestio 062

Questione 62

Questione 62

Le virtù teologali

Passiamo a trattare delle virtù teologali.

Sul tema indicato studieremo quattro argomenti: 1. Se ci siano delle virtù teologali; 2. Se le virtù teologali siano distinte da quelle intellettuali e morali; 3. Quante e quali siano; 4. Il loro ordine.

ARTICOLO 1

Se ci siano delle virtù teologali

SEMBRA che non ci siano delle virtù teologali. Infatti:

1. Aristotele ha scritto, che "la virtù è la disposizione di un essere perfetto all'ottimo: e chiamo perfetto l'essere che è (ben) disposto secondo la sua natura". Ora, ciò che è divino è superiore alla natura umana. Dunque le virtù teologali non sono virtù umane.
2. Dire virtù teologali è come dire virtù divine. Ora, le virtù divine sono esemplari, come abbiamo spiegato: ed esse non sono in noi ma in Dio. Dunque le virtù teologali non sono virtù umane.
3. Si dicono teologali quelle virtù con le quali siamo ordinati a Dio, primo principio e ultimo fine delle cose. Ora, l'uomo è ordinato al primo principio e all'ultimo fine in forza della stessa natura della ragione e della volontà. Perciò non si richiedono gli abiti delle virtù teologali, per ordinare a Dio la ragione e la volontà.

IN CONTRARIO: I precetti della legge riguardano gli atti delle virtù. Ma nella legge di Dio si comandano atti di fede, di speranza e di carità: poiché sta scritto: "Voi che temete il Signore, credete in lui"; e ancora: "sperate in lui... amatelo". Dunque la fede, la speranza e la carità sono virtù che indirizzano a Dio. Quindi sono virtù teologali.

RISPONDO: La virtù, come abbiamo già spiegato, predispone l'uomo a quegli atti che lo indirizzano alla beatitudine. Ora, esistono per l'uomo due tipi di felicità, come si disse. La prima, proporzionata alla natura umana, l'uomo può raggiungerla mediante i principi della sua natura. La seconda, che sorpassa la natura umana, l'uomo può raggiungerla con la sola potenza di Dio, mediante una partecipazione della divinità; poiché, come dice S. Pietro, per Cristo siamo stati fatti "partecipi della divina natura". E poiché quest'ultima beatitudine sorpassa le proporzioni della natura umana, i principi naturali, di cui l'uomo si serve per ben operare secondo la sua capacità, non bastano a indirizzare l'uomo alla predetta beatitudine. Perciò è necessario che da parte di Dio all'uomo vengano elargiti altri principi, che lo indirizzino alla beatitudine soprannaturale, come dai principi naturali viene indirizzato, sia pure con l'aiuto di Dio, al fine connaturale. E codesti principi si dicono virtù teologali: sia perché hanno Dio per oggetto, essendo noi da essi indirizzati a Dio; sia perché sono infusi in noi da Dio soltanto; sia perché li conosciamo soltanto per rivelazione divina dalla Sacra Scrittura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. A un essere si può attribuire una natura in due maniere. Primo, in maniera essenziale: e in questo senso le suddette virtù teologali sorpassano la natura dell'uomo. Secondo, per partecipazione, cioè come il legno che brucia partecipa la natura del fuoco: e in questo senso l'uomo diviene partecipe della natura di Dio, come abbiamo detto. Ecco, quindi, che queste virtù si attribuiscono all'uomo secondo la natura da esso partecipata.
2. Queste virtù si dicono divine non perché esse rendono Dio virtuoso: ma perché noi col loro mezzo siamo resi virtuosi da Dio, e in ordine a Dio. Perciò esse non sono virtù esemplari, ma tratte dall'esemplare.
3. La ragione e la volontà sono naturalmente ordinate a Dio, in quanto egli è principio e fine della natura, però secondo la capacità di essa. Ma per loro natura non sono efficacemente ordinate a lui in quanto oggetto della beatitudine soprannaturale.

ARTICOLO 2

Se le virtù teologali siano distinte da quelle intellettuali e morali

SEMBRA che le virtù teologali non siano distinte da quelle morali e intellettuali. Infatti:

1. Se esistono nell'anima delle virtù teologali, bisogna che ne perfezionino o la parte intellettiva, o quella appetitiva. Ma le virtù che perfezionano la parte intellettiva si dicono intellettuali: e quelle che perfezionano la parte appetitiva sono virtù morali. Quindi le virtù teologali non si distinguono dalle virtù morali e intellettuali.
2. Si dicono teologali le virtù che ci indirizzano a Dio. Ora, tra le virtù intellettuali ce n'è una che ci indirizza a Dio; e cioè la sapienza, che ha per oggetto le cose divine, in quanto considera la causa suprema. Dunque le virtù teologali non si possono distinguere dalle virtù intellettuali.
3. S. Agostino dimostra che nelle quattro virtù cardinali si attua "l'ordine dell'amore". Ma l'amore non è che la virtù teologale della carità. Perciò le virtù morali non si distinguono dalle virtù teologali.

IN CONTRARIO: Ciò che sorpassa la natura umana è distinto da ciò che ad essa è conforme. Ora, le virtù teologali sorpassano la natura dell'uomo; al quale appartengono, in forza della sua natura, le virtù intellettuali e morali, com'è evidente da quanto abbiamo detto. Dunque codeste virtù sono distinte tra loro.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, gli abiti si distinguono specificamente secondo la differenza formale dei loro oggetti. Ora, oggetto delle virtù teologali è Dio stesso, fine ultimo delle cose, in quanto sorpassa la conoscenza della nostra ragione. Oggetto, invece, delle virtù intellettuali e morali è qualche cosa di comprensibile per la ragione umana. Perciò le virtù teologali sono specificamente distinte dalle virtù morali e intellettuali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le virtù intellettuali e morali perfezionano l'intelletto e l'appetito dell'uomo in maniera proporzionata alla natura umana; quelle teologali, invece, li perfezionano in maniera soprannaturale.
2. La sapienza, che il Filosofo mette tra le virtù intellettuali, considera le cose divine in quanto sono conoscibili per la ragione umana. Invece le virtù teologali le considerano in quanto la sorpassano.
3. Sebbene la carità sia amore, non ogni amore è carità. Perciò, quando si dice che ogni virtù costituisce l'ordine dell'amore, si può intendere o dell'amore in generale; o dell'amore di carità. Se s'intende dell'amore in generale allora l'espressione significa che per qualsiasi virtù cardinale si richiede un affetto ben ordinato: e d'altra parte radice di ogni affetto è l'amore, come abbiamo spiegato. - Se invece s'intende dell'amore di carità, non significa che ogni altra virtù sia essenzialmente carità: ma che tutte le altre virtù dipendono in qualche modo dalla carità, come vedremo in seguito.

ARTICOLO 3

Se sia giusto porre come virtù teologali la fede, la speranza e la carità

SEMBRA che non sia giusto considerare come virtù teologali le tre virtù della fede, della speranza e della carità. Infatti:

1. Le virtù teologali sono ordinate alla beatitudine divina, come l'inclinazione della natura al fine connaturale. Ora, tra tutte le virtù ordinate al fine connaturale, troviamo una sola virtù naturale, cioè l'intelletto dei principi. Dunque non deve esserci più di una virtù teologale.
2. Le virtù teologali sono più perfette delle virtù intellettuali e morali. Ora, tra le virtù intellettuali non viene enumerata la fede; essendo questa qualche cosa d'inferiore alla virtù, perché cognizione imperfetta. Così pure tra le virtù morali non viene computata la speranza; la quale, essendo una passione, è al di sotto della virtù. Perciò a maggior ragione esse non devono computarsi tra le virtù teologali.
3. Le virtù teologali indirizzano l'anima dell'uomo verso Dio. Ora, l'anima umana può essere indirizzata verso Dio soltanto mediante la parte intellettiva, che abbraccia l'intelletto e la volontà. Dunque non devono esserci che due virtù teologali, una per l'intelletto e l'altra per la volontà.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive: "Ora perdurano la fede, la speranza e la carità, queste tre cose".

RISPONDO: Come abbiamo già detto, le virtù teologali ordinano l'uomo alla beatitudine soprannaturale, come l'inclinazione naturale lo ordina al fine connaturale. Ora, questo avviene in due modi. Primo, rispettivamente alla ragione, o intelletto: cioè mediante il possesso dei primi principi universali, conosciuti da noi mediante il lume naturale dell'intelletto, dai quali la ragione prende ad esercitarsi, sia in campo speculativo, che in campo pratico.

Secondo, mediante la rettitudine della volontà, la quale per natura tende verso il bene di ordine razionale.

Ma queste due cose sono al di sotto dell'ordine soprannaturale; poiché, come ricorda S. Paolo: "Ciò che occhio non vide, né orecchio udì, né ascese al cuore dell'uomo, è ciò che Dio preparò a quelli che lo amano". Perciò era necessario che rispettivamente all'una e all'altra facoltà l'uomo ricevesse soprannaturalmente qualche cosa che lo indirizzasse al fine soprannaturale. Primo, rispetto all'intelligenza l'uomo riceve alcuni principi soprannaturali, conosciuti mediante la luce di Dio: sono questi i dogmi, oggetto della fede. - Secondo, la volontà viene ordinata al fine suddetto, sia per il moto dell'intenzione, che forma l'oggetto della speranza; sia per una certa unione spirituale, mediante la quale uno viene trasformato in qualche maniera rispetto a codesto fine, il che avviene in forza della carità. Infatti l'appetito di qualsiasi essere si muove e tende naturalmente verso il fine che gli è connaturale: e codesto moto dipende da una certa conformità di ogni essere col proprio fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'intelletto ha bisogno di specie intelligibili per intendere; perciò si richiede un abito naturale che completi la potenza. Mentre la natura stessa della volontà basta per stabilire l'ordine naturale verso il fine, sia rispetto all'intenzione del fine, sia rispetto alla conformità con esso. Al contrario in ordine alle cose soprannaturali la natura della potenza è del tutto inadeguata. Perciò si richiede il complemento di abiti soprannaturali rispetto all'una e all'altra potenza.
2. La fede e la speranza implicano una certa imperfezione: poiché la fede ha per oggetto cose che non si vedono, e la speranza cose che non si possiedono. Perciò aver fede e speranza per cose che cadono sotto il potere dell'uomo, non raggiunge il grado di virtù. Ma aver fede e speranza per cose che sorpassano le capacità della natura umana, sorpassa qualsiasi virtù umanamente limitata; secondo l'espressione di S. Paolo: "La debolezza di Dio è più forte degli uomini".
3. L'appetito richiede due cose, e cioè: il moto verso il fine, e il conformarsi dell'appetito al fine mediante l'amore. Ed è per questo che nell'appetito umano bisogna porre due virtù teologali, cioè la speranza e la carità.

ARTICOLO 4

Se la fede preceda la speranza, e la speranza la carità

SEMBRA che l'ordine delle virtù teologali non richieda la precedenza della fede sulla speranza, e della speranza sulla carità. Infatti:

1. La radice è prima di ciò che da essa deriva. Ora, la carità è radice di tutte le virtù; secondo l'espressione di S. Paolo: "radicati e fondati nella carità". Dunque la carità precede le altre.
2. Scrive S. Agostino: "Uno non può amare quello che non crede possa esistere. D'altronde se uno crede ed ama, operando il bene fa sì pure che spera". Perciò la fede precede la carità, e la carità la speranza.
3. L'amore è il principio di ogni affetto, come sopra abbiamo affermato. Ora, la speranza sta a indicare un affetto: abbiamo visto, infatti, che essa è una passione. Dunque la carità, che è amore, è prima della speranza.

IN CONTRARIO: L'Apostolo nomina le virtù suddette in questo ordine, dicendo: "Ora perdurano la fede, la speranza e la carità".

RISPONDO: Vi sono due tipi di ordine: ordine di generazione e ordine di perfezione. In ordine di generazione, in base al quale in un dato soggetto la materia è prima della forma, e l'essere imperfetto prima della sua perfezione, la fede precede la speranza, e la speranza la carità, rispetto agli atti (poiché gli abiti sono infusi tutti simultaneamente). Infatti un moto appetitivo non può tendere verso una cosa con la speranza o con l'amore, se prima non la conosce con i sensi o con l'intelligenza. Ora, l'intelletto conosce le cose che spera e che ama mediante la fede. Perciò in ordine di generazione la fede deve precedere la speranza e la carità. - Similmente l'uomo ama una cosa per il fatto che la conosce come suo bene. Ora, dal momento che uno spera di conseguire un bene da una persona, considera costei come un bene proprio. Perciò l'uomo passa ad amare una persona, perché spera da lei qualche cosa. E quindi in ordine di generazione, rispettivamente all'atto, la speranza precede la carità.

Invece in ordine di perfezione la carità precede la fede e la speranza: poiché sia l'una che l'altra vengono formate dalla carità, e da essa ricevono la perfezione come virtù. In questo senso infatti la carità è madre e radice di ogni virtù, poiché è la forma di tutte le virtù, come spiegheremo in seguito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È così risolta la prima difficoltà.
2. S. Agostino parla della speranza con la quale uno spera di raggiungere la beatitudine, per i meriti che già possiede: e questo è proprio della speranza

formata, che segue la carità. Ma uno può sperare anche prima di possedere la carità, non in forza dei meriti che già possiede, ma in forza di quelli che spera di conseguire.

3. Parlando delle passioni, abbiamo detto che la speranza riguarda due cose. La prima, come oggetto principale: ed è il bene sperato. Rispetto ad esso l'amore precede sempre la speranza: infatti non si può sperare un bene, se questo non è desiderato e amato. - Ma la speranza riguarda anche colui dal quale si spera di poter conseguire il bene. E rispetto a questo da prima la speranza precede l'amore: sebbene in seguito dall'amore stesso la speranza riceva un incremento. Infatti dal momento che uno pensa di poter conseguire un bene mediante una persona, comincia ad amarla: e per il fatto che l'ama, dopo spera da lei con più forza.

Pars Prima Secundae Quaestio 063

Questione 63

Questione 63

Le cause delle virtù

Passiamo a considerare le cause delle virtù.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se le nostre virtù siano innate; 2. Se qualche virtù sia causata in noi dalla ripetizione degli atti; 3. Se alcune virtù morali provengano in noi per infusione; 4. Se la virtù acquisita e quella infusa siano della stessa specie.

ARTICOLO 1

Se le nostre virtù siano innate

SEMBRA che le virtù siano originate in noi dalla natura. Infatti:

1. Il Damasceno scrive: "Le virtù sono naturali, ed esistono ugualmente in tutti". E S. Antonio diceva parlando ai suoi monaci: "Se il volere contrasta la natura, si ha il peccato; se ne rispetta la condizione, si ha la virtù". E la Glossa, spiegando quel passo evangelico, "Gesù percorreva tutta la Galilea, insegnando...", osserva: "Insegna le virtù naturali, cioè la castità, la giustizia, l'umiltà, che l'uomo per natura possiede".

2. Il bene della virtù consiste nell'essere conforme alla ragione, come abbiamo spiegato. Ma ciò che è conforme alla ragione è naturale per l'uomo: poiché la ragione costituisce la natura umana. Dunque la virtù è innata nell'uomo per natura.

3. Si dice che è naturale quello che si trova in noi dalla nascita. Ora, in alcuni le virtù si trovano dalla nascita; infatti Giobbe diceva: "Fin dalla mia infanzia crebbe insieme con me la compassione, e dal seno di mia madre era uscita meco". Dunque le virtù si trovano nell'uomo per natura.

IN CONTRARIO: Ciò che esiste nell'uomo per natura è comune a tutti gli uomini, e non viene sottratto dal peccato: poiché, come si esprime Dionigi, anche nei demoni rimangono i beni naturali. Invece le virtù non si trovano in tutti gli uomini: e si perdono col peccato. Dunque esse non si trovano nell'uomo per natura.

RISPONDO: A proposito delle forme corporee, alcuni affermarono che sono totalmente dall'interno: così fecero i sostenitori delle forme latenti. - Altri dissero che sono totalmente dall'esterno: così fecero i sostenitori della loro derivazione dalle cause separate. - E altri affermarono che sono in parte dall'interno, cioè in quanto preesistono potenzialmente nella materia; e in parte dall'esterno, in quanto sono rese attuali da una causa agente.

Allo stesso modo, anche a proposito della scienza e delle virtù alcuni affermarono che esse sono totalmente dall'interno: cosicché tutte le virtù e le scienze preesisterebbero naturalmente nell'anima; e la disciplina e l'esercizio non farebbero che togliere gli ostacoli della scienza e della virtù, procurati all'anima dal peso del corpo; e cioè come la limatura serve a lustrare il ferro. E questa era l'opinione di Platone. - Altri invece affermarono che le virtù sono totalmente dall'esterno, e cioè dall'influsso dell'intelligenza agente: come fa Avicenna. - Altri, finalmente, affermarono che le virtù e le scienze provengono in noi dalla natura come attitudini, ma non nel loro stato perfetto: così insegna il Filosofo. E questo è più rispondente al vero.

Per averne l'evidenza, bisogna considerare che una cosa può dirsi naturale per un uomo in due maniere: primo, in base alla natura specifica; secondo, in base alla sua natura individuale. E poiché ogni essere deve la specie alla sua forma e l'individuazione alla materia; e forma dell'uomo è l'anima razionale, mentre il corpo ne è la materia: ciò che appartiene all'uomo in forza dell'anima razionale, è naturale per lui secondo la natura specifica; e quello che gli è naturale in forza della determinata complessione del corpo è per lui naturale secondo la natura individuale. Infatti ciò che all'uomo è specificamente naturale per parte del corpo, in qualche modo si riferisce all'anima: cioè è dovuto al fatto che tale corpo è proporzionato a tale anima.

Ora, le virtù sono naturali per l'uomo in questi due modi, ma allo stato di germi. Secondo la natura specifica, per il fatto che nella sua ragione si trovano naturalmente conosciuti alcuni principi, sia speculativi che pratici; principi che sono come i germi delle virtù intellettuali e morali; e anche perché nella volontà si trova un appetito naturale di quel bene che è conforme alla ragione. E secondo la natura individuale, per il fatto che alcuni sono disposti più o meno bene a certe virtù in base alle disposizioni del corpo: e cioè per il fatto che le potenze sensitive sono perfezioni di certe parti del corpo, dalle cui predisposizioni sono aiutate od ostacolate nei loro atti, sia codeste potenze, che le potenze razionali, cui devono servire. E in base a questo un uomo possiede un'attitudine naturale alla scienza, un altro alla fortezza, un altro ancora alla temperanza. E in questi (due) modi le virtù sia intellettuali che morali provengono in noi dalla natura come predisposizioni e attitudini. - Ma da questa non proviene il loro pieno sviluppo. Poiché la natura è determinata in un modo soltanto: invece lo sviluppo di queste virtù non procede secondo un unico modo di agire, ma in modi molteplici, e secondo le diverse materie in cui

le virtù si esercitano, e secondo circostanze diverse.

È perciò evidente che in noi le virtù provengono dalla natura come attitudini e predisposizioni, non già nella loro perfezione: eccetto le virtù teologali, che derivano totalmente dall'esterno.

È così evidente la risposta alle difficoltà. Infatti i primi due argomenti valgono nel senso che i germi delle virtù provengono in noi dalla natura, in quanto siamo esseri ragionevoli. - Il terzo può dimostrare che dalle predisposizioni naturali del corpo, ricevute dalla nascita, uno ha l'attitudine alla compassione, altri alla temperanza o a qualche altra virtù.

ARTICOLO 2

Se una virtù possa essere causata in noi dalla ripetizione degli atti

SEMBRA che le virtù non possano essere causate in noi dalla ripetizione degli atti. Infatti:

1. Commentando il detto paolino: "Tutto quello che non è secondo la fede è peccato", S. Agostino scrive: "Tutta la vita degli infedeli è peccato; e niente è bene senza il sommo bene. Dove manca la conoscenza della verità, è falsa la virtù anche nei costumi più eccellenti". Ora, la fede non si può acquistare con le opere, ma è causata in noi da Dio; secondo l'affermazione di S. Paolo: "Per grazia siete stati salvati mediante la fede". Dunque non possiamo acquistare nessuna virtù con l'esercizio delle opere.

2. Il peccato, essendo il contrario della virtù, è incompatibile con essa. Ma l'uomo non può evitare il peccato senza la grazia di Dio; poiché sta scritto: "Appresi che non avrei potuto essere continente, se Dio non me lo concedeva". Perciò nessuna virtù può essere causata in noi dalla ripetizione degli atti: ma soltanto da un dono di Dio.

3. Gli atti che tendono alla virtù non ne raggiungono la perfezione. D'altra parte l'effetto non può essere più perfetto della sua causa. Dunque la virtù non può essere prodotta dagli atti che la precedono.

IN CONTRARIO: Dionigi insegna che il bene è più potente del male. Ora, gli atti cattivi causano gli abiti dei vizi. Dunque, a più forte ragione atti buoni possono causare gli abiti delle virtù.

RISPONDO: Già sopra abbiamo trattato in generale della produzione degli abiti dagli atti. Parlando, ora, in particolare delle virtù, si deve considerare, come abbiamo già notato, che la virtù perfeziona l'uomo nel bene. E poiché la nozione di bene abbraccia, a dire di S. Agostino, "modo, specie e ordine"; ovvero, come dice il libro della Sapienza, "numero, peso e misura": è necessario che il bene venga misurato in base a una regola. E questa è duplice, come abbiamo già detto, e cioè: la ragione umana, e la legge divina. E poiché la legge divina è una regola superiore, ha un'estensione più vasta: cosicché tutto ciò che è regolato dalla ragione umana è regolato anche dalla legge divina, ma non viceversa.

Perciò le virtù dell'uomo, ordinate al bene che cade sotto la regola della ragione, possono essere prodotte dagli atti umani: poiché codesti atti derivano dalla ragione, sotto il cui potere e regola è compreso tale bene. - Invece le virtù che ordinano l'uomo al bene in quanto ricade sotto la legge divina, e non sotto la ragione umana, non possono essere causate dagli atti umani, il cui principio è la ragione: ma sono causate in noi dall'azione di Dio. Perciò nel definire codeste virtù, S. Agostino così completa la definizione: "che Dio opera in noi senza di noi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La prima difficoltà parla appunto delle virtù di questo genere.

2. Le virtù infuse da Dio, specialmente se considerate nella loro perfezione, sono incompatibili con un peccato mortale. Invece le virtù acquisite umanamente sono compatibili con qualche atto peccaminoso, anche mortale: poiché l'uso degli abiti è soggetto alla nostra volontà, come abbiamo detto; ma con un atto peccaminoso non si distrugge l'abito di una virtù acquisita; infatti il diretto contrario dell'abito non è l'atto, bensì un altro abito. Perciò, sebbene senza la grazia un uomo non possa evitare il peccato mortale, così da non peccare mai mortalmente; ciò non toglie che possa acquistare un abito virtuoso, mediante il quale si astiene d'ordinario dalle azioni cattive, specialmente da quelle che sono molto contrarie alla ragione. - Ci sono poi dei peccati mortali che l'uomo non può evitare assolutamente, senza la grazia; e sono quelli che direttamente si oppongono alle virtù teologali, infuse in noi col dono della grazia. Ma di questo tratteremo meglio in seguito.

3. Come abbiamo già visto, per natura preesistono in noi dei germi, o principi delle virtù acquisite. I quali principi sono più nobili delle virtù acquisite per mezzo di essi: così l'"intelletto dei principi" in campo speculativo è più nobile che la scienza delle conclusioni; e la rettitudine naturale della ragione è più nobile dell'affinamento dell'appetito fatto mediante una partecipazione della ragione, il quale affinamento si deve alle virtù morali. Ecco perché gli atti umani, derivando da principi più alti, possono causare le virtù acquisite dell'uomo.

ARTICOLO 3

Se alcune virtù morali si trovino in noi per infusione

SEMBRA che, oltre le virtù teologali, non siano infuse in noi da Dio altre virtù. Infatti:

1. Le cose che possono essere prodotte dalle cause seconde non sono prodotte immediatamente da Dio, salvo casi miracolosi: poiché, come scrive Dionigi, "è legge della divinità raggiungere i termini estremi servendosi di quelli intermedi". Ora, le virtù intellettuali e morali possono essere causate in noi dai nostri atti, come abbiamo detto. Dunque non sono prodotte in noi per infusione.
2. Nelle opere di Dio il superfluo è da escludersi più che in quelle della natura. Ma per disporci al bene soprannaturale bastano le virtù teologali. Perciò non c'è necessità di altre virtù di origine soprannaturale, causate in noi da Dio.
3. La natura non impiega due mezzi quando ne basta uno solo: e molto meno Dio. Ora, Dio ha inserito nell'anima nostra i semi delle virtù, come dice la Glossa. Dunque non è necessario che causi in noi per infusione altre virtù.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Essa (la Sapienza divina) insegna la temperanza e la giustizia, la prudenza e la forza".

RISPONDO: È necessario che effetti proporzionati corrispondano alle loro cause e ai loro principi. Ora, tutte le virtù, sia intellettuali che morali, acquisite mediante i nostri atti, derivano da certi principi naturali preesistenti in noi, come sopra abbiamo spiegato. Ma al posto di codesti principi Dio ci dona le virtù teologali, che ci indirizzano al fine soprannaturale, secondo le spiegazioni date. Perciò è necessario che anche a codeste virtù teologali corrispondano altri abiti causati in noi da Dio, i quali stanno alle virtù teologali come le virtù morali e intellettuali stanno ai loro principi naturali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I nostri atti possono causare in noi virtù intellettuali e morali. Queste però non sono adeguate alle virtù teologali. Ecco perché è necessario che Dio causi direttamente altre virtù a quelle proporzionate.
2. Le virtù teologali sono sufficienti a indirizzarci al fine soprannaturale, come iniziazione, cioè rispetto a Dio medesimo. Ma l'anima ha bisogno di essere dotata di altre virtù infuse rispetto alle altre cose sempre però in ordine a Dio.
3. La virtù dei principi inseriti in noi per natura non si estende oltre i limiti della natura. Perciò in ordine al fine soprannaturale l'uomo ha bisogno di essere gratificato di altri principi.

ARTICOLO 4

Se una virtù acquisita si identifichi specificamente con la corrispettiva virtù infusa

SEMBRA che le virtù infuse non siano differenti nella specie dalle virtù acquisite. Infatti:

1. La virtù acquisita e quella infusa, stando alle cose già dette, non differiscono che in ordine all'ultimo fine. Ma gli abiti e gli atti umani sono specificati dal fine prossimo e non dall'ultimo fine. Dunque le virtù infuse morali, o intellettuali, non differiscono specificamente da quelle acquisite.
2. Gli abiti si conoscono dagli atti. Ora, l'atto della temperanza infusa è identico a quello della temperanza acquisita, che è il dominio sulle concupiscenze del tatto. Quindi codeste virtù non differiscono specificamente.
3. La virtù infusa differisce da quella acquisita per il fatto che l'una è prodotta immediatamente da Dio, l'altra dalla creatura. Ma l'uomo creato da Dio e quello generato per via naturale non differiscono specificamente: come non differiscono l'occhio che egli diede al cieco nato, e quello prodotto dalla facoltà formativa o plasmatrice. Perciò la virtù acquisita e quella infusa sono della medesima specie.

IN CONTRARIO: Qualsiasi differenza che si trova nella definizione, se viene tolta, dà una differenza specifica. Ora, come abbiamo visto, nella definizione della virtù infusa troviamo le parole: "che Dio produce in noi senza di noi". Dunque la virtù acquisita, alla quale questo elemento non si addice, non si identifica specificamente con la virtù infusa.

RISPONDO: Gli abiti si possono distinguere specificamente in due maniere. Primo, in base alle ragioni formali e specifiche dei loro oggetti, come abbiamo visto. Oggetto però di qualsiasi virtù è il bene relativo alla materia propria di quella virtù: così oggetto della temperanza è il bene relativo ai piaceri cui mirano le concupiscenze o desideri del tatto. Il motivo formale di codesto oggetto dipende dalla ragione, la quale stabilisce la regola in codeste

concupiscenze: mentre l'oggetto materiale sono le concupiscenze medesime. Ora, è evidente che la regola imposta dalla ragione umana in codeste concupiscenze è differente da quella imposta dalla legge divina. Nel mangiare p. es., la ragione umana detta di non nuocere alla salute del corpo, e di non creare ostacoli all'atto della ragione: invece secondo le regole della legge divina si richiede che l'uomo "maltratti il proprio corpo e lo renda schiavo", mediante l'astinenza dal cibo, dalla bevanda e da altre cose consimili. Perciò è evidente che la temperanza infusa differisce specificamente da quella acquisita: e lo stesso si dica delle altre virtù.

Secondo, gli abiti si possono distinguere specificamente in base ai diversi termini cui sono ordinati: infatti la guarigione dell'uomo e quella del cavallo sono di specie diversa, per la diversità delle nature cui sono ordinate. In questo senso il Filosofo scrive che le virtù dei cittadini sono diverse, in base alle loro buone disposizioni rispetto ai diversi sistemi di governo. E anche in questa maniera differiscono specificamente le virtù morali infuse, le quali fanno sì che gli uomini siano ben disposti come "concittadini dei santi e familiari di Dio", dalle virtù acquisite, mediante le quali l'uomo è ben disposto in ordine alle cose umane.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La virtù infusa e quella acquisita non differiscono soltanto per il loro rapporto con l'ultimo fine; ma anche per il loro rapporto col proprio oggetto, come abbiamo spiegato.
2. Il principio regolatore delle concupiscenze relative ai piaceri del tatto è diverso nella temperanza acquisita e in quella infusa come si è detto. Perciò il loro atto non si identifica.
3. Dio produsse l'occhio del cieco nato per il medesimo atto per cui la natura forma gli altri occhi: perciò quell'occhio era della medesima specie. Lo stesso avverrebbe se Dio volesse produrre miracolosamente nell'uomo le stesse virtù, quali vengono acquistate con la ripetizione degli atti. Ma non è questo il caso nostro, come abbiamo spiegato.

Pars Prima Secundae Quaestio 064

Questione 64

Questione 64

Il giusto mezzo delle virtù

Ed eccoci a trattare delle proprietà delle virtù. Prima parleremo del giusto mezzo delle virtù; secondo, della connessione delle virtù; terzo, della loro uguaglianza; quarto, della loro durata.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se le virtù morali consistano nel giusto mezzo; 2. Se il giusto mezzo delle virtù morali sia reale o di ragione; 3. Se le virtù intellettuali abbiano un giusto mezzo; 4. Se l'abbiano le virtù teologali.

ARTICOLO 1

Se le virtù morali consistano nel giusto mezzo

SEMBRA che la virtù morale non consista nel giusto mezzo. Infatti:

1. L'ultimo è incompatibile con la nozione di mezzo. Ora, la nozione di virtù implica l'idea di ultimo: infatti Aristotele afferma, che "la virtù è l'ultimo della potenza". Perciò la virtù morale non consiste nel giusto mezzo.
2. Ciò che è massimo non è mezzo, o intermedio. Ma certe virtù morali tendono a un massimo: la magnanimità, p. es., ha per oggetto i massimi onori, e la magnificenza riguarda le massime spese, come dice Aristotele. Perciò non tutte le virtù morali consistono nel giusto mezzo.
3. Se essere nel giusto mezzo rientra nella nozione della virtù morale, la virtù morale necessariamente non verrà a perfezionarsi, ma a corrompersi avvicinandosi a un estremo. Invece alcune virtù morali toccano la loro perfezione col tendere verso certi estremi: la verginità, p. es., astenendosi da ogni piacere venereo, tocca un estremo, ed è la castità più perfetta. Così pure è perfettissima misericordia o liberalità il dare ai poveri ogni cosa. Dunque non rientra nella nozione della virtù morale il trovarsi nel giusto mezzo.

IN CONTRARIO. Il Filosofo insegna, che "la virtù morale è un abito elettivo che sta nel giusto mezzo".

RISPONDO: Com'è evidente dalle spiegazioni date, la virtù ha il compito specifico di ordinare l'uomo al bene. E in particolare la virtù morale ha quello di ben disporre la parte appetitiva dell'anima rispetto a una determinata materia. Ora, misura e regola del moto appetitivo verso l'oggetto è la ragione. Ma il bene per ogni cosa misurata e regolata consiste nel conformarsi alla propria regola: p. es., il bene per i prodotti dell'arte consiste nell'essere a regola d'arte. Perciò in queste cose il male consiste nel discordare dalla regola o misura. E ciò avviene perché una cosa, o sorpassa o è al di sotto della sua misura: il che è evidente in tutte le cose sottoposte a una regola o misura. Perciò è evidente che il bene delle virtù morali consiste nell'adeguarsi alla misura della ragione. - Ed è anche chiaro che tra l'eccesso e il difetto il punto intermedio segna l'adequazione o conformità. Perciò è evidente che la virtù morale consiste nel giusto mezzo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La virtù morale deve la sua bontà alla regola della ragione: invece ha per materia le passioni o le operazioni. Perciò, se nel rapporto della virtù morale con la ragione, guardiamo l'elemento razionale, vediamo che esso si presenta come un estremo, cioè come conformità: mentre l'eccesso e il difetto si presentano come l'estremo opposto, vale a dire come difformità. Se invece si considera la virtù morale rispetto alla sua materia, allora (per la concordanza con la ragione) si presenta come giusto mezzo, in quanto la virtù riduce la passione alla regola della ragione. Perciò il Filosofo scrive che "la virtù sta nel mezzo per la sua natura", cioè in quanto applica la regola della virtù alla materia propria: "invece rispetto all'ottimo e al bene è un estremo", cioè rispetto alla conformità con la ragione.

2. Negli atti e nelle passioni giusto mezzo ed estremi vanno determinati secondo le diverse circostanze: perciò niente impedisce che in una virtù si abbia un estremo rispetto a una data circostanza, il quale tuttavia rimane giusto mezzo rispetto ad altre circostanze, in forza della sua conformità con la ragione. Il che avviene nella magnificenza e nella magnanimità. Se infatti si considera la sola grandezza di ciò cui tende il munifico e il magnanimo, bisogna dire che è qualche cosa di estremo e di massimo; ma se si considera in rapporto alle altre circostanze, allora ha ragione di termine intermedio; poiché a codesto termine tendono le suddette virtù secondo la regola della ragione, e cioè dove, quando, e perché si richiede. Invece avremmo un eccesso se si tendesse a quel massimo quando e dove non si richiede, e per motivi che non lo richiedono; e si avrebbe un difetto, se ad esso non si tendesse dove e quando si richiede. È quanto dice il Filosofo, scrivendo che "il magnanimo è estremo nella grandezza; ma essendolo là dove si richiede, è moderato".

3. La stessa ragione invocata per la magnanimità, vale anche per la verginità e per la povertà. Infatti la verginità si astiene da tutti i piaceri venerei, e la povertà da tutte le ricchezze per giusti motivi e nei modi richiesti; cioè secondo il comando di Dio, e per la vita eterna. Invece se uno lo facesse ma non nel debito modo, e cioè seguendo una superstizione illecita, o anche per vanagloria, si avrebbe un eccesso. Se poi uno non lo facesse quando si richiede, com'è evidente nel caso di chi trasgredisce il voto di verginità o di povertà, allora si avrebbe un vizio per difetto.

ARTICOLO 2

Se il giusto mezzo delle virtù morali sia reale o di ragione

SEMBRA che il giusto mezzo delle virtù morali sia nelle cose e non nella ragione. Infatti:

1. Il bene della virtù morale consiste nell'essere nel giusto mezzo. Ma il bene, come dice Aristotele, è nelle cose stesse. Dunque il giusto mezzo della virtù morale è nelle cose.

2. La ragione è una potenza conoscitiva. La virtù morale però non consiste nel giusto mezzo degli atti conoscitivi; ma piuttosto nel giusto mezzo riguardante operazioni e passioni. Quindi il giusto mezzo delle virtù morali non è di ordine razionale, ma reale.

3. Il mezzo calcolato a guisa dei rapporti aritmetici o geometrici è il mezzo di ordine reale. Ora, a dire di Aristotele, tale è il giusto mezzo della giustizia. Dunque il giusto mezzo delle virtù morali è reale e non di ragione.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna, che "la virtù morale consiste nel giusto mezzo rispetto a noi, definito dalla ragione".

RISPONDO: Il giusto mezzo di ragione si può intendere in due modi. Primo, nel senso che il mezzo sia da cercarsi nello stesso atto della ragione, quasi riducendo l'atto stesso della ragione a qualche cosa d'intermedio. In questo senso il giusto mezzo della virtù non può essere giusto mezzo della ragione; poiché la virtù morale non dà compimento all'atto della ragione, ma all'atto della virtù appetitiva. - Secondo, può dirsi giusto mezzo di ragione quanto viene determinato come tale dalla ragione in una data materia. E in questo senso il giusto mezzo della virtù morale è sempre il giusto mezzo della ragione: poiché, secondo le spiegazioni date, la virtù morale consiste nel giusto mezzo in conformità con la retta ragione.

In qualche caso avviene però che il giusto mezzo di ragione coincida col giusto mezzo imposto dalla realtà delle cose: e allora il giusto mezzo della virtù morale s'identifica col giusto mezzo delle cose, come avviene nel caso della giustizia. Invece altre volte il giusto mezzo di ragione non è desunto dalla realtà, ma in rapporto a noi: ed è questo il giusto mezzo in tutte le altre virtù morali. Ciò si deve al fatto che la giustizia riguarda le operazioni aventi di mira le cose esterne, in cui il giusto deve essere determinato in assoluto e per se stesso, come abbiamo già notato: e quindi il giusto mezzo di ragione nella giustizia s'identifica col giusto mezzo delle cose, in quanto la giustizia dà a ciascuno ciò che si deve, né più, né meno. Invece le altre virtù morali riguardano le passioni interiori in cui non si può stabilire ciò che è giusto sempre allo stesso modo, perché gli uomini sono diversamente disposti rispetto alle passioni: e allora è necessario determinare la rettitudine della ragione, avendo riguardo a noi che siamo sotto l'influsso delle passioni.

Sono così evidenti le risposte alle difficoltà. Infatti le prime due insistono sul giusto mezzo di ragione considerato nell'atto stesso della ragione. - La terza è basata sul giusto mezzo proprio della giustizia.

ARTICOLO 3

Se le virtù intellettuali consistano in un giusto mezzo

SEMBRA che le virtù intellettuali non consistano in un giusto mezzo. Infatti:

1. Le virtù morali consistono nel giusto mezzo, in quanto devono conformarsi alla regola della ragione. Ma le virtù intellettuali sono nella ragione stessa; e quindi non si vede come possano avere una regola superiore. Dunque le virtù intellettuali non consistono in un giusto mezzo.

2. Il giusto mezzo delle virtù morali viene determinato da una virtù intellettuale; poiché, come Aristotele ha scritto, "la virtù consiste nel giusto mezzo dovuto alla ragione determinata secondo la determinazione del savio". Ora, se a sua volta la virtù intellettuale dovesse consistere in un giusto mezzo, bisognerebbe determinare codesto mezzo mediante un'altra virtù. E così si procederebbe all'infinito nella serie delle virtù.

3. Il giusto mezzo sta tra due contrari, come Aristotele dimostra. Ma nell'intelletto non esiste alcuna contrarietà; poiché gli stessi contrari in quanto sono nell'intelletto non sono contrari, ma vengono conosciuti simultaneamente. Dunque non esiste un giusto mezzo nelle virtù intellettuali.

IN CONTRARIO: Come insegna Aristotele, l'arte è una virtù intellettuale; e tuttavia a suo parere esiste il giusto mezzo nell'arte. Perciò anche le virtù

intellettuali consistono in un giusto mezzo.

RISPONDO: Il bene di una cosa consiste nel giusto mezzo, in quanto è conforme a una regola o misura che essa potrebbe sorpassare e non raggiungere, come abbiamo detto. Ora, le virtù intellettuali sono ordinate al bene come quelle morali, secondo le spiegazioni date. Perciò il bene della virtù intellettuale come consiste nella misura, così consiste nel giusto mezzo. Ora, il bene di una virtù intellettuale è il vero: di una virtù speculativa il vero in assoluto, come ricorda Aristotele nell'Etica; di una virtù pratica il vero basato sulla conformità con la rettitudine dell'appetito.

Il vero del nostro intelletto considerato in assoluto è come misurato dalle cose: poiché, come insegna Aristotele, le cose sono la misura del nostro intelletto; infatti la verità è nel nostro pensiero e nei nostri discorsi a seconda che le cose sono o non sono. Perciò la bontà di una virtù intellettuale speculativa viene a costituirsi nel giusto mezzo, mediante la conformità con la cosa stessa, cioè mediante l'affermazione di ciò che è, e la negazione di ciò che non è; il che costituisce l'essenza della verità. Si ha invece l'eccesso con la falsa affermazione di ciò che non è; e il difetto con la negazione falsa di ciò che è.

Ma nelle virtù intellettuali pratiche, rispetto alle cose il vero si presenta ancora come commisurato ad esse. E da questo lato in tali virtù il giusto mezzo si desume dalla conformità col reale, come nelle virtù speculative. - Invece rispetto agli appetiti (il giusto mezzo) ha funzione di regola o misura. Cosicché il giusto mezzo delle virtù morali è quello stesso della prudenza, e cioè la retta ragione: ma alla prudenza codesto mezzo appartiene come all'elemento regolante e misurante; mentre appartiene alle virtù morali, come a cose misurate e regolate. Parimente eccesso e difetto si considerano diversamente nell'uno e nell'altro caso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo spiegato, anche le virtù intellettuali hanno la loro misura: e in base alla loro conformità con essa va determinato il loro giusto mezzo.
2. Non c'è il pericolo di procedere all'infinito nella serie delle virtù: poiché la misura e la regola delle virtù intellettuali non è un altro genere di virtù, ma la stessa realtà.
3. Le cose tra loro contrarie non hanno contrarietà nell'anima, poiché l'una è il motivo per conoscere l'altra: tuttavia nell'intelletto esiste la contrarietà tra affermazione e negazione, come nota Aristotele verso la fine del Peri Hermeneias. Infatti sebbene essere e non essere non siano contrari ma contraddittori, se si considerano le cose significate come sono nella realtà, poiché l'uno è ente e l'altro è puro non ente, tuttavia in rapporto alla conoscenza dell'anima, l'uno e l'altro (come affermazione e negazione) pongono qualche cosa. E quindi essere e non essere sono termini contraddittori: ma il giudizio col quale opiniamo che il bene è bene, è contrario a quello col quale opiniamo che il bene non è bene. Ora, la virtù intellettuale segna appunto il giusto mezzo tra contrari di questo genere.

ARTICOLO 4

Se le virtù teologali consistano in un giusto mezzo

SEMBRA che le virtù teologali consistano in un giusto mezzo. Infatti:

1. La bontà delle altre virtù consiste nel giusto mezzo. Ma le virtù teologali sorpassano in bontà le altre virtù. Quindi a maggior ragione dovranno consistere in un giusto mezzo.
2. Il giusto mezzo per le virtù morali consiste nel regolamento dell'appetito da parte della ragione; e per le virtù intellettuali nel commisurarsi del nostro intelletto alle cose. Ora, le virtù teologali arricchiscono sia l'intelletto che l'appetito, come abbiamo visto. Dunque le virtù teologali consistono anch'esse in un giusto mezzo.
3. La virtù teologale della speranza è il giusto mezzo tra la disperazione e la presunzione. Parimente la fede passa in mezzo fra eresie contrarie, come nota Boezio: infatti l'affermazione che in Cristo c'è una sola persona e due nature sta tra l'eresia di Nestorio, il quale sostiene che ci sono in lui due persone e due nature, e l'eresia di Eutiche, il quale parla di una sola persona e di una sola natura. Dunque le virtù teologali consistono in un giusto mezzo.

IN CONTRARIO: In tutte le cose, la cui perfezione consiste in un giusto mezzo, si può peccare per eccesso come per difetto. Invece rispetto a Dio, oggetto delle virtù teologali non si può peccare per eccesso; poiché sta scritto: "Benedicendo il Signore, esaltatelo quanto potete: perché è maggiore di ogni lode". Perciò le virtù teologali non consistono in un giusto mezzo.

RISPONDO: Il giusto mezzo della virtù viene stabilito in base al suo adeguarsi con la regola o misura, che uno potrebbe sorpassare o non raggiungere. Ora, le virtù teologali possono avere due tipi di misura. La prima si desume dalla ragione formale di codeste virtù. E da questo lato misura e regola delle virtù teologali è Dio stesso: infatti la nostra fede è regolata secondo la verità di Dio, la carità secondo la bontà divina, e la speranza secondo la grandezza della sua onnipotenza e misericordia. E questa è una misura che sorpassa ogni capacità umana: cosicché l'uomo non potrà mai, né amare Dio quanto è tenuto ad amarlo, né credere o sperare in lui quanto è necessario. A maggior ragione non potranno in questo esserci degli eccessi. E quindi da questo lato

la perfezione di codeste virtù non potrà consistere in un giusto mezzo: ma quanto più si avvicina al sommo tanto più sarà eccellente.

La seconda regola o misura delle virtù teologali si desume da parte nostra (di noi che le possediamo): poiché, sebbene non si possa amare Dio quanto si deve, tuttavia dobbiamo avvicinarci a lui, credendo, sperando e amando, secondo la misura della nostra condizione. Perciò rispetto a noi si può indirettamente determinare un giusto mezzo nelle virtù teologali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La bontà o perfezione delle virtù intellettuali e morali consiste in un giusto mezzo per il loro adeguamento a una regola o misura, che è possibile sorpassare. Ma questo di per sé, come abbiamo spiegato, non può avvenire nelle virtù teologali.
2. Le virtù morali e intellettuali arricchiscono l'intelletto e l'appetito in ordine a una misura o regola creata: invece le virtù teologali li arricchiscono in ordine a una misura o regola increata. Perciò il confronto non regge.
3. La speranza è un giusto mezzo tra la presunzione e la disperazione solo rispetto a noi: e cioè, o perché uno spera da Dio un bene superiore alla propria condizione; o perché non spera quanto potrebbe sperare nella propria condizione. Ma non ci può essere un eccesso di speranza rispetto a Dio, la cui bontà è infinita. - Parimente la fede è il giusto mezzo tra eresie contrarie, non in rapporto all'oggetto, cioè a Dio, al quale nessuno può mai credere troppo: ma in quanto l'opinione umana in se stessa può essere un giusto mezzo tra opinioni contrarie, come abbiamo visto in precedenza.

Pars Prima Secundae Quaestio 065

Questione 65

Questione 65

La connessione delle virtù

Passiamo a studiare la connessione delle virtù.

Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se le virtù morali siano connesse tra loro; 2. Se le virtù morali possano esistere senza la carità; 3. Se la carità possa esistere senza di esse; 4. Se la fede e la speranza possano esistere senza la carità; 5. Se la carità possa esistere senza di esse.

ARTICOLO 1

Se le virtù morali siano connesse tra loro

SEMBRA che le virtù morali non siano necessariamente connesse. Infatti:

1. Talora le virtù morali vengono causate dalla ripetizione degli atti, come Aristotele dimostra. Ma un uomo può esercitarsi negli atti di una data virtù, senza esercitarsi nelle azioni di un'altra. Perciò si può possedere una virtù morale senza le altre.
2. La munificenza e la magnanimità sono virtù morali. Ora uno può avere le altre virtù morali senza avere la munificenza e la magnanimità: infatti il Filosofo scrive che "il povero non può essere munifico"; pur avendo altre virtù; e aggiunge che "chi è degno di piccole cose, e di esse si reputa degno, è temperato, ma non è magnanimo". Dunque le virtù morali non sono connesse.
3. Come le virtù morali affinano la parte appetitiva dell'anima le virtù intellettuali affinano quella intellettuale. Ma le virtù intellettuali non sono connesse: infatti uno può possedere una scienza senza le altre. Perciò anche le virtù morali non sono connesse.
4. Se le virtù morali fossero connesse, la loro connessione potrebbe avvenire solo nella prudenza. Ma ciò non basta per la connessione delle virtù morali. Infatti uno può essere prudente per le azioni appartenenti a una data virtù, senza esserlo per quelle che appartengono a un'altra: allo stesso modo che uno può avere l'arte rispetto a determinati manufatti, senza averla rispetto ad altri. E la prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere. Dunque non è necessario che le virtù morali siano connesse.

IN CONTRARIO: S. Ambrogio afferma: "Le virtù sono tra loro connesse e concatenate; cosicché chi ne possiede una, mostra di possederne molte". Per S. Agostino, "le virtù esistenti nell'animo umano in nessun modo si separano tra loro". E S. Gregorio insegna, che "una virtù senza le altre, o non esiste, o è imperfetta". Finalmente Cicerone scrive: "Se tu devi confessare di non avere una data virtù, è necessario che tu non ne abbia nessuna".

RISPONDO: Una virtù morale può essere perfetta o imperfetta. La virtù morale imperfetta, temperanza o forza che sia, non è che una nostra inclinazione a compiere qualche atto buono: inclinazione che può essere innata, o dovuta all'esercizio. Prese in questo senso, le virtù morali non sono connesse: infatti vediamo che uno per naturale complessione, o per consuetudine è pronto agli atti della liberalità, senza esserlo agli atti della castità.

Invece la virtù morale perfetta è un abito che porta a compiere bene l'azione buona. E se prendiamo le virtù morali in questo senso, bisogna dire che sono connesse, come quasi tutti ritengono. A sostegno di ciò vengono portate due ragioni, in base al diverso modo di definire le virtù cardinali. Alcuni infatti, come abbiamo detto, le definiscono come generali condizioni delle virtù: cosicché la discrezione dovrebbe corrispondere alla prudenza, la rettitudine alla giustizia, la moderazione alla temperanza, e la fermezza d'animo alla forza in qualsiasi materia si vogliano considerare. E da questo punto di vista appare evidente il motivo della connessione: infatti la fermezza priva di moderazione, di rettitudine, o di discrezione, non potrebbe dirsi virtù; e lo stesso vale per le altre. Questo è il motivo della connessione proposto da S. Gregorio, quando scrive che "le virtù, se sono disgiunte, non possono essere perfette" come virtù: "poiché non è vera prudenza quella che non è giusta, temperante e forte"; e lo stesso si dica delle altre virtù. Anche S. Agostino assegna questa medesima ragione.

Invece altri definiscono le virtù cardinali secondo la materia. E in base a questo Aristotele stabilisce il motivo della loro connessione. Poiché, come abbiamo già spiegato, non può esserci virtù morale senza la prudenza: questo perché è proprio delle virtù morali dare rettitudine all'elezione, essendo esse degli abiti elettivi; ora, per la buona elezione non interviene soltanto l'inclinazione al debito fine, dovuta direttamente all'abito della virtù morale; ma anche l'immediata scelta dei mezzi, la quale vien fatta dalla prudenza, che consiglia, giudica e comanda i mezzi ordinati al fine. D'altra parte non può esserci la prudenza, senza il possesso delle virtù morali: poiché la prudenza, retta ragione delle azioni da compiere, parte, come da suo principio, dal fine delle azioni medesime, in rapporto al quale uno acquista la retta disposizione in forza delle virtù morali. Perciò, come non ci può essere una scienza speculativa

senza l'intelletto dei primi principi; così non ci può essere la prudenza senza le virtù morali. Da ciò segue chiaramente che le virtù morali sono connesse.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Certe virtù morali perfezionano l'uomo per uno stato ordinario, o comune, cioè rispetto alle azioni che capita comunemente di dover compiere. Perciò è necessario che l'uomo si eserciti simultaneamente sulla materia di tutte le virtù morali. E se si esercita in tutte col ben operare, acquisterà gli abiti di tutte le virtù morali. Se invece si esercita ben operando rispetto a una data materia, rispetto all'ira, p. es., e non rispetto a un'altra, ossia rispetto alla concupiscenza, acquisterà un abito per tener a freno l'ira; ma sarà un abito che non può avere valore di virtù, mancando della prudenza, la quale viene distrutta nel campo della concupiscenza. Allo stesso modo, mancando la prudenza, non possono avere perfetta natura di virtù le inclinazioni naturali.

Ci sono invece altre virtù morali che perfezionano l'uomo per uno stato di particolare eminenza: tali sono la munificenza e la magnanimità. E poiché l'esercizio relativo alla materia di codeste virtù non capita comunemente a tutti, uno può possedere le altre virtù morali, acquisite, senza avere in atto l'abito di codeste virtù. Tuttavia, una volta acquistate le altre, uno si troverà ad avere in potenza prossima (anche) codeste virtù. Se uno, infatti, ha acquistato la liberalità nel fare spese e donativi modesti, quando gli capitasse abbondanza di danaro, con poco esercizio acquisterebbe l'abito della munificenza: come fa il geometra il quale con poco studio acquista la scienza di una conclusione, cui prima non aveva mai pensato. Ora, quello che è facilmente disponibile, si può dire che si possiede; secondo l'asserzione del Filosofo: "Quello che manca di poco, sembra che non manchi affatto".

2. Abbiamo così risposto anche alla seconda difficoltà.

3. Le virtù intellettuali riguardano materie diverse non ordinate tra loro: la cosa è evidente per le scienze e le arti. Perciò tra loro non c'è la connessione riscontrata tra le virtù morali, che riguardano passioni e operazioni chiaramente subordinate. Infatti tutte le passioni, derivando dalle prime, cioè dall'amore o dall'odio, sfociano nel piacere o nella tristezza. Parimente tutte le operazioni che sono materia delle virtù morali hanno un ordine tra loro, e anche rispetto alle passioni. Perciò tutta la materia delle virtù morali ricade sotto un'unica ragione che è quella della prudenza.

Però tutte le cose intelligibili hanno anch'esse un ordine ai primi principi. E da questo lato tutte le virtù intellettuali dipendono dall'intellectus principiorum, come la prudenza dipende dalle virtù morali, secondo le spiegazioni date. Ma i principi universali, oggetto dell'intellectus principiorum, non dipendono dalle conclusioni, oggetto delle altre virtù intellettuali; a differenza delle virtù morali cui è subordinata la prudenza; e questo perché, in qualche modo, l'appetito muove la ragione, e la ragione l'appetito, come sopra abbiamo dimostrato.

4. Le azioni umane, alle quali le virtù morali inclinano, stanno alla prudenza come principi di essa: invece le cose fattibili non stanno all'arte come principi, ma solo come materia. Ora, la ragione potrà anche essere retta per una materia e non retta per un'altra; ma è evidente che non potrà dirsi retta in nessun modo, se ha un difetto in qualcuno dei suoi principi. Se uno infatti sbagliasse in questo principio, "Il tutto è sempre maggiore della sua parte", non potrebbe avere la scienza della geometria: poiché sarebbe portato necessariamente ad allontanarsi molto dalla verità nelle conclusioni. - Inoltre le azioni da compiere sono ordinate tra loro; non così le cose fattibili, come abbiamo già notato. Perciò la mancanza di prudenza in una parte delle azioni da compiere, porterebbe a mancare anche rispetto alle altre. Il che non avviene nelle cose fattibili.

ARTICOLO 2

Se le virtù morali possano esistere senza la carità

SEMBRA che le virtù morali possano esistere senza la carità. Infatti:

1. Nelle Sentenze di S. Prospero si legge, che "ogni virtù, eccetto la carità, può essere comune ai buoni e ai malvagi". Ma "la carità non può essere che nei buoni", come là si afferma. Dunque è possibile avere le altre virtù senza la carità.

2. Come insegna Aristotele, le virtù morali si possono acquistare con atti umani. Invece la carità si ha solo per infusione; secondo l'insegnamento di S. Paolo: "La carità di Dio si è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu dato". Perciò le altre virtù si possono avere senza la carità.

3. Le virtù morali sono connesse tra loro in quanto dipendono dalla prudenza. Ma la carità non dipende dalla prudenza; anzi la trascende, secondo l'espressione di S. Paolo: "L'amore di Cristo che sorpassa ogni scienza". Dunque le virtù morali non sono connesse con la carità, ma possono esistere senza di essa.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Chi non ama rimane nella morte". Ora, le virtù danno compimento alla vita spirituale: infatti sono esse "che fanno vivere rettamente", come si esprime S. Agostino. Dunque esse non possono esistere senza l'amore di carità.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, le virtù morali, in quanto si limitano a compiere il bene in ordine a un fine che non supera la capacità naturale dell'uomo, si possono acquistare per industria umana. E, così acquisite, possono esistere senza la carità: come si trovarono in molti pagani. - Ma solo in quanto son fatte per compiere il bene in ordine al fine ultimo soprannaturale, raggiungono perfettamente e realmente la natura di virtù; e quindi non possono acquistarsi con azioni umane, ma sono infuse da Dio. E codeste virtù morali non possono esistere senza la carità. Infatti sopra abbiamo dimostrato

che le altre virtù morali non possono esistere prive di prudenza; e che la prudenza non può esistere senza le virtù morali, perché le virtù morali danno la buona predisposizione rispetto a determinati fini, dai quali ha inizio il procedimento della prudenza. Ora, per avere il retto procedere della prudenza è assai più richiesta la buona disposizione rispetto all'ultimo fine, prodotta dalla carità, che non la buona disposizione rispetto agli altri fini, prodotta dalle virtù morali: così in campo speculativo la retta ragione ha bisogno soprattutto del primo principio indimostrabile, e cioè che "le cose contraddittorie non possono essere simultaneamente vere". Perciò è evidente che non possono esistere senza la carità, né la prudenza infusa, né, di conseguenza, le altre virtù morali, incapaci di esistere senza la prudenza.

Da ciò risulta che le sole virtù infuse sono perfette, e da considerarsi virtù in senso assoluto: poiché esse (soltanto) ordinano l'uomo al fine propriamente ultimo. Invece le altre virtù, cioè quelle acquisite, sono virtù sotto un certo aspetto, ma non in senso assoluto: esse infatti dispongono bene l'uomo rispetto a dei fini che sono ultimi in un dato genere, ma non rispetto al fine che è assolutamente ultimo. Ecco perché la Glossa di S. Agostino, commentando quel passo di S. Paolo, "Tutto quello che non è secondo la fede è peccato", scrive: "Dove manca la conoscenza della verità, la virtù è falsa anche se corredata di ottimi costumi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quel testo si parla della virtù imperfetta. Altrimenti, se la virtù morale viene considerata nella sua perfetta ragione di virtù, "rende buono chi la possiede"; e quindi non può trovarsi nei malvagi.
2. L'argomento vale per le virtù morali acquisite.
3. Sebbene la carità trascenda la scienza e la prudenza, tuttavia, come abbiamo detto, la prudenza, e conseguentemente tutte le virtù morali infuse, dipendono dalla carità.

ARTICOLO 3

Se la carità possa esistere senza le altre virtù morali

SEMBRA che si possa avere la carità senza le altre virtù morali. Infatti:

1. Se per compiere una cosa basta un mezzo, non è giusto provvedervi con molti. Ora, la sola carità basta per compiere tutte le opere di virtù; il che è evidente da quelle parole di S. Paolo: "La carità è longanime, è benigna". Dunque per chi ha la carità le altre virtù sono superflue.
2. Chi possiede l'abito di una virtù, facilmente ne compie le opere, ed esse di per sé gli riescono piacevoli: cosicché, a dire di Aristotele, "il piacere che si produce nell'operare è segno dell'abito" raggiunto. Invece molti hanno la carità, trovandosi senza peccato mortale, ma provano difficoltà nelle opere di virtù: ed esse non riescono loro piacevoli per se stesse, ma solo in quanto si riferiscono alla carità. Dunque molti hanno la carità, senza avere le altre virtù.
3. La carità si trova in tutti i santi. Ora, ci sono dei santi che mancano di qualche virtù: infatti S. Beda afferma che i santi si umiliano di più per le virtù che non hanno, di quanto non si glorino per le virtù che possiedono. Perciò non è necessario che chi ha la carità, abbia tutte le virtù morali.

IN CONTRARIO: Con la carità, a dire di S. Paolo, si adempie tutta la legge: "Chi ama il prossimo ha adempiuto la legge". Ma non si può osservare tutta la legge che mediante tutte le virtù morali: poiché le leggi son fatte per comandare tutti gli atti delle virtù, come nota Aristotele. Chi, dunque, ha la carità, ha tutte le virtù morali. - Anche S. Agostino insegna che la carità include in sé tutte le virtù cardinali.

RISPONDO: Con la carità vengono infuse tutte le virtù morali. E la ragione è questa, che Dio non può compiere le opere della grazia meno perfettamente di quelle della natura. Ora, in natura vediamo che non si trova in un essere il principio di determinate operazioni, sprovvisto di ciò che è necessario per compierle: negli animali, p. es., si riscontrano gli organi per poter compiere le operazioni che sono in potere della loro anima. Ora, è evidente che la carità, in quanto ordina l'uomo al fine ultimo, è il principio di tutte le operazioni ordinabili all'ultimo fine. E quindi è necessario che assieme alla carità vengano infuse tutte le virtù morali, che servono all'uomo per compiere ogni genere di opere buone.

È così dimostrato che tutte le virtù morali infuse non solo sono connesse in forza della prudenza, ma anche in forza della carità. E quindi chi perde la carità col peccato mortale, perde tutte le virtù morali infuse.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Perché l'atto di una facoltà inferiore sia perfetto, non soltanto si richiede la perfezione nelle facoltà superiori, ma anche in quelle inferiori: infatti, quando l'agente principale è debitamente disposto, non può seguirne un'azione perfetta, se poi manca la buona disposizione dello strumento. Ora, affinché l'uomo operi il bene rispetto alle cose ordinate al fine, non solo è necessario che abbia la virtù che lo dispone bene al fine stesso, ma anche le virtù atte a ben disporlo alle azioni ordinate al fine: poiché la virtù che ha per oggetto il fine, è come principale e movente rispetto a quelle che sono ordinate al fine. Perciò insieme alla carità è necessario avere anche le altre virtù morali.

2. Talora capita, per una difficoltà nata dall'esterno, che chi possiede un abito provi difficoltà nell'operare, e quindi non senta piacere e compiacimento nell'atto: è il caso di chi avendo l'abito della scienza, per la sonnolenza o per un'infermità, prova difficoltà nell'intendere. Allo stesso modo talora provano difficoltà nell'operare gli abiti delle virtù morali infuse, a causa delle disposizioni contrarie lasciate dagli atti precedenti. La quale difficoltà non capita ugualmente nelle virtù morali acquisite: poiché mediante l'esercizio degli atti, col quale vennero acquistate, furono tolte anche le disposizioni contrarie.

3. Si dice che alcuni santi non hanno certe virtù, date le difficoltà che provano negli atti di esse, per il motivo indicato sopra; sebbene essi abbiano l'abito di tutte le virtù.

ARTICOLO 4

Se la fede e la speranza possano trovarsi senza la carità

SEMBRA che la fede e la speranza non possano mai trovarsi senza la carità. Infatti:

1. Essendo esse virtù teologali, devono essere superiori alle stesse virtù morali infuse. Ora, le virtù morali infuse non possono essere senza la carità. Dunque neppure la fede e la speranza.

2. A dire di S. Agostino, "nessuno crede, se non perché vuole". Ma la carità, e l'abbiamo già visto, si trova nella volontà come perfezione di essa. Quindi non può esserci fede senza carità.

3. S. Agostino scrive, che "non può esserci speranza senza l'amore". Ora, la carità è amore: infatti egli parla proprio di questo amore. Perciò la speranza non può esistere senza la carità.

IN CONTRARIO: Nel commentare il Vangelo di S. Matteo, la Glossa afferma che "la fede genera la speranza, e la speranza la carità". Ora, chi genera è prima del generato, e può esistere senza di esso. Dunque la fede può esistere senza speranza; e la speranza senza carità.

RISPONDO: Come le virtù morali, la fede e la speranza si possono considerare sotto due punti di vista: primo, come virtù incipienti; secondo, come virtù perfette. Ora, una virtù, essendo ordinata a compiere azioni buone, si dirà che è perfetta per il fatto che è capace di un'azione perfettamente buona: il che avviene quando ciò che si compie non solo è un'opera buona, ma è compiuta bene. Altrimenti non sarebbe perfettamente buona: e l'abito che fosse principio di tale operazione non potrebbe possedere perfettamente natura di virtù. Se uno, p. es., facesse delle cose giuste, compirebbe un'opera buona; ma non sarebbe opera di una virtù perfetta, se non le compisse bene, cioè secondo una retta elezione, il che è proprio della prudenza: perciò una giustizia senza prudenza non può essere una virtù perfetta.

Allo stesso modo fede e speranza in qualche maniera possono esistere senza la carità; ma non possono avere senza di essa perfetta natura di virtù. Infatti, essendo atto proprio della fede credere in Dio; e non essendo il credere che dare l'assenso a qualcuno con la propria volontà; se uno non vuole nel debito modo, il suo atto di fede non potrà essere perfetto. Ma volere nel debito modo dipende dalla carità, la quale rettifica il volere: infatti, come nota S. Agostino, ogni moto retto della volontà deriva da un retto amore. Perciò la fede può anche trovarsi senza la carità, ma (allora) non è una virtù perfetta: appunto come la temperanza o la fortezza prive di prudenza. - Lo stesso si dica per la speranza. Infatti l'atto della speranza consiste nell'aspettare da Dio la futura beatitudine. Ora, codesto atto è perfetto, se parte dai meriti che uno possiede: il che non può avvenire senza la carità. Se invece uno l'aspetta dai meriti che ancora non ha, ma che si propone di acquistare in futuro, il suo atto sarà imperfetto: e questo soltanto può esistere senza la carità. - Perciò la fede e la speranza possono esistere senza la carità: ma, propriamente parlando, senza la carità esse non sono virtù; infatti per la virtù non si richiede soltanto che si faccia un'opera buona, ma che si faccia bene, come nota Aristotele.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le virtù morali dipendono dalla prudenza: ora, la prudenza infusa non può conservare neppure la natura di prudenza, se manca di carità, in quanto viene a mancare la debita relazione col suo primo principio, cioè con l'ultimo fine. Invece la fede e la speranza, nella loro essenza non dipendono né dalla prudenza, né dalla carità. Esse perciò possono esistere senza la carità; sebbene, senza la carità, non siano virtù, come abbiamo spiegato.

2. L'argomento è valido per la fede che ha perfetta natura di virtù.

3. S. Agostino in quel passo parla della speranza, in forza della quale uno attende la futura beatitudine per i meriti che già possiede: e questo, certo, non può essere senza la carità.

ARTICOLO 5

Se la carità possa esistere senza la fede e la speranza

SEMBRA che la carità possa esistere senza la fede e la speranza. Infatti:

1. La carità non è che l'amore di Dio. Ma Dio può essere amato da noi naturalmente, anche prescindendo dalla fede e dalla speranza nella futura beatitudine. Dunque la carità può esistere senza la fede e la speranza.
2. A dire di S. Paolo, la carità è radice di tutte le virtù: "radicati e fondati nella carità". Ma la radice può anche trovarsi senza i rami. Dunque la carità può trovarsi talora senza la fede, la speranza e le altre virtù.
3. In Cristo la carità era perfetta. Eppure egli non aveva la fede e la speranza: poiché era un perfetto comprensore, come spiegheremo in seguito. Perciò può trovarsi la carità senza la fede e la speranza.

IN CONTRARIO: L'Apostolo ha scritto: "Senza fede non è possibile piacere a Dio"; ma è chiaro che ciò si verifica specialmente con la carità, secondo il detto dei Proverbi: "Io amo chi mi ama". La speranza poi, come sopra abbiamo dimostrato, serve a introdurre la carità. Dunque non si può avere la carità senza la fede e la speranza.

RISPONDO: La carità non dice soltanto amore di Dio, ma una certa amicizia verso di lui; amicizia che aggiunge all'amare un riamarsi scambievolmente, con una comunicazione reciproca, come spiega Aristotele. E che tale proprietà appartiene alla carità è evidente da quel testo di S. Giovanni: "Chi sta nella carità sta in Dio, e Dio è in lui". E S. Paolo afferma: "Fedele è Dio, per opera del quale siete stati chiamati alla società del Figlio suo". Ora, questa società dell'uomo con Dio, che è un commercio familiare con lui, viene iniziata qui nella vita presente mediante la grazia, e avrà compimento in futuro mediante la gloria: e queste due cose noi ora le possediamo in forza della fede e della speranza. Perciò, come non è possibile avere amicizia con qualcuno, se non si crede e non si spera di poter avere con lui società o commercio familiare; così non si può avere amicizia con Dio, ossia la carità, senza avere la fede per credere in codesta società e commercio dell'uomo con Dio, e senza avere la speranza di appartenere a codesta società. Ecco quindi che in nessun modo la carità può sussistere senza la fede e la speranza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La carità non è un qualsiasi amor di Dio: ma è l'amore col quale si ama Dio quale oggetto della beatitudine, e verso di esso siamo indirizzati (solo) dalla fede e dalla speranza.
2. La carità è radice della fede e della speranza, in quanto fornisce ad esse la perfezione di virtù. Ma la fede e la speranza per la loro formalità propria sono i presupposti della carità, come abbiamo spiegato. Perciò la carità non può esistere senza di esse.
3. In Cristo mancavano la fede e la speranza, perché in esse c'è qualche cosa d'imperfetto. Ma in luogo della fede egli aveva l'aperta visione; e in luogo della speranza il pieno possesso. E in tal modo poteva esserci in lui la perfetta carità.

Pars Prima Secundae Quaestio 066

Questione 66

Questione 66

Uguaglianza delle virtù

Passiamo ora a studiare l'uguaglianza delle virtù.

Su questo tema tratteremo sei argomenti: 1. Se una virtù possa essere maggiore o minore; 2. Se le virtù, esistenti contemporaneamente nel medesimo soggetto, siano tutte uguali; 3. Confronto tra virtù morali e intellettuali; 4. Confronto delle virtù morali tra loro; 5. Confronto reciproco delle virtù intellettuali; 6. Confronto reciproco tra le virtù teologali.

ARTICOLO 1

Se una virtù possa essere maggiore o minore

SEMBRA che una virtù non possa essere maggiore o minore. Infatti:

1. Nell'Apocalisse si dice che i lati della città di Gerusalemme sono uguali. Ora, secondo la spiegazione della Glossa, questi lati stanno a indicare le virtù. Perciò le virtù sono tutte uguali. E quindi una virtù non può essere maggiore di un'altra.

2. Tutto ciò che consiste essenzialmente in un massimo non può essere maggiore o minore. Ora la virtù consiste essenzialmente in un massimo: è infatti "l'ultimo grado della potenza", a dire del Filosofo; e S. Agostino insegna, che "le virtù sono i massimi beni, dei quali nessuno può usare malamente". Dunque la virtù non può essere né maggiore né minore.

3. La grandezza di un effetto si misura dalla potenza dell'agente. Ma le virtù perfette, che sono le virtù infuse, vengono da Dio la cui potenza è uniforme e infinita. Perciò non sembra che una virtù possa essere maggiore di un'altra.

IN CONTRARIO: Dove è possibile l'aumento e la sovrabbondanza, può esserci disuguaglianza. Ora, nelle virtù non manca sovrabbondanza e aumento; poiché nel Vangelo si legge: "Se la vostra giustizia non sarà più abbondante di quella degli Scribi e dei Farisei, non entrerete nel regno dei cieli"; e nei Proverbi: "In sovrabbondante giustizia, è somma virtù". Dunque la virtù può essere maggiore o minore.

RISPONDO: La questione se una virtù possa essere maggiore dell'altra si può intendere in due modi. Primo, a proposito di virtù specificamente diverse. E allora è evidente che una virtù è maggiore dell'altra. Infatti una causa è sempre superiore ai suoi effetti: e tra gli effetti più uno è prossimo alla causa, e più sovrasta. Ora, è evidente, da quanto abbiamo detto, che causa e radice del bene umano è la ragione. Perciò la prudenza, che affina la ragione, sovrasta in bontà le altre virtù morali, che affinano la parte appetitiva in quanto partecipa della ragione. E tra queste tanto più una è superiore all'altra, quanto più si avvicina alla ragione. E quindi la giustizia, che è nella volontà, è preferibile alle altre virtù morali: e la fortezza che è nell'irascibile, va preferita alla temperanza, la quale essendo nel concupiscibile, partecipa meno della ragione, come nota Aristotele.

Secondo, la questione può essere intesa a proposito di virtù della medesima specie. E allora, stando a quello che abbiamo detto sopra, parlando dello sviluppo degli abiti, una virtù può dirsi maggiore o minore sotto due aspetti: primo, per se stessa; secondo, per parte del soggetto in cui si trova. Considerata per se stessa, la grandezza di una virtù si misura dalle cose cui si estende. Ora, chiunque abbia una virtù, mettiamo la temperanza, la possiede in rapporto a tutte le cose cui la temperanza si estende. Il che non avviene per le scienze e per le arti: non è detto, infatti, che ogni grammatico sappia tutto ciò che appartiene alla grammatica. E in questo dissero bene gli Stoici, come riferisce Simplicio, che la virtù non ammette il più e il meno come la scienza e le arti; perché la virtù consiste essenzialmente in un massimo.

Se invece si considera la virtù dal lato del soggetto che ne partecipa, allora essa può essere maggiore o minore, sia per la diversità dei soggetti, sia rispetto alle varie epoche, se si tratta del medesimo soggetto. Infatti, per raggiungere il giusto mezzo della virtù, conforme alla retta ragione, uno può essere meglio disposto di un altro: o per la maggiore pratica, o per una migliore disposizione naturale, o per un giudizio più perspicace della ragione, oppure per un maggior dono di grazia, il quale, a detta di S. Paolo, viene elargito a ciascuno "secondo la misura della donazione di Cristo". - E in questo gli Stoici si ingannavano, pensando che nessuno dovesse essere considerato virtuoso, se non fosse disposto alla virtù nel modo più perfetto. Infatti per la nozione di virtù non si richiede, come essi pensavano, che si raggiunga il giusto mezzo della ragione in un punto indivisibile; ma basta tenersi presso il mezzo, come dice Aristotele. Del resto anche un bersaglio unico e indivisibile può essere raggiunto più o meno esattamente, e più o meno presto: il che è evidente nel caso degli arcieri che si esercitano al bersaglio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quella uguaglianza non è da intendersi secondo una misura assoluta, ma secondo una certa proporzionalità: poiché tutte le virtù crescono proporzionalmente nell'uomo, come vedremo.
2. L'ultimo grado attribuito alla virtù può aver natura di bene maggiore o minore secondo i modi indicati: dal momento che non è un punto indivisibile, come abbiamo già spiegato.
3. Dio non opera secondo una necessità di natura, ma secondo l'ordine della sua sapienza: e seguendo quest'ultimo distribuisce agli uomini una diversa misura di virtù, secondo le parole di S. Paolo: "A ciascuno di voi è data la grazia secondo la misura del dono di Cristo".

ARTICOLO 2

Se le virtù esistenti simultaneamente nel medesimo soggetto siano tutte uguali

SEMBRA che le virtù esistenti in un identico soggetto non siano tutte ugualmente intense. Infatti:

1. L'Apostolo scrive: "Ciascuno ha il proprio dono da Dio, l'uno così, l'altro in un altro modo". Ora, un dono non sarebbe per uno più appropriato di un altro, se ciascuno possedesse ugualmente tutte le virtù infuse per un dono di Dio. Perciò le virtù non possono trovarsi tutte in modo uguale in un medesimo soggetto.
2. Se tutte le virtù fossero ugualmente intense in un dato soggetto, ne seguirebbe che se uno superasse un altro in una data virtù, sarebbe superiore a lui in tutte le altre. Ma questo è manifestamente falso: poiché i vari santi vengono lodati particolarmente per virtù differenti; vale a dire, Abramo per la fede, Mosè per la mansuetudine, Giobbe per la pazienza. Cosicché di ciascun Confessore la Chiesa può cantare: "Non si è trovato uno simile a lui, che osservasse la legge dell'Altissimo"; perché ciascuno ebbe la prerogativa di qualche virtù. Dunque non tutte le virtù sono uguali nel medesimo soggetto.
3. Più un abito è intenso, e più uno opera con piacere e prontezza con esso. Ora, l'esperienza dimostra che uno compie con maggior piacere e prontezza le azioni di una virtù che quelle di un'altra. Quindi non tutte le virtù sono uguali in un identico soggetto.

IN CONTRARIO: Per S. Agostino, "quelli che sono uguali nella forza, lo sono pure nella prudenza e nella temperanza"; e così di seguito. Ma questo non potrebbe avvenire, se tutte le virtù di un medesimo uomo non fossero uguali. Perciò le virtù di un dato uomo sono tutte uguali.

RISPONDO: La grandezza delle virtù, come abbiamo spiegato, si può considerare sotto due aspetti. Primo, rispettivamente alla loro natura specifica. E allora non c'è dubbio che una virtù in un dato individuo può essere maggiore di un'altra, tale è la carità rispetto alla fede e alla speranza. - Secondo, si può considerare in rapporto alla partecipazione del soggetto, e cioè in quanto cresce o decresce in chi la possiede. E da questo lato tutte le virtù di un dato individuo sono uguali per una certa uguaglianza di proporzionalità, in quanto esse crescono in lui ugualmente: le dita di una mano, p. es., sono disuguali in lunghezza, ma proporzionalmente sono uguali, poiché crescono tutte proporzionalmente.

La nozione di questa particolare uguaglianza deve essere definita come quella della connessione (delle virtù): infatti l'uguaglianza è come una particolare connessione delle virtù basata sulla loro grandezza. Ma sopra abbiamo notato che la connessione delle virtù può essere definita in due maniere. Primo, seguendo la teoria di coloro che considerano le quattro virtù cardinali come quattro condizioni generali delle virtù, ciascuna delle quali è riscontrabile mescolata alle altre in qualsiasi materia. Perciò da questo punto di vista in qualsiasi materia una virtù non può dirsi uguale (a quella di un altro), se non ha ugualmente tutte queste condizioni. S. Agostino nel sostenere questo concetto dell'uguaglianza delle virtù, scrive: "Se tu dici che questi (due) sono uguali nella forza, ma che il primo è superiore nella prudenza; ne segue che la forza del secondo è meno prudente. E per questo non sono uguali neppure nella forza, dal momento che la forza del primo è più prudente. E così troverai che è delle altre virtù, se provi a esaminarle tutte allo stesso modo".

Secondo, la connessione delle virtù può essere definita seguendo la teoria di coloro i quali pensano che codeste virtù abbiano ciascuna la sua materia determinata. E da questo punto di vista il motivo della connessione delle virtù morali deriva dalla prudenza, e per le virtù infuse deriva dalla carità: non deriva invece dall'inclinazione, che è propria del soggetto, come sopra abbiamo spiegato. Ecco perché anche la nozione dell'uguaglianza tra le virtù si può desumere dalla prudenza, per quanto riguarda l'elemento formale di tutte le virtù morali: infatti posto che la ragione in un dato individuo sia perfetta, da essa sarà determinato proporzionalmente il giusto mezzo in ciascuna materia di virtù.

Invece riguardo all'elemento materiale delle virtù morali, e cioè rispetto all'inclinazione verso l'atto virtuoso, un individuo può essere più portato all'atto di una virtù che a quello di un'altra, dalla natura, dalle abitudini, o da un dono della grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le parole dell'Apostolo si possono intendere delle grazie gratis datae, che non sono comuni a tutti, e che non sono uguali in ciascuno. - Oppure si può rispondere che codeste parole si riferiscono alla misura della grazia santificante, secondo la quale in tutte le virtù uno è meglio fornito di un altro, in base a

una maggiore prudenza, o carità, che forma l'elemento connettivo di tutte le virtù infuse.

2. I santi sono lodati particolarmente di una virtù, o di un'altra, per la maggior prontezza nel compierne gli atti rispettivi.

3. È così evidente la risposta anche alla terza difficoltà.

ARTICOLO 3

Se le virtù morali siano superiori a quelle intellettuali

SEMBRA che le virtù morali siano superiori a quelle intellettuali. Infatti:

1. È certo migliore ciò che è più necessario e duraturo. Ora, le virtù morali sono "più durature delle discipline", cioè delle virtù intellettuali: e sono anche più necessarie alla vita umana. Esse dunque sono da preferirsi alle virtù intellettuali.

2. Rientra nella definizione della virtù "render buono chi la possiede". Ma un uomo si dice buono per le virtù morali: non già per quelle intellettuali, se si eccettui la prudenza. Perciò le virtù morali sono migliori di quelle intellettuali.

3. Il fine è superiore ai mezzi ad esso ordinati. Ora, a detta di Aristotele, "la virtù morale rettifica l'intenzione del fine; la prudenza invece rettifica l'elezione dei mezzi". Dunque le virtù morali sono superiori alla prudenza, che è la virtù intellettuale in campo morale.

IN CONTRARIO: Le virtù morali, come nota Aristotele, sono in un subietto che è razionale per partecipazione; invece le virtù intellettuali risiedono in un subietto razionale per essenza. Ma la facoltà razionale per essenza è superiore alle facoltà razionali per partecipazione. Dunque le virtù intellettuali sono superiori alle virtù morali.

RISPONDO: Una cosa può essere superiore o inferiore (a un'altra) in due maniere: simpliciter e secundum quid. Infatti niente impedisce che una cosa sia simpliciter, o di per sé, superiore a un'altra, come "il filosofare rispetto all'arricchire", e tuttavia non lo sia sotto un certo aspetto, ossia secundum quid, cioè "per chi è in necessità". Ora, ogni cosa viene considerata per se stessa, ossia simpliciter, quando è considerata nella sua natura specifica. D'altra parte, abbiamo già visto che la virtù deriva la sua specie dall'oggetto. Perciò, di per sé è superiore quella virtù che ha un oggetto più alto. Ora è evidente che l'oggetto della ragione è più nobile di quello dell'appetito: poiché la ragione conosce le cose nella loro universalità; mentre l'appetito tende verso le cose nella loro esistenza concreta e particolare. Perciò simpliciter le virtù intellettuali, che danno compimento alla ragione, sono superiori alle virtù morali che affinano l'appetito.

Se però si considerano le virtù in ordine all'atto, allora è superiore la virtù morale che affina l'appetito, il quale ha il compito di muovere le altre potenze all'atto, come abbiamo spiegato in precedenza. - E poiché il termine virtù deriva dall'essere principio di atti, essendo perfezione di una potenza; ne segue che la nozione di virtù spetta maggiormente alle virtù morali che a quelle intellettuali: sebbene assolutamente parlando (simpliciter) le virtù intellettuali siano abiti superiori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Le virtù morali sono più durature di quelle intellettuali, perché si esercitano in cose riguardanti la vita ordinaria. È chiaro, però, che l'oggetto delle scienze, formato di principi necessari e immutabili, è più duraturo dell'oggetto delle virtù morali, costituito da particolari azioni da compiere. - Il fatto poi che le virtù morali sono più necessarie alla vita non dimostra che sono superiori in senso assoluto, ma solo in questo senso relativo. Anzi, per il fatto che le virtù intellettuali speculative non sono ordinate ad altro, come mezzi al fine, dimostrano d'essere superiori. Infatti ciò si verifica perché con esse in qualche modo viene iniziata in noi la beatitudine, che consiste nella contemplazione della verità, come abbiamo visto in precedenza.

2. Un uomo si dice buono in senso assoluto in forza delle virtù morali e non in forza di quelle intellettuali; perché, come abbiamo spiegato, si deve all'appetito la mozione delle altre potenze ai loro atti. Perciò questo dimostra soltanto che le virtù morali sono superiori sotto un certo aspetto.

3. La prudenza non soltanto guida le virtù morali con lo scegliere i mezzi, ma anche col prestabilire il fine. Ora, il fine di ogni virtù morale consiste nel raggiungere il giusto mezzo nella propria materia: e questo giusto mezzo viene determinato secondo la retta ragione della prudenza, come Aristotele insegna.

ARTICOLO 4

Se la giustizia sia la prima tra le virtù morali

SEMBRA che la giustizia non sia la prima tra le virtù morali. Infatti:

1. È cosa più grande dare del proprio che rendere a qualcuno ciò che gli è dovuto. Ora, la prima di queste cose spetta alla liberalità, la seconda alla giustizia. Dunque la liberalità è una virtù superiore alla giustizia.

2. In ogni genere di cose il massimo si mostra in quello che troviamo in esso di più perfetto. Ora, sta scritto che "la pazienza ha l'opera perfetta". Quindi la pazienza è superiore alla giustizia.

3. A dire di Aristotele, "la magnanimità compie ciò che è grande in tutte le virtù". Dunque rende grande anche la giustizia. Perciò è superiore alla giustizia.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che "la giustizia è la più splendida delle virtù".

RISPONDO: Una virtù nella sua specie può dirsi sia maggiore che minore, o in senso assoluto (simpliciter), o in senso relativo (secundum quid). Si dice maggiore in senso assoluto per il fatto che in essa riluce un bene maggiore di ordine razionale, come sopra abbiamo detto. E da questo lato la giustizia sovrasta su tutte le virtù morali, essendo la più vicina alla ragione. E ciò è evidente, e per il soggetto, e per l'oggetto. Per il soggetto, dal momento che risiede nella volontà: e la volontà è un appetito razionale, come abbiamo dimostrato. Per l'oggetto, ossia per la materia, dal momento che riguarda le operazioni, con le quali l'uomo non solo viene ordinato in se stesso, ma anche in rapporto agli altri. Perciò, come dice Aristotele, "la giustizia è la più splendida delle virtù". - E tra le altre virtù morali, che riguardano le passioni, tanto in ciascuna più riluce il bene di ordine razionale, quanto maggiori sono i beni in cui viene sottomesso alla ragione il moto dell'appetito. Ora, il bene massimo che all'uomo appartiene è la vita, dalla quale tutti gli altri dipendono. Perciò la forza, la quale sottomette alla ragione i moti appetitivi riguardanti la morte e la vita, tiene il primo posto tra le virtù morali aventi per oggetto le passioni: tuttavia è dopo la giustizia. Ecco perché il Filosofo scrive, che "le più grandi virtù sono necessariamente quelle, che sono le più onorate dagli altri: poiché la virtù è un potere benefico. È per questo che la gente onora al sommo i forti ed i giusti: poiché l'una", cioè la forza, "è utile in guerra; e l'altra", cioè la giustizia, "lo è in guerra ed in pace". - Dopo la forza viene la temperanza, la quale sottomette l'appetito alla ragione rispetto a quei beni che sono ordinati immediatamente, o alla vita dell'individuo, o a quella della specie, cioè rispetto al cibo e ai piaceri venerei. - Ed ecco perché queste tre virtù, assieme alla prudenza, anche in dignità sono denominate principali.

Invece diciamo che una virtù è superiore o maggiore in senso relativo (secundum quid), in quanto offre alla virtù principale una rifinitura o un ornamento. Per portare un esempio: la sostanza di suo (simpliciter) è superiore all'accidente; tuttavia qualche accidente sotto un certo aspetto (secundum quid) è superiore alla sostanza, in quanto rifinisce la sostanza in un modo di essere accidentale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'atto della liberalità deve fondarsi sull'atto della giustizia: infatti, come nota Aristotele, "non sarebbe una donazione liberale, se uno non desse del proprio". Perciò la liberalità non potrebbe esistere senza la giustizia, la quale stabilisce ciò che appartiene a ciascuno. Invece la giustizia può esistere anche senza liberalità. Quindi la giustizia di per sé è superiore alla liberalità, perché più comune e fondamento di essa: tuttavia la liberalità è superiore secundum quid, essendo come una rifinitura della giustizia, e un complemento di essa.

2. Si dice che la pazienza ha "l'opera perfetta" per la sopportazione dei mali: poiché in rapporto ad essi esclude non solo le ingiuste vendette, come fa la giustizia; non solo l'odio, come fa la carità; non soltanto l'ira, come la mansuetudine; ma esclude persino l'eccessiva tristezza, che è la radice dei difetti accennati. Perciò è più perfetta e superiore, proprio perché in questo campo estirpa il male alla radice. - Ma essa non è superiore simpliciter a tutte le altre virtù. Poiché la forza non solo sopporta i malanni senza turbamento, come fa la pazienza: ma quando è necessario, ne va in cerca. Cosicché chi è forte è anche paziente, ma non viceversa: infatti la pazienza è solo una parte della forza.

3. Come insegna Aristotele, la magnanimità si fonda sulla preesistenza delle altre virtù. Infatti essa ne è come una rifinitura. Perciò in un certo senso è superiore a tutte le altre: ma non lo è in senso assoluto.

ARTICOLO 5

Se la sapienza sia la più grande delle virtù intellettuali

SEMBRA che la sapienza non sia la più grande delle virtù intellettuali. Infatti:

1. Chi comanda è superiore a chi è comandato. Ora, sembra che la prudenza comandi alla sapienza poiché a dire di Aristotele, la politica, che è parte della prudenza, "preordina quali siano le discipline da stabilirsi nelle città, e quali di esse ciascuno debba apprendere, e fino a qual punto". Ora, dal momento che tra le discipline c'è anche la sapienza, sembra che la prudenza sia superiore ad essa.

2. Per definizione la virtù è fatta per ordinare l'uomo alla felicità: infatti la virtù è "la disposizione di un essere perfetto all'ottimo", come dice Aristotele. Ma la prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere, mediante le quali l'uomo arriva alla felicità: mentre la sapienza non considera gli atti umani che portano alla beatitudine. Dunque la prudenza è una virtù superiore alla sapienza.

3. Più una conoscenza è perfetta, più è superiore. Ora, noi possiamo avere una conoscenza più perfetta delle cose umane, oggetto della scienza, che delle

cose divine, oggetto della sapienza, secondo la distinzione di S. Agostino: poiché le cose divine sono incomprensibili, come dice la Scrittura: "Ecco, Dio è grande, vince la nostra scienza". Quindi la scienza è una virtù superiore alla sapienza.

4. La conoscenza dei principi è superiore alla conoscenza delle conclusioni. Ma la sapienza, come le altre scienze, tira le sue conclusioni da principi indimostrabili, che appartengono all'intelletto. Dunque l'intelletto è una virtù superiore alla sapienza.

IN CONTRARIO: Il Filosofo afferma che la sapienza è "come il capo" tra le virtù intellettuali.

RISPONDO: Abbiamo già detto che la grandezza specifica di una virtù si desume dal suo oggetto. Ora, l'oggetto della sapienza sorpassa l'oggetto di tutte le virtù intellettuali: essa infatti, come Aristotele insegna, considera la causa suprema che è Dio. E poiché mediante la causa si giudicano gli effetti, e mediante la causa superiore le cause inferiori; ecco che alla sapienza spetta il giudizio di tutte le altre virtù intellettuali, l'ordinamento di esse, ed ha quasi una funzione architettonica su tutte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È impossibile che la prudenza sia una virtù più grande della sapienza, dal momento che la prudenza ha per oggetto le cose umane, e la sapienza la causa suprema; "a meno che l'uomo", come nota Aristotele, "non sia la cosa più grande esistente nell'universo". Perciò bisogna convenire con lui che la prudenza non comanda anche alla sapienza, ma si verifica piuttosto il contrario: poiché, a dire di S. Paolo, "l'uomo spirituale giudica tutto, ed egli non è giudicato da nessuno". Infatti la prudenza non ha il compito di trattare le cose supreme, oggetto della sapienza: ma comanda quanto è preordinato alla sapienza, e cioè le vie per cui l'uomo deve raggiungere la sapienza. Perciò in questo troviamo che la prudenza, o la politica, è a servizio della sapienza: infatti introduce ad essa preparandole la via, come l'usciera fa col suo re.

2. La prudenza considera i mezzi per raggiungere la felicità: invece la sapienza considera l'oggetto stesso della felicità, e cioè l'intelligibile supremo. E se la considerazione della sapienza rispetto al proprio oggetto fosse perfetta, in quest'atto della sapienza avremmo la perfetta felicità. Ma siccome l'atto della sapienza nella vita presente è imperfetto in rapporto all'oggetto principale, che è Dio, l'atto della sapienza è (solo) un'anticipazione, ovvero una partecipazione della futura felicità. E quindi la sapienza è più prossima alla felicità che la prudenza.

3. Il Filosofo nota che "una conoscenza è preferibile a un'altra, o perché riguarda cose più nobili, o per la sua certezza". Perciò, se gli oggetti rispettivi sono uguali in bontà e nobiltà, tra due virtù sarà superiore quella che è più certa. Ma la conoscenza anche meno certa di cose più alte e più grandi è da preferirsi a quella più certa di cose inferiori. Difatti il Filosofo insegna che è cosa grande poter conoscere qualche cosa, sia pure con ragioni deboli e dialettiche, dei fenomeni celesti. E scrive che "è preferibile conoscer poco di cose più nobili, che conoscer molto di cose meno nobili". - Ora, la sapienza alla quale spetta la conoscenza di Dio, nello stato della vita presente non può appartenere all'uomo come un vero possesso; ché "questo è solo di Dio", a dire di Aristotele. Tuttavia quella poca conoscenza di Dio che la sapienza può procurare, è da preferire a ogni altra cognizione.

4. La verità e la conoscenza dei principi indimostrabili dipende dalla nozione dei termini: infatti una volta conosciuto che cosa è il tutto e che cosa è la parte, subito si conosce che il tutto è maggiore della sua parte. Ma conoscere la nozione di ente e di non ente, di tutto e di parte e degli attributi immediati dell'ente, con cui vengono costituiti i primi principi indimostrabili, spetta alla sapienza: poiché l'ente nella sua universalità è l'effetto proprio della causa suprema, cioè di Dio. E quindi la sapienza non solo si serve, come le altre scienze, dei principi indimostrabili, oggetto dell'intelletto, per trarre le sue conclusioni; ma anche per giudicarne, e per disputare contro chi li nega. Perciò la sapienza è una virtù superiore all'intelletto.

ARTICOLO 6

Se la carità sia la più alta tra le virtù teologali

SEMBRA che la carità non sia la più alta tra le virtù teologali. Infatti:

1. La fede risiede nell'intelletto, la speranza invece e la carità risiedono nell'appetito, come sopra abbiamo detto; perciò sembra che la fede stia alla speranza e alla carità come le virtù intellettuali stanno alle virtù morali. Ma le virtù intellettuali sono superiori a quelle morali. Dunque la fede è superiore alla speranza e alla carità.

2. Ciò che si comporta come aggiunta rispetto a una cosa, sembra essere maggiore di essa. Ora, la speranza, così sembra, è come un'aggiunta alla carità: infatti la speranza, a dire di S. Agostino, presuppone l'amore; e vi aggiunge un moto di propensione verso la cosa amata. Perciò la speranza è superiore alla carità.

3. La causa è al di sopra del suo effetto. Ma la fede e la speranza sono causa della carità: la Glossa infatti spiega che "la fede genera la speranza, e la speranza la carità". Quindi la fede e la speranza sono superiori alla carità.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna: "Ora queste tre cose perdurano, fede, speranza e carità; ma la più grande di tutte è la carità".

RISPONDO: La grandezza specifica di una virtù si misura dall'oggetto, come abbiamo spiegato. Siccome, però, tutte e tre le virtù teologali riguardano Dio come proprio oggetto, l'una non può dirsi maggiore dell'altra per la superiorità dell'oggetto; ma per il fatto che una lo tocca più da vicino. E in questo modo la carità è superiore alle altre. Infatti le altre implicano nella loro nozione una distanza dall'oggetto: la fede è di cose che non si vedono, e la speranza è di cose che non si possiedono. Invece l'amore di carità ha per oggetto una realtà già posseduta: poiché l'amato in qualche modo è già in chi l'ama; e chi ama, mediante l'affetto, raggiunge l'unione con l'amato; perciò sta scritto: "Chi sta nella carità sta in Dio, e Dio è in lui".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La fede e la speranza non stanno affatto alla carità come la prudenza alle virtù morali. E questo per due motivi. Primo, perché le virtù teologali hanno un oggetto che trascende l'anima umana: invece la prudenza e le virtù morali riguardano cose inferiori all'uomo. Ora, nelle cose che sono al di sopra dell'uomo l'amore è superiore alla conoscenza. Infatti la cognizione avviene mediante la presenza dell'oggetto nel conoscente: l'amore invece mediante l'attrazione di chi ama verso la cosa amata. Ora, ciò che ci trascende è più nobile in se stesso che nell'uomo: poiché ogni cosa può trovarsi in un'altra subendone il modo di essere. Capita invece il contrario per le cose che sono al di sotto dell'uomo. - Secondo, perché la prudenza modera i moti appetitivi appartenenti alle virtù morali: la fede invece non modera affatto l'appetito tendente verso Dio, proprio delle virtù teologali; ma si limita a mostrare loro l'oggetto. Anzi, questo moto appetitivo verso l'oggetto trascende la conoscenza umana; secondo l'espressione di S. Paolo, il quale parla dell'"amore di Cristo che sorpassa ogni scienza".

2. La speranza presuppone l'amore di ciò che spera di raggiungere, e cioè un amore di concupiscenza: col quale amore chi desidera il bene ama più se stesso, che qualsiasi altra cosa. Invece la carità importa un amore di amicizia, alla quale si giunge, secondo le spiegazioni date, mediante la speranza.

3. La causa principale è certo superiore al suo effetto: non già la causa dispositiva. Infatti, se così fosse, il calore del fuoco sarebbe superiore all'anima, di cui prepara la recezione disponendo la materia: il che è falso in maniera evidente. Ma è così che la fede genera la speranza, e la speranza la carità: cioè in quanto l'una dispone a (ricevere) l'altra.

Pars Prima Secundae Quaestio 067

Questione 67

Questione 67

La permanenza delle virtù dopo questa vita

Rimane ora da considerare la permanenza delle virtù dopo questa vita.

Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se dopo questa vita rimangano le virtù morali; 2. Se rimangano le virtù intellettuali; 3. Se rimanga la fede; 4. Se rimanga la speranza; 5. Se resti qualche cosa della fede, o della speranza; 6. Se rimanga la carità.

ARTICOLO 1

Se dopo questa vita le virtù morali rimangano

SEMBRA che le virtù morali dopo questa vita non rimangano. Infatti:

1. Nello stato di gloria gli uomini saranno simili agli angeli, come disse il Signore. Ora, a dire di Aristotele, è ridicolo ammettere virtù morali negli angeli. Dunque le virtù morali non ci saranno neppure per gli uomini dopo questa vita.

2. Le virtù morali rendono perfetto l'uomo nella vita attiva. Ma la vita attiva non rimane dopo la vita presente; così infatti si esprime S. Gregorio: "Le opere della vita attiva passano col corpo". Perciò le virtù morali dopo questa vita non rimangono.

3. Temperanza e forza, che sono virtù morali, risiedono nella parte irrazionale, come insegna il Filosofo. Ma le parti irrazionali dell'anima, essendo atti di organi corporei, vengono distrutte con la distruzione del corpo. Dunque le virtù morali dopo questa vita non rimangono.

IN CONTRARIO: Sta scritto, che "la giustizia è perenne e immortale".

RISPONDO: Come riferisce S. Agostino, Cicerone riteneva che dopo questa vita le virtù cardinali non esistessero più; e che nell'altra vita gli uomini "sarebbero beati per la sola cognizione di quella natura, di cui niente può essere migliore o più amabile, e cioè di quella natura che ha creato tutte le nature", secondo l'espressione del Santo. Questi però in seguito dimostra, a suo modo, che le quattro virtù suddette esistono nella vita futura.

Per chiarire la cosa bisogna ricordare che in codeste virtù c'è un elemento formale, e un elemento materiale. L'elemento materiale è una certa inclinazione della parte appetitiva verso le passioni e le operazioni secondo una determinata misura. Siccome però questa misura è stabilita dalla ragione, l'elemento formale in tutte le virtù è l'ordine stesso della ragione.

Perciò si deve concludere che le virtù morali non rimangano nella vita futura, per il loro elemento materiale. Infatti nella vita futura non potranno esserci, né concupiscenze, né piaceri gastronomici o venerei; né timori, né audacie relativi a pericoli di morte; e neppure ripartizioni o comunicazioni di beni che servono alla vita presente. Invece codeste virtù dureranno perfettissimamente nei beati, dopo questa vita, nel loro elemento formale: poiché la ragione in ciascuno di essi sarà rettilissima rispetto a quanto li riguarderà in quello stato; e la potenza appetitiva si muoverà in tutto secondo l'ordine della ragione. Perciò S. Agostino scrive, che "allora la prudenza sarà senza pericolo di errore; la forza senza la molestia dei mali da sopportare; la temperanza senza la resistenza delle passioni. Cosicché la prudenza avrà il compito di non preferire e di non equiparare a Dio nessun bene; la forza quello di aderire fermissimamente a lui; e la temperanza quello di non compiacersi di nessuna minorazione nociva". Per la giustizia è evidente l'atto che allora dovrà avere, e cioè "la sottomissione a Dio": poiché anche in questa vita spetta alla giustizia la sottomissione ai propri superiori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nel passo citato il Filosofo parla delle virtù morali rispetto al loro elemento materiale; vale a dire: nella giustizia considera "le compravendite e i mutui"; nella forza "le cose temibili e i pericoli"; nella temperanza "le concupiscenze sregolate".

2. La risposta vale anche per la seconda difficoltà. Infatti le cose che costituiscono la vita attiva sono l'elemento materiale delle virtù.

3. Due sono gli stati che seguiranno questa vita: il primo, precedente la resurrezione, nel quale le anime saranno separate dal corpo; e l'altro dopo la

resurrezione, nel quale le anime torneranno ad essere unite al loro corpo. Nello stato di resurrezione negli organi corporei ci saranno le potenze irrazionali, come ci sono adesso. E allora nell'irascibile potrà esserci la fortezza, e nel concupiscibile la temperanza: poiché le due facoltà saranno perfettamente disposte ad obbedire alla ragione. - Invece nello stato che precede la resurrezione le facoltà irrazionali non saranno attualmente nell'anima, ma solo radicalmente nella sua essenza, come abbiamo visto nella Prima Parte. Perciò anche le suddette virtù potranno esistere attualmente solo in radice, cioè nella ragione e nella volontà, nelle quali si trovano i germi di codeste virtù, secondo le spiegazioni date. La giustizia, invece, che risiede nella volontà rimane anche in atto. Ed ecco perché particolarmente di essa sta scritto che è "perenne e immortale": sia a motivo del subietto, poiché la volontà è incorruttibile; sia perché i suoi atti sempre si somigliano, come sopra abbiamo notato.

ARTICOLO 2

Se le virtù intellettuali rimangano dopo questa vita

SEMBRA che le virtù intellettuali non rimangano dopo questa vita. Infatti:

1. L'apostolo assicura, che "la scienza sarà distrutta": e questo perché "parzialmente conosciamo". Ora, come è parziale, cioè imperfetta, la cognizione della scienza; lo è pure quella delle altre virtù intellettuali, finché dura la vita presente. Perciò dopo questa vita cesseranno tutte le virtù intellettuali.
2. Il Filosofo insegna che la scienza, essendo un abito, è una qualità difficile a muoversi: infatti non si perde facilmente, ma questo può avvenire per una forte alterazione o malattia. Ora, nessuna alterazione del corpo umano è più grave di quella che segue la morte. Dunque la scienza e le altre virtù intellettuali non rimangono dopo questa vita.
3. Le virtù intellettuali affinano l'intelletto perché possa compiere bene il proprio atto. Ma dopo questa vita non pare che l'atto dell'intelletto possa ancora esistere: poiché, a dire di Aristotele, "niente l'anima intende senza fantasmi"; e d'altra parte i fantasmi non possono allora rimanere, trovandosi essi soltanto in organi corporei. Dunque le virtù intellettuali dopo questa vita non rimangono.

IN CONTRARIO: La conoscenza dell'universale e del necessario è più stabile di quella del singolare e del contingente. Ora, dopo questa vita rimane nell'uomo la conoscenza dei singolari contingenti, come sono, appunto, le cose che uno ha fatto o patito; e lo dimostra quel testo evangelico: "Ricordati che tu ricevesti la tua parte di beni durante la vita, mentre Lazzaro ebbe la sua parte di mali". Perciò a maggior ragione rimane la conoscenza delle cose universali e necessarie, che appartengono alla scienza e alle altre virtù intellettuali.

RISPONDO: Come abbiamo già visto nella Prima Parte, alcuni ritenevano che le specie intelleggibili rimanessero nell'intelletto possibile soltanto nell'atto del conoscere: e che, cessata l'intellezione attuale, non ci fosse una conservazione delle specie altro che nelle potenze sensitive, le quali sono atti di organi corporei, e cioè nell'immaginativa e nella memoria. Ma codeste facoltà vengono distrutte con la distruzione del corpo. Perciò, stando a questa teoria, in nessun modo può rimanere la scienza, e qualsiasi altra virtù intellettuale, dopo la distruzione del corpo.

Ma questa opinione è contro il pensiero di Aristotele, il quale nel De Anima afferma, che "l'intelletto possibile è in atto, quando, come conoscente, diviene le singole cose: tuttavia è anche in potenza a pensare attualmente". - Ed è inoltre contro la ragione: poiché le specie intelligibili sono ricevute stabilmente nell'intelletto possibile, secondo la natura del ricevente. Difatti l'intelletto possibile viene chiamato anche (da Aristotele) "luogo delle specie", come per dire che conserva le specie intelligibili.

Però i fantasmi, guardando i quali l'uomo intellettualmente conosce nella vita presente mediante l'aggiunta di specie intelligibili, come abbiamo spiegato nella Prima Parte, vengono distrutti con la distruzione del corpo. Perciò rispetto ai fantasmi che ne sono come l'elemento materiale, le virtù intellettuali vengono distrutte con la distruzione del corpo: ma rispetto alle specie intelligibili, che risiedono nell'intelletto possibile, codeste virtù rimangono. E tali specie sono come l'elemento formale nelle virtù intellettuali. Dunque le virtù intellettuali, come abbiamo già detto per quelle morali, dopo questa vita rimangono nel loro elemento formale, non già nel loro elemento materiale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. Le parole dell'Apostolo vanno applicate all'elemento materiale della scienza, e al modo della conoscenza intellettuale: poiché dopo la distruzione del corpo cesseranno i fantasmi; e l'uso della scienza mediante il ricorso ai fantasmi.

2. La malattia può distruggere un abito scientifico nel suo elemento materiale, cioè rispetto ai fantasmi: non già rispetto alle specie intelligibili, che sono nell'intelletto possibile.

3. Dopo la morte, come abbiamo detto nella Prima Parte, l'anima separata ha un modo di conoscere diverso dall'attuale ricorso ai fantasmi. Perciò la scienza rimarrà, non però seguendo il medesimo procedimento: il che avverrà, come abbiamo detto, anche per le virtù morali.

ARTICOLO 3

Se la fede rimanga dopo questa vita

SEMBRA che la fede rimanga dopo questa vita. Infatti:

1. La fede è superiore alla scienza. Ma la scienza dopo questa vita rimane, come abbiamo detto. Dunque anche la fede.
2. S. Paolo afferma: "Nessuno può porre altro fondamento, diverso da quello che è stato posto, e che è Gesù Cristo", cioè la fede in Gesù Cristo. Ma tolto il fondamento non può rimanere quello che vi è edificato sopra. Perciò, se dopo questa vita non rimane la fede, non rimane nessun'altra virtù.
3. La conoscenza della fede e quella della gloria differiscono come una cosa imperfetta e la sua perfezione. Ora, la conoscenza imperfetta può coesistere con la conoscenza perfetta: nell'angelo, p. es., può esserci insieme la conoscenza vespertina e quella mattutina; e un uomo può avere a proposito di una data conclusione una conoscenza scientifica derivata da un sillogismo dimostrativo, e una opinione basata su un sillogismo dialettico. Perciò dopo questa vita la fede può anch'essa coesistere con la visione della gloria.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma: "Finché alberghiamo nel corpo peregriniamo lontani dal Signore: giacché per fede noi camminiamo, e non per visione". Ma quelli che sono nella gloria non peregrinano lontani dal Signore, bensì sono a lui presenti. Dunque la fede non rimane nella gloria dopo questa vita.

RISPONDO: La causa dell'incompatibilità di una cosa con un'altra è la loro opposizione: poiché tra gli opposti è sempre inclusa l'opposizione esistente tra affermazione e negazione. Ora, l'opposizione in certe cose è fondata su forme contrarie: così avviene nei colori tra il bianco e il nero. In altre invece è fondata sulla perfezione e l'imperfezione: nelle alterazioni, p. es., il più e il meno si prendono come contrari, come quando una cosa poco calda passa ad essere una cosa molto calda, secondo l'espressione di Aristotele. E poiché l'essere perfetto e quello imperfetto si contrappongono, è impossibile che simultaneamente e sotto il medesimo aspetto possano esistere la perfezione e l'imperfezione.

L'imperfezione però talora è nella natura di una cosa, e fa parte della sua specie: così il mancare di ragione rientra nella natura specifica del cavallo o del bue. E poiché l'identica cosa non può passare da una specie a un'altra, se si toglie codesta imperfezione, si distrugge la natura di essa: il bue, p. es., o il cavallo non esisterebbero più, se diventassero ragionevoli. - Altre volte l'imperfezione non appartiene alla natura specifica, ma capita a un dato soggetto per altri motivi: così a un uomo può capitare una deficienza di ragione, per il fatto che l'uso della ragione viene in lui ostacolato dal sonno, dall'ubriachezza, o da altre cose del genere. Ed è evidente che eliminando codeste imperfezioni, la sostanza della cosa rimane.

Ora, è noto che l'imperfezione del conoscere fa parte della natura della fede. Infatti rientra nella sua definizione: essendo essa, a dire di S. Paolo "realtà di cose sperate, e convincimento di cose che non si vedono". E S. Agostino scrive: "Che cos'è la fede? Credere quello che non si vede". Ora, conoscere senza vedere costituisce un'imperfezione per la conoscenza. E quindi l'imperfezione rientra nella natura della fede. Perciò è evidente che la fede non può diventare una conoscenza perfetta, rimanendo numericamente identica a se stessa.

Si deve inoltre considerare se possa coesistere con la conoscenza perfetta: infatti niente impedisce che una cognizione imperfetta possa talora coesistere con la cognizione perfetta. Perciò bisogna notare che una conoscenza può essere imperfetta in tre modi: primo, a motivo dell'oggetto; secondo, a motivo del mezzo conoscitivo; terzo, a motivo del soggetto. A motivo dell'oggetto di conoscenza differiscono come perfetta e imperfetta la cognizione mattutina e quella vespertina degli angeli: infatti la cognizione mattutina riguarda le cose in quanto hanno la loro esistenza nel Verbo; mentre la conoscenza vespertina riguarda le cose in quanto sussistono nella propria natura, esistenza imperfetta questa rispetto alla prima. - Per il mezzo conoscitivo differiscono come perfetta e imperfetta la conoscenza di una conclusione raggiunta mediante un mezzo dimostrativo, e quella raggiunta mediante un termine medio probabile. - A motivo del soggetto differiscono tra loro come perfetta e imperfetta l'opinione, la fede e la scienza. Infatti nel concetto di opinione è implicita la scelta in un'alternativa col timore che sia vero il contrario: e quindi manca la ferma adesione. Invece nella nozione di scienza è implicita la ferma adesione accompagnata dalla visione intellettuale: essa infatti ha una certezza che deriva dall'intuizione dei primi principi. Invece la fede è a mezza strada: è superiore all'opinione, perché ha un'adesione ferma; ma è al di sotto della scienza perché non ha la visione.

Ora, è evidente che una cosa imperfetta e la sua perfezione non possono coesistere sotto il medesimo aspetto: mentre le due cose suddette possono coesistere in un dato soggetto sotto aspetti comuni, pur essendo diverse quanto a perfezione. Perciò due conoscenze perfetta e imperfetta in rapporto all'oggetto, in nessun modo possono coesistere a proposito di un medesimo oggetto. Invece possono coincidere per l'identico termine medio dimostrativo, e per l'identità del soggetto: infatti niente impedisce che un uomo simultaneamente e mediante un unico medio dimostrativo abbia la conoscenza di due cose, di cui l'una è perfetta e l'altra imperfetta, della salute, p. es., e della malattia, del bene e del male. - Parimente è impossibile che due conoscenze, perfetta e imperfetta, in rapporto al termine medio di conoscenza possano coincidere e coesistere in un unico termine medio dimostrativo. Ma niente impedisce che possano coincidere nell'oggetto e nel soggetto: infatti un uomo può conoscere una medesima conclusione e con un termine medio probabile, e con un medio dimostrativo. - Così pure è impossibile che due conoscenze, perfetta e imperfetta in rapporto al soggetto, possano coesistere nel medesimo soggetto. Ora, la fede implica nel suo concetto un'imperfezione in rapporto al soggetto; implica, cioè, che il credente non veda ciò che crede: mentre la beatitudine, come abbiamo già visto, implica nel suo concetto la perfezione del conoscere rispettivamente al soggetto; implica, cioè, che il beato veda ciò da cui è reso beato. Perciò è evidente che è impossibile la coesistenza della fede con la beatitudine nel medesimo soggetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La fede è superiore alla scienza nell'oggetto: poiché l'oggetto di essa è la prima verità. Ma la scienza ha un modo di conoscere più perfetto, il quale non ripugna alla perfezione della beatitudine, cioè alla visione, come invece vi ripugna la fede.

2. La fede è fondamento nella misura in cui fornisce una conoscenza. Perciò quando la conoscenza raggiungerà la sua perfezione, avremo un fondamento più perfetto.

3. La soluzione è evidente dopo quanto abbiamo detto.

ARTICOLO 4

Se la speranza rimanga dopo la morte nello stato di gloria

SEMBRA che dopo la morte nello stato di gloria la speranza debba rimanere. Infatti:

1. La speranza nobilita l'appetito umano più delle virtù morali. Ora, le virtù morali, come S. Agostino dimostra, rimangono dopo questa vita. A maggior ragione, quindi, rimane la speranza.

2. La speranza si contrappone al timore. Ma il timore dopo questa vita rimane: nei beati come timore filiale, che dura eternamente; e nei dannati come timore delle pene. Dunque, per lo stesso motivo, può rimanere anche la speranza.

3. La speranza ha per oggetto un bene futuro, come il desiderio. Ora nei beati si trova il desiderio dei beni futuri: sia rispetto alla gloria del corpo, che le anime dei beati desiderano, come dice S. Agostino; sia rispetto alla gloria dell'anima, secondo gli accenni della Scrittura: "Quelli che mi mangiano, avranno ancora fame e quelli che mi bevono, avranno ancora sete"; e altrove: "Nelle quali cose gli stessi angeli desiderano penetrare con lo sguardo". Perciò è evidente che la speranza può trovarsi nei beati dopo questa vita.

IN CONTRARIO: L'Apostolo si domanda: "Chi già vede una cosa, che spera più?". Ma i beati vedono ciò che forma l'oggetto della speranza, cioè Dio. Dunque non sperano.

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, ciò che implica nella sua nozione un'imperfezione del suo soggetto non può coesistere con un soggetto dotato della perfezione opposta. Il moto, p. es., implica nella sua nozione un'imperfezione del proprio soggetto, infatti è "l'atto di un essere in potenza, in quanto potenziale": cosicché quando codesta potenza passa all'atto, il moto cessa; infatti, quando una cosa è ormai bianca, l'imbiancatura finisce. Ora, la speranza implica un moto verso ciò che non si possiede, secondo le spiegazioni da noi date trattando della passione della speranza. Perciò quando avremo ciò che speriamo, cioè la fruizione di Dio, non potrà esserci più la speranza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La speranza è più nobile delle virtù morali per il suo oggetto, che è Dio. Ma gli atti delle virtù morali, salvo la loro materia che non sempre rimane, non ripugnano, come gli atti della speranza, alla perfezione della beatitudine. Infatti la virtù morale non nobilita l'appetito soltanto in ordine a cose non ancora possedute; ma anche in ordine a quelle che attualmente si possiedono.

2. Il timore, come vedremo, è di due specie: servile e filiale. Quello servile è il timore della pena: e questo non potrà esserci nella gloria, dove non esiste nessuna possibilità di pena. - Invece il timore filiale ha due atti, e cioè: riverenza verso Dio, e per codesto atto rimane; e paura di separarsi da lui, e per questo atto non rimane. Infatti separarsi da Dio ha natura di male; ma di nessun male allora si potrà temere come dice la Scrittura: "Sarà nell'abbondanza, scevro di timore del male". Ora, il timore, secondo le spiegazioni date, si oppone alla speranza in base all'antinomia tra bene e male: perciò il timore che rimane nella gloria non si contrappone alla speranza.

Invece è più comprensibile l'esistenza del timore della pena nei dannati, che nei beati la speranza nella gloria. Poiché nei dannati ci sarà un succedersi di pene, e quindi rimane salva la nozione di cosa futura, oggetto del timore: invece la gloria dei santi è senza successione, per una certa partecipazione dell'eternità, nella quale non esiste il passato e il futuro, ma solo il presente. - Tuttavia neppure il timore esiste propriamente nei dannati. Infatti il timore, come abbiamo visto sopra non esiste mai senza una qualche speranza di scampo: e questa nei dannati non ci può essere. E quindi non si può parlare di timore che in senso volgare, nel senso che si usa chiamare timore qualsiasi aspettativa di un male futuro.

3. Rispetto alla gloria dell'anima nei beati non può esserci il desiderio in quanto riguarda il futuro, per la ragione accennata. Ma si dice che vi sarà allora fame e sete, per escludere la nausea: e per lo stesso motivo si parla di desideri negli angeli. - Invece rispetto alla gloria del corpo nelle anime dei santi può esserci il desiderio ma non la speranza, per parlare con proprietà: né la speranza come virtù teologale, il cui oggetto è Dio e non un bene creato; né la speranza in senso ordinario. Poiché oggetto della speranza è il bene arduo, come sopra si disse: ora, un bene di cui possediamo già la causa indefettibile non si presenta più come cosa ardua. Cosicché quando uno possiede il denaro occorrente, non si dice che spera di possedere quello che subito potrebbe comprare. Parimente, non si può dire con proprietà di linguaggio che sperano la gloria del corpo coloro che hanno la gloria dell'anima; ma solo che la desiderano.

ARTICOLO 5

Se nella gloria resti qualche cosa della fede, o della speranza

SEMBRA che nella gloria resti qualche cosa della fede, o della speranza. Infatti:

1. Tolto ciò che è proprio, rimane l'elemento comune, come si esprime il De Causis: "Tolto il razionale rimane il vivente; e tolto il vivente, rimane l'ente". Ora, la fede ha qualche cosa di comune con la beatitudine, cioè la conoscenza; ed ha qualche cosa di proprio, cioè l'enigma; infatti essa è una conoscenza enigmatica. Perciò tolto l'enigma della fede, ne rimane la cognizione.
2. La fede è una luce spirituale dell'anima, secondo l'espressione di S. Paolo: "Siano illuminati gli occhi del vostro cuore nella conoscenza di Dio"; ma è una luce imperfetta rispetto alla luce della gloria, di cui sta scritto: "Nella tua luce vediamo la luce". Ora, una luce imperfetta, al giungere di quella perfetta non si estingue: infatti la chiarezza del sole non spegne la candela. Dunque anche la luce della fede rimane con la luce della gloria.
3. La sostanza di un abito non viene eliminata perché viene a mancare la materia: infatti uno può conservare l'abito della liberalità, anche dopo aver perduto le ricchezze; invece non ne può avere l'atto. Ora, l'oggetto della fede è la prima verità nella condizione di cosa non vista. Perciò tolta questa condizione con la visione della prima verità, può ancora rimanere l'abito della fede.

IN CONTRARIO: La fede è un abito semplice. Ora, una cosa semplice, o si elimina tutta, o tutta rimane. Siccome però la fede, stando alle conclusioni raggiunte, tutta intera non rimane, ma viene eliminata, deve essere interamente eliminata.

RISPONDO: Alcuni hanno affermato che la speranza viene eliminata totalmente: mentre la fede in parte sarebbe tolta, cioè quanto all'enigma, e in parte rimarrebbe, cioè quanto alla sostanza della cognizione. E questo, se s'intende nel senso che non rimane nella sua identità numerica, ma soltanto nel suo genere, è verissimo: poiché la fede coincide nel genere, che è la conoscenza, con la visione della patria. Invece la speranza non ha nessuna affinità generica con la beatitudine: infatti la speranza sta alla fruizione della beatitudine, come il moto sta alla quiete nel suo termine.

Se invece s'intende nel senso che la cognizione della fede rimane numericamente identica nella patria, allora la tesi è del tutto impossibile. Infatti eliminando la differenza di una specie, non può rimanere in concreto l'identica sostanza del genere: togliendo, p. es., la differenza costitutiva della bianchezza, non può rimanere numericamente identica la sostanza del colore, così da permettere all'identico colore di essere alternativamente bianco e nero. Infatti il genere non sta alla differenza come la materia alla forma, per dar modo alla sostanza del genere di rimanere dopo l'eliminazione della differenza; cioè come rimane numericamente identica la sostanza della materia, dopo aver perduto la forma. Questo perché il genere e la differenza non sono le parti integranti della specie: altrimenti non potrebbero predicarsi di essa. Ma come il tutto, cioè il composto di materia e forma per gli esseri corporei, è indicato dalla specie, così è indicato anche dalla differenza e dal genere: il genere però denomina il tutto da un aspetto che si presenta come materia; la differenza da un aspetto che si presenta come forma; e la specie da entrambi. Nell'uomo, p. es., la natura sensitiva è un dato materiale rispetto a quella intellettuale: e quindi animale indica (nell'uomo) un essere dotato di natura sensitiva; razionale un essere dotato di natura intellettuale; e uomo un essere dotato di entrambe. Quindi il medesimo tutto viene indicato da queste tre cose, non però sotto il medesimo aspetto.

Perciò è evidente che non può rimanere la medesima sostanza del genere, se viene eliminata la differenza, poiché la differenza non è altro che una specificazione del genere: infatti l'animalità non rimane la stessa, se l'animale viene costituito da un'altra anima. Dunque è impossibile che una conoscenza numericamente identica, la quale prima era conoscenza enigmatica, diventi in seguito aperta visione. Ecco quindi dimostrato che in patria la fede non può affatto rimanere identica nel numero e nella specie; ma soltanto nel genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tolto il razionale, il vivente che rimane non è identico nel numero, ma solo nel genere, come abbiamo dimostrato.
2. L'imperfezione della luce di una candela non si contrappone alla perfezione della luce solare: poiché esse non risiedono nel medesimo soggetto. Invece l'imperfezione della fede e la perfezione della gloria si contrappongono, e riguardano il medesimo soggetto. Quindi sono incompatibili, come sono incompatibili la luminosità dell'aria e la sua oscurità.
3. Chi perde le ricchezze non perde la possibilità di averne ancora: perciò giustamente rimane l'abito della liberalità. Ma nello stato di gloria l'oggetto della fede, formato di cose non viste, non solo viene tolto di fatto; ma anche come possibilità, data la durata perpetua della beatitudine. Perciò codesto abito rimarrebbe inutilmente.

ARTICOLO 6

Se nella gloria, dopo questa vita, rimanga la carità

SEMBRA che nella gloria, dopo questa vita, la carità non rimanga. Infatti:

1. Sta scritto: "Quando verrà ciò che è perfetto, finirà il parzialmente", ossia ciò che è imperfetto. Ma la carità dei viatori è imperfetta. Dunque finirà

quando verrà la perfezione della patria.

2. Gli abiti e gli atti sono distinti secondo gli oggetti: ma oggetto dell'amore è il bene conosciuto. Perciò, essendo la conoscenza della vita presente diversa da quella della vita futura; sembra che la carità non possa essere identica nei due casi.

3. Trattandosi di due cose di un'unica natura, quella imperfetta può raggiungere la stessa perfezione di quella perfetta mediante un continuo aumento. Invece la carità dei viatori, per quanto aumenti, non potrà mai raggiungere l'uguaglianza con la carità della patria. Perciò è evidente che la carità dei viatori non rimarrà in patria.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma: "La carità non verrà mai meno".

RISPONDO: Secondo le spiegazioni date, quando l'imperfezione di una cosa non rientra nella sua natura specifica, niente impedisce che un'entità numericamente identica, la quale prima era imperfetta, diventi in seguito perfetta: l'uomo, p. es., giunge alla perfezione col suo sviluppo, e la bianchezza mediante la sua intensificazione. Ora, la carità è amore, nella cui nozione non si trova imperfezione alcuna: infatti l'amore può avere per oggetto il bene, sia posseduto che non posseduto, sia visto che non visto. Perciò la carità non verrà eliminata dalla perfezione della gloria, ma resterà sempre numericamente identica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'imperfezione è solo accidentale per la carità: poiché nella nozione dell'amore non rientra imperfezione alcuna. Ora, eliminando ciò che è accidentale, di una cosa rimane pur sempre la sostanza. Perciò, togliendo l'imperfezione della carità, non verrà eliminata la carità medesima.

2. La carità non ha per oggetto la cognizione stessa: che allora non potrebbe essere identica in via e in patria. Ma ha per oggetto la stessa cosa conosciuta, cioè Dio, la quale rimane identica.

3. La carità dei viatori aumentando non può giungere a uguagliare la carità della patria beata, per la diversità della causa che interviene: infatti, come nota Aristotele, la visione è una delle cause dell'amore. Ora, quanto più Dio è perfettamente conosciuto, tanto più perfettamente è amato.

Pars Prima Secundae Quaestio 068

Questione 68

Questione 68

I doni dello Spirito Santo

Passiamo ora a trattare dei doni.

Su questo tema si possono considerare otto argomenti: 1. Se i doni siano distinti dalle virtù; 2. La necessità dei doni; 3. Se i doni siano abiti; 4. Quali e quanti siano; 5. Se i doni siano connessi; 6. Se rimangano nella patria; 7. Loro confronto reciproco; 8. Loro confronto con le virtù.

ARTICOLO 1

Se i doni siano distinti dalle virtù

SEMBRA che i doni non siano distinti dalle virtù. Infatti:

1. Così S. Gregorio commenta quel passo di Giobbe: "Erano nati a lui sette figli": "Nascono a noi sette figli quando mediante la concezione di un pensiero buono, sorgono in noi le sette virtù dello Spirito Santo". E riporta quel testo di Isaia: "Si poserà su di lui lo spirito d'intelletto...", in cui sono enumerati i sette doni dello Spirito Santo. Dunque i sette doni dello Spirito Santo sono virtù.

2. S. Agostino spiegando quel testo evangelico, "Allora va a prendere sette altri spiriti...", afferma: "I sette vizi sono contrari alle sette virtù dello Spirito Santo", cioè ai sette doni. Ora, i sette vizi sono i contrari delle virtù comunemente dette. Perciò i doni non si distinguono dalle virtù comunemente dette.

3. Cose che hanno l'identica definizione sono identiche realmente. Ma la definizione della virtù si addice ai doni: infatti ogni dono è "una buona qualità dell'anima, mediante la quale si vive rettamente". Parimente, la definizione del dono si addice alle virtù infuse: infatti il dono, a dire del Filosofo, è "una donazione da non rendersi". Quindi le virtù e i doni non si distinguono.

4. La maggior parte delle cose enumerate tra i doni sono virtù. Infatti, come sopra abbiamo detto, sapienza, intelletto e scienza sono virtù intellettuali; il consiglio, poi, appartiene alla prudenza; la pietà è una specie della giustizia; e la fortezza è una virtù morale. Perciò è evidente che le virtù non sono distinte dai doni.

IN CONTRARIO: S. Gregorio distingue i sette doni, che raffigura nei sette figli di Giobbe, dalle tre virtù teologali, che egli vede adombrate nelle tre figlie di Giobbe. Inoltre distingue i medesimi sette doni dalle quattro virtù cardinali, che secondo lui sono indicate dai quattro angoli della casa.

RISPONDO: Se parliamo dei doni e delle virtù stando al significato del loro nome, non vi troviamo nessuna opposizione reciproca. Infatti la nozione di virtù è desunta dal fatto che essa potenzia l'uomo perché possa operare il bene, come abbiamo già detto: mentre la nozione di dono è desunta dal rapporto con la causa da cui essa deriva. Ora, niente impedisce che quanto deriva da altri come dono, sia potenziamento di un dato essere a ben operare: specialmente se pensiamo che certe virtù sono infuse in noi da Dio, come si è visto. Perciò da questo lato i doni non possono distinguersi dalle virtù. Ecco perché alcuni pensarono che i doni non dovessero essere distinti dalle virtù. - Essi però non sono in grado di sciogliere una non minore difficoltà: essi cioè devono spiegare come mai siano chiamati doni alcune virtù soltanto, e non tutte; e come mai siano computate tra i doni cose, come il timore, le quali non sono da computare tra le virtù.

Perciò altri hanno affermato che i doni vanno distinti dalle virtù; ma non sono riusciti a trovare una causa plausibile della distinzione, cioè una qualità comune alle virtù, e in nessun modo ai doni, o viceversa. Infatti alcuni, considerando che fra i sette doni quattro appartengono alla ragione, cioè sapienza, scienza, intelletto e consiglio; e tre alle potenze appetitive, cioè fortezza, pietà e timore; affermarono che i doni avrebbero rafforzato il libero arbitrio in quanto facoltà della ragione, le virtù invece lo avrebbero potenziato come facoltà della volontà: poiché per costoro due sole sarebbero state le virtù della ragione, o intelletto, cioè fede e prudenza, mentre le altre si sarebbero trovate nelle potenze appetitive o affettive. - Ma se questa distinzione avesse valore, bisognerebbe che tutte le virtù si trovassero nelle potenze appetitive, e tutti i doni nella ragione.

Altri poi, osservando l'affermazione di S. Gregorio, per il quale "il dono dello Spirito Santo, che nell'anima a lui soggetta forma la temperanza, la prudenza, la giustizia e la fortezza; la difende poi con i sette doni contro le varie tentazioni", affermarono che le virtù sono ordinate a ben operare, i doni invece a resistere alle tentazioni. - Ma questa distinzione non basta. Poiché anche le virtù resistono alle tentazioni contrarie, che inducono al peccato: infatti ogni cosa per natura fa resistenza al suo contrario. Il che è evidente specialmente nella carità, di cui sta scritto: "Le molte acque non valgono a spegnere la carità".

Altri invece, osservando che questi doni sono nominati dalla Scrittura come esistenti in Cristo, hanno insegnato che le virtù sono ordinate semplicemente a ben operare; mentre i doni sono ordinati a conformarci a Cristo, specialmente nelle sue sofferenze; poiché specialmente nella sua passione risplendettero codesti doni. - Ma anche questo non basta. Poiché il Signore stesso ci esorta a imitarlo specialmente nell'umiltà e nella mitezza: "Imparate da me, che sono mite e umile di cuore"; e nella carità: "Che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati". E queste virtù rifulsero anch'esse in maniera particolare nella passione di Cristo.

Perciò, per distinguere i doni dalle virtù, dobbiamo seguire il modo di esprimersi della Scrittura, dalla quale ci vengono presentati non sotto il nome di doni ma piuttosto sotto quello di spiriti; così infatti si esprime Isaia: "Si poserà su di lui lo spirito di sapienza e di intelletto...". Dalle quali parole si può capire facilmente che queste sette cose sono là enumerate come conferite a noi per ispirazione divina. E ispirazione indica sempre una mozione dall'esterno. Si deve qui ricordare che nell'uomo si danno due principi di moto: il primo, interiore, è la ragione; il secondo, esterno, è Dio, come sopra si disse; e questo è affermato anche dal Filosofo.

Ora, è evidente che quanto viene mosso deve essere proporzionato al suo motore: e la disposizione ad essere ben mosso dal proprio motore, è la perfezione del mobile come tale. Perciò quanto più alta è la causa movente, tanto più si esige che il soggetto mobile sia predisposto da una disposizione più perfetta: vediamo infatti che più alta è la dottrina da apprendere, e più il discepolo deve essere meglio preparato. Ora, è evidente che le virtù umane potenziano l'uomo (solo) in quanto è fatto per assecondare la mozione della ragione nei suoi atti interni ed esterni. Perciò è necessario che esistano in lui perfezioni più alte, per essere da esse predisposto alla mozione divina. E queste perfezioni sono chiamate doni: non solo perché sono infuse da Dio; ma perché da esse l'uomo viene disposto ad assecondare con prontezza le ispirazioni divine, secondo l'espressione di Isaia: "Il Signore mi ha aperto l'orecchio; e io non ho opposto resistenza, non mi sono tirato indietro". Il Filosofo stesso notava che coloro i quali sono mossi per istinto divino, non hanno bisogno di deliberare secondo la ragione umana, ma devono seguire l'istinto interiore: poiché sono mossi da un principio superiore alla ragione umana. - È questa la tesi di chi afferma che i doni abilitano l'uomo ad atti più nobili degli atti dovuti alle virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I suddetti doni talora sono denominati virtù, secondo la nozione generica di virtù. Essi però hanno delle particolarità superiori al concetto comune di virtù, per il fatto che sono delle virtù divine, le quali predispongono l'uomo alla mozione di Dio. Perciò il Filosofo al di sopra della virtù comune pone una virtù "eroica" o "divina", in forza della quale alcuni si dicono "uomini divini".

2. I vizi, in quanto contrastano col bene della ragione, sono contrari alle virtù; ma in quanto contrastano con l'ispirazione divina, sono contrari ai doni. Infatti ciò che è contrario a Dio è contrario anche alla ragione, il cui lume deriva da Dio.

3. La definizione suddetta spetta alla virtù nella sua accezione comune. Perciò, se vogliamo restringere la definizione alle sole virtù in quanto distinte dai doni, diremo che l'espressione, "mediante la quale si vive rettamente", va intesa della vita condotta secondo la regola della ragione. - Parimente possiamo dire che il dono, come distinto dalla virtù infusa, è quanto viene dato da Dio in ordine alla mozione di lui medesimo; è cioè quanto rende l'uomo ben disposto a seguirne gli impulsi.

4. La sapienza è virtù intellettuale, in quanto procede da un giudizio della ragione; ed è dono, in quanto opera sotto l'ispirazione divina. Lo stesso si dica delle altre cose.

ARTICOLO 2

Se i doni siano necessari all'uomo per salvarsi

SEMBRA che i doni non siano necessari all'uomo per salvarsi. Infatti:

1. I doni sono ordinati a una perfezione superiore alla comune perfezione delle virtù. Ora, non è necessario all'uomo per salvarsi il conseguimento di codesta perfezione, che sorpassa lo stato comune di virtù; poiché codesta perfezione non è di precetto, ma solo di consiglio. Dunque i doni non sono necessari all'uomo per salvarsi.

2. Per la salvezza basta che un uomo sia ben disposto rispetto alle cose divine e a quelle umane. Ma l'uomo è ben disposto rispetto alle cose divine mediante le virtù teologali; e rispetto alle cose umane mediante le virtù morali. Perciò i doni non sono necessari all'uomo per la salvezza.

3. S. Gregorio insegna, che "lo Spirito Santo dona la sapienza come rimedio contro la stoltezza, l'intelletto contro l'ottusità, il consiglio contro la precipitazione, la forza contro il timore, la scienza contro l'ignoranza, la pietà contro la durezza, il timore contro la superbia". Ma a togliere tutti questi mali bastano le virtù. Quindi i doni non sono necessari all'uomo per salvarsi.

IN CONTRARIO: Tra i doni il più alto è la sapienza, il più basso è il timore. Ora, sia l'uno che l'altro sono necessari per salvarsi; poiché della sapienza sta scritto: "Dio non ama, se non chi coabita con la sapienza"; e del timore: "Chi è senza timore non potrà esser giustificato". Perciò anche gli altri doni

intermedi sono necessari per salvarsi.

RISPONDO: Come abbiamo detto, i doni sono perfezioni mediante le quali l'uomo viene predisposto ad assecondare l'ispirazione divina. Perciò nelle cose in cui non bastano i suggerimenti della ragione, ma si richiedono quelli dello Spirito Santo, i doni sono indispensabili.

Ora, la ragione umana in due modi viene da Dio condotta a perfezione: primo, con una perfezione di natura, cioè mediante la luce naturale della ragione; secondo, con una perfezione soprannaturale, mediante le virtù teologali, come sopra abbiamo spiegato. Sebbene, però, questa seconda perfezione sia superiore alla prima, la prima è posseduta dall'uomo più perfettamente della seconda: poiché della prima egli ha come il pieno possesso, della seconda invece ha un possesso imperfetto; infatti noi conosciamo e amiamo Dio imperfettamente. Ora, è evidente che ogni essere il quale possiede perfettamente una natura, una forma, o una virtù, può da se stesso agire in conformità con essa: senza escludere però l'azione di Dio, il quale opera interiormente in ogni natura e volontà. Invece l'essere che possiede imperfettamente una natura, una forma, o una virtù, non può agire da se stesso, senza la mozione di un altro. Il sole, p. es., essendo perfettamente luminoso, può illuminare da se stesso: la luna invece, in cui la luce è in uno stato imperfetto, non illumina se non è illuminata. Così il medico, il quale conosce perfettamente l'arte medica, può agire da se stesso: ma un suo allievo, che non è pienamente istruito, non può agire da sé, senza essere guidato da lui.

Ecco quindi che, rispetto alle cose soggette alla ragione umana, cioè in ordine al suo fine connaturale, l'uomo può agire mediante il giudizio della ragione. Se poi anche in questo un uomo viene aiutato da Dio con un'ispirazione speciale, ciò si deve a una sovrabbondanza della bontà divina: infatti, secondo i filosofi, non tutti quelli che hanno le virtù morali acquisite hanno le virtù eroiche o divine. - Ma in ordine al fine soprannaturale, verso cui muove la ragione in quanto imperfettamente formata dalle virtù teologali, non basta la mozione della ragione stessa, senza l'ispirazione e la mozione dello Spirito Santo; secondo le parole di S. Paolo: "Quanti sono guidati dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio; e se figli anche eredi"; e secondo l'espressione del Salmo: "Il tuo buono Spirito mi guiderà verso la terra dei giusti"; poiché nessuno può conseguire l'eredità della terra dei beati, senza la mozione e la guida dello Spirito Santo. Perciò per conseguire quel fine è necessario che l'uomo abbia i doni dello Spirito Santo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I doni sorpassano la comune perfezione delle virtù non per il genere delle opere, cioè non come i consigli sorpassano i precetti: ma per il modo di agire, il quale deriva da un principio più alto.
2. Per la ragione già data, le virtù teologali e morali non possono mai portare l'uomo a tanta perfezione in ordine all'ultimo fine, da non aver più bisogno di un'ispirazione dello Spirito Santo.
3. La ragione umana non è in grado, né di conoscere, né di compiere tutte le cose, sia che si consideri perfetta per una perfezione naturale, sia che si consideri perfetta per le virtù teologali. Essa quindi non è in grado di respingere sempre la stoltezza e gli altri difetti ricordati da S. Gregorio. Dio invece, alla cui scienza e al cui potere tutte le cose sono soggette, con la sua mozione ci rende immuni da ogni stoltezza, ignoranza, ottusità, durezza, e da tutti gli altri difetti. Perciò si dice che i doni dello Spirito Santo, i quali ci rendono pronti ad assecondarne gli impulsi, sono dati contro codesti difetti.

ARTICOLO 3

Se i doni dello Spirito Santo siano abiti

SEMBRA che i doni dello Spirito Santo non siano abiti. Infatti:

1. L'abito è una qualità stabile nell'uomo: poiché, come dice Aristotele, è "una qualità difficile a muoversi". Ora, è una prerogativa di Cristo possedere stabilmente i doni dello Spirito Santo, secondo le parole di Isaia. E in S. Giovanni si legge: "Colui sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito è colui che battezza in Spirito Santo": parole queste che S. Gregorio così commenta: "In tutti i fedeli viene lo Spirito Santo; ma soltanto nel Mediatore rimane sempre in modo singolare". Dunque i doni dello Spirito Santo non sono abiti.
2. Si è detto che i doni dello Spirito Santo predispongono immediatamente l'uomo a subire l'impulso dello Spirito di Dio. Ma l'uomo in quanto subisce l'impulso dello Spirito di Dio, rispetto a lui è come uno strumento. Ora, non si richiede che lo strumento, bensì l'agente principale, sia predisposto mediante un abito. Perciò i doni dello Spirito Santo non sono abiti.
3. I doni sono dovuti all'ispirazione divina come il dono della profezia. Ma la profezia non è un abito: infatti, a dire di S. Gregorio, "non sempre lo spirito di profezia si trova nei profeti". Quindi neppure i doni dello Spirito Santo sono abiti.

IN CONTRARIO: Il Signore disse ai suoi discepoli, parlando dello Spirito Santo: "Dimorerà in voi, e sarà in voi". Ora, lo Spirito Santo non viene a stare in un uomo senza i suoi doni. Perciò i suoi doni rimangono nell'uomo. E quindi non sono soltanto atti, o passioni, ma anche abiti permanenti.

RISPONDO: Abbiamo detto che i doni sono delle perfezioni che dispongono l'uomo a ben assecondare gli impulsi dello Spirito Santo. Ora, è evidente, dalle spiegazioni date in precedenza, che le virtù morali costituiscono la perfezione delle potenze appetitive, in quanto queste partecipano in qualche modo

della ragione, cioè in quanto son fatte per assecondarne il comando. Ebbene il rapporto che i doni hanno con l'uomo nei confronti dello Spirito Santo, è identico a quello delle virtù morali con le potenze appetitive nei confronti della ragione. Ora, le virtù morali sono abiti che predispongono le potenze appetitive ad obbedire prontamente alla ragione. Perciò anche i doni dello Spirito Santo sono abiti, che servono a predisporre l'uomo ad obbedire prontamente allo Spirito Santo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La difficoltà è risolta da S. Gregorio stesso, il quale aggiunge che "lo Spirito Santo rimane sempre in tutti gli eletti con quei doni, senza i quali non si può giungere alla vita: mentre non rimane sempre con gli altri". Ora, come abbiamo spiegato, i sette doni sono necessari per la salvezza. Dunque lo Spirito Santo rimane sempre con essi nei santi.
2. L'argomento vale per gli strumenti che non hanno la capacità di operare, ma solo quella di essere adoperati. Ora, l'uomo non è uno strumento di questo genere; poiché lo Spirito Santo lo muove in maniera, da farlo anche operare, in quanto dotato di libero arbitrio. Perciò ha bisogno di abiti (operativi).
3. La profezia è uno dei doni ordinati alla manifestazione dello Spirito, i quali non sono necessari alla salvezza. Perciò il confronto non regge.

ARTICOLO 4

Se sia esatta l'enumerazione dei sette doni dello Spirito Santo

SEMBRA che non sia esatta l'enumerazione dei sette doni dello Spirito Santo. Infatti:

1. In codesta enumerazione troviamo quattro doni riguardanti le virtù intellettuali, cioè sapienza, intelletto, scienza e consiglio, il quale ultimo appartiene alla prudenza: ma non troviamo niente che riguardi l'arte, che pure è la quinta virtù intellettuale. Parimente, vi si trova un dono che appartiene alla giustizia, cioè la pietà, e uno che riguarda la forza, ossia il dono della forza: ma non troviamo niente che riguardi la temperanza. Dunque l'enumerazione dei doni è insufficiente.
2. La pietà è parte della giustizia. Ora, per la forza non troviamo una sua parte, ma la forza medesima. Dunque non andava messa la pietà, bensì la giustizia medesima.
3. Le virtù teologali sono quelle che più ci ordinano a Dio. Perciò, siccome i doni predispongono l'uomo alla mozione di Dio, non doveva mancare nell'elenco qualche dono appartenente alle virtù teologali.
4. Dio non solo è temuto, ma è anche oggetto di amore, di speranza, e di godimento. Ora, amore, speranza e godimento come passioni rientrano col timore in un'unica suddivisione. Perciò anche queste tre cose, come il timore, dovevano essere enumerate tra i doni.
5. All'intelletto viene affiancata la sapienza, che lo dirige; alla forza il consiglio, alla pietà la scienza. Quindi anche al timore bisognava affiancare un dono direttivo. Perciò l'enumerazione dei sette doni dello Spirito Santo non è esatta.

IN CONTRARIO: Sta l'autorità della Sacra Scrittura.

RISPONDO: I doni sono abiti che predispongono l'uomo a seguire prontamente le ispirazioni dello Spirito Santo, come le virtù morali predispongono le potenze appetitive ad obbedire alla ragione. Ora, come le potenze appetitive sono fatte per essere guidate dal comando della ragione, così tutte le facoltà umane sono fatte per essere guidate dall'impulso di Dio, come da una facoltà superiore. Perciò anche i doni, come le virtù, sono in tutte le facoltà dell'uomo, che possono essere principi di atti umani: cioè nella ragione e nella facoltà appetitiva.

Ma la ragione è speculativa e pratica: e in entrambe l'apprensione della verità, che fa parte della ricerca, è distinta dal giudizio sulla verità. Perciò per apprendere la verità la ragione speculativa viene predisposta dall'intelletto; e la ragione pratica dal consiglio. Per poi giudicare rettamente, la ragione speculativa viene preparata dalla sapienza, e quella pratica dalla scienza. - La facoltà appetitiva invece viene predisposta dalla pietà a compiere i doveri verso gli altri. E rispetto ai doveri verso se stessi viene premunita dalla forza contro la paura dei pericoli, e dal timore contro la concupiscenza disordinata dei piaceri. Leggiamo infatti nei Proverbi: "Col timore del Signore ognuno evita il male"; e nei Salmi: "Trafiggi col tuo timore le mie carni, che i tuoi giudizi io pavento". Da ciò è evidente che i doni indicati hanno tutta l'estensione delle virtù, sia intellettuali che morali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I doni dello Spirito Santo attuano la perfezione dell'uomo in ciò che riguarda il ben vivere: mentre l'arte non è ordinata a questo, ma alle opere esterne; infatti l'arte è la retta ragione non delle azioni da compiere, ma delle cose da farsi, come insegna Aristotele. Tuttavia si potrebbe rispondere che nell'infusione dei doni l'arte appartiene allo Spirito Santo, che è l'agente principale; non già all'uomo, che è come uno strumento quando è mosso da lui. -

Alla temperanza, poi, corrisponde in qualche modo il dono del timore. Infatti, come spetta alla virtù della temperanza far sì che uno si astenga dai piaceri cattivi per il bene di ordine razionale; così spetta al dono del timore far sì che uno si astenga dai piaceri cattivi per il timore di Dio.

2. Il termine giustizia deriva dalla rettitudine della ragione: perciò è più adatto come nome della virtù che come nome di un dono. Invece il termine pietà indica la riverenza che abbiamo verso il padre e verso la patria. E poiché Dio è padre di tutti gli esseri, anche il culto di Dio viene denominato pietà, come dice S. Agostino. Perciò è conveniente che sia denominato pietà il dono mediante il quale in ossequio a Dio uno fa del bene al prossimo.

3. L'anima umana non viene mossa dallo Spirito Santo, senza unirsi in qualche modo con lui: come lo strumento non è mosso dall'artigiano senza un contatto, o una qualsiasi altra unione. Ora, la prima unione dell'uomo (con Dio) avviene mediante la fede, la speranza e la carità. Perciò queste virtù sono presupposte ai doni, come radici di essi. Cosicché tutti i doni appartengono a queste tre virtù come loro derivazioni.

4. Amore, speranza e godimento hanno per oggetto il bene. Ora, il sommo bene è Dio: quindi i nomi di queste tre passioni sono usati per le virtù teologali, che uniscono l'anima con Dio. Invece il timore ha per oggetto il male, che in nessun modo può attribuirsi a Dio: esso perciò non implica unione con Dio, ma piuttosto fuga da certe cose per rispetto verso Dio. Perciò timore non è il nome di una virtù teologale, ma di un dono, il quale distoglie dal male più delle virtù morali.

5. La sapienza regola, sia l'intelletto, che l'affetto dell'uomo. Ecco perché sono enumerati due doni come sottoposti alla sua direzione: per parte dell'intelletto il dono dell'intelletto; per parte dell'affetto il dono del timore. Il motivo infatti che suggerisce di temere Dio si desume dalla considerazione della divina grandezza, che spetta alla sapienza.

ARTICOLO 5

Se i doni dello Spirito Santo siano connessi

SEMBRA che i doni dello Spirito Santo non siano connessi. Infatti:

1. L'Apostolo scrive: "All'uno dallo Spirito fu data la parola della sapienza; all'altro la parola della scienza secondo lo stesso Spirito". Ma la sapienza e la scienza sono enumerate tra i doni dello Spirito Santo. Dunque i vari doni dello Spirito Santo sono dati a persone distinte, e non sono tra loro connessi in un medesimo soggetto.

2. S. Agostino insegna, che "molti fedeli non hanno la scienza, sebbene essi abbiano la fede". Ora, la fede è sempre accompagnata da qualcuno dei doni, almeno dal dono del timore. Perciò i doni non sembrano necessariamente connessi in un solo e identico soggetto.

3. A dire di S. Gregorio, "minorata è la sapienza, se manchi d'intelletto; e assai inutile è l'intelletto, se la sapienza non lo sorregge. È spregevole il consiglio, cui manca il soccorso della forza; e la forza è molto debilitata, se non è sorretta dal consiglio. La scienza è nulla, senza l'utilità della pietà; ed è del tutto inutile la pietà, se le manca la discrezione della scienza. E il timore stesso, se non ha codeste virtù, non affronta nessuna fatica per un'opera buona". Dalle quali parole sembra che si possa avere un dono senza gli altri. Quindi i doni dello Spirito Santo non sono connessi.

IN CONTRARIO: S. Gregorio a codesto discorso premette questa affermazione: "In questo convito dei figli (di Giobbe) si deve considerare una cosa, che essi si alimentano a vicenda". Ora, nei figli di Giobbe, di cui si parla, sono indicati i doni dello Spirito Santo. Dunque codesti doni sono connessi, per il fatto che si alimentano reciprocamente.

RISPONDO: Da quanto abbiamo detto si può avere facilmente la soluzione di questo problema. Infatti sopra abbiamo spiegato che tutte le potenze dell'anima vengono predisposte dai doni nei confronti dello Spirito Santo che le muove, come le potenze appetitive sono predisposte dalle virtù morali nei confronti della ragione che le guida. Ora, come la nostra ragione ottiene la sua perfezione mediante la prudenza, così lo Spirito Santo abita in noi mediante la carità, secondo l'espressione di S. Paolo: "La carità di Dio s'è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu dato". Perciò, come le virtù morali sono tra loro connesse nella prudenza, così i doni dello Spirito Santo sono tra loro connessi nella carità: e quindi chi ha la carità possiede tutti i doni dello Spirito Santo: e senza di essa non se ne può avere nessuno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sapienza e scienza si possono innanzi tutto considerare come grazie gratis datae: e cioè come capacità nella conoscenza delle cose divine ed umane per istruire i fedeli e per confutare gli avversari. E nel testo citato l'Apostolo parla di sapienza e di scienza in codesto senso: infatti di proposito parla della "parola di sapienza" e "di scienza". - In secondo luogo esse possono considerarsi come doni dello Spirito Santo. E allora sapienza e scienza non sono altro che perfezioni dell'anima umana, mediante le quali essa viene preparata ad assecondare le ispirazioni dello Spirito Santo nella conoscenza delle cose divine ed umane. Ed è evidente che codesti doni sono in tutti coloro che hanno la carità.

2. S. Agostino in quel testo parla della scienza spiegando il passo, ora ricordato, dell'Apostolo: perciò parla della scienza presa nel senso sopra indicato, cioè in quanto grazia gratis data. Il che è evidente da quanto egli aggiunge: "Altro è sapere soltanto quello che un uomo deve credere per raggiungere la

vita beata, la quale non può essere che eterna; e altro è sapere in che modo questo possa giovare alle persone pie, e essere di difesa contro gli empi; il quale sapere sembra che l'Apostolo voglia denominare propriamente col termine scienza".

3. Come la connessione delle virtù cardinali, stando a quanto abbiamo detto, si dimostra dal fatto che l'una è in qualche modo completata dall'altra; così S. Gregorio vuol dimostrare alla stessa maniera la connessione dei doni, dal fatto che l'uno non può essere perfetto senza l'altro. Prima infatti aveva affermato: "Ciascuna di esse molto decade, se una virtù non viene soccorsa dall'altra". Perciò il passo non si può intendere nel senso che un dono possa esistere senza l'altro: ma che se l'intelletto fosse senza sapienza, non sarebbe un dono; come la temperanza non sarebbe una virtù, se fosse senza giustizia.

ARTICOLO 6

Se i doni dello Spirito Santo rimangano in patria

SEMBRA che i doni dello Spirito Santo non rimangano in patria. Infatti:

1. S. Gregorio afferma, che "lo Spirito Santo con i sette doni conforta l'anima contro le varie tentazioni". Ma nella patria (beata) non ci sarà tentazione alcuna; secondo le parole di Isaia: "Non nuoceranno e non uccideranno più su tutto il mio santo monte". Dunque i doni dello Spirito Santo in patria non ci saranno.

2. Come sopra abbiamo detto, i doni dello Spirito Santo sono abiti. Ora, inutilmente esisterebbero gli abiti, se non ci potessero essere degli atti. Ma in patria non possono esserci gli atti di certi doni: infatti S. Gregorio afferma, che "l'intelletto fa penetrare le cose udite, il consiglio impedisce la precipitazione, la fortezza fa non temere le cose avverse, e la pietà riempie le viscere del cuore con opere di misericordia": tutte cose incompatibili con le condizioni della patria beata. Perciò codesti doni non ci saranno nello stato di gloria.

3. Alcuni doni perfezionano l'uomo nella vita contemplativa, come la sapienza e l'intelletto; altri lo perfezionano nella vita attiva, come la pietà e la fortezza. Ma a dire di S. Gregorio, "la vita attiva termina con la vita presente". Quindi nello stato di gloria non ci saranno i doni dello Spirito Santo.

IN CONTRARIO: S. Ambrogio insegna: "La città di Dio, la Gerusalemme celeste, non viene purificata dal corso di nessun fiume terrestre; ma il fiume che nasce dalla fonte di vita dello Spirito Santo, di cui noi gustiamo un piccolo sorsò, scorrerà con sovrabbondanza tra quegli spiriti celesti, straripante col fuoco delle sue sette spirituali virtù".

RISPONDO: I doni li possiamo considerare sotto due aspetti. Primo, nella loro essenza: e da questo lato ci saranno, e perfettissimamente, in patria, com'è dimostrato dalle parole riportate di S. Ambrogio. E il motivo si è che i doni predispongono l'anima umana ad assecondare la mozione dello Spirito Santo: e questo avverrà specialmente in patria, quando Dio sarà, a dire di S. Paolo, "tutto in tutti", e l'uomo sarà totalmente sottomesso a Dio. - Secondo, si possono considerare rispetto alla materia intorno alla quale essi operano: e da questo lato al presente hanno un'operazione che non potranno avere nella patria beata. E in questo senso non potranno rimanere lassù; come sopra abbiamo detto a proposito delle virtù cardinali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Gregorio in quel passo parla dei doni come si addicono allo stato presente: adesso, infatti, i doni ci proteggono dalle tentazioni del male. Ma nello stato di gloria, venendo il male a cessare, i doni dello Spirito Santo ci stabiliranno nel bene.

2. S. Gregorio quasi per ciascun dono determina ciò che passa con lo stato presente, e ciò che rimane anche in quello futuro. Infatti egli insegna che "la sapienza nutre l'anima con la speranza e con la certezza delle cose eterne": e di queste due cose la speranza passa, mentre la certezza rimane. - Dell'intelletto afferma che "nell'atto in cui penetra le cose udite, mentre rinfranca il cuore, ne illumina le tenebre": anche qui l'ascoltare passa, poiché, a dire di Geremia, "nessuno dovrà ammaestrare il proprio fratello"; mentre l'illuminazione della mente rimarrà. - A proposito del consiglio dice che "impedisce la precipitazione", il che si richiede al presente: e quindi che "riempie l'animo con la ragione", e questo è necessario anche nel futuro. - Sulla fortezza dice che "non teme le avversità", e ciò è necessario al presente: e quindi che "ammannisce il cibo della fiducia"; il che rimane anche nel futuro. - A proposito della scienza indica una cosa soltanto, cioè che essa "toglie il digiuno dell'ignoranza", il che riguarda lo stato presente. Ma nominando poi "lo stomaco della mente" può far pensare in senso figurato alla pienezza di conoscenza che spetta allo stato futuro. - Invece a proposito della pietà afferma, che "riempie le viscere del cuore con opere di misericordia". Espressione questa che, così come suona, si riferisce allo stato presente. Ma l'intima tenerezza verso il prossimo, indicata nelle "viscere del cuore", appartiene anche allo stato futuro; nel quale la pietà non offrirà opere di misericordia, bensì un tributo di congratulazioni. - Del timore poi afferma, che "umilia l'anima, perché non s'insuperbisca delle cose presenti", e questo si riferisce allo stato attuale; e che quindi "la conforta col cibo della speranza per le cose future", e anche questo appartiene allo stato presente, quanto alla speranza. Ma può anche appartenere allo stato futuro, quanto al conforto che procurano le stesse realtà, qui sperate e là possedute.

3. L'argomento fa forza sulla materia dei doni. Infatti le opere della vita attiva non potranno più essere materia dei doni: ma questi avranno i loro atti per cose riguardanti la vita contemplativa, quale è la vita beata.

ARTICOLO 7

Se la dignità dei doni segua l'enumerazione di Isaia

SEMBRA che la dignità dei doni non coincida con l'enumerazione di Isaia. Infatti:

1. Il principale tra i doni dev'essere quello che Dio più richiede dall'uomo. Ora, Dio richiede dall'uomo soprattutto il timore; poiché sta scritto: "Ed ora, Israele, che cosa chiede da te il Signore Dio tuo, se non che tu tema il Signore Dio tuo?"; e altrove: "Se io sono il Signore, dov'è il timore a me dovuto?". Perciò il timore che è enumerato per ultimo non è l'infimo ma il primo dei doni.
2. La pietà si presenta come un bene universale: infatti l'Apostolo ha scritto che "la pietà è utile a tutto". Ora un bene universale va preferito ai beni particolari. Dunque la pietà, elencata al penultimo posto, è il più grande dei doni.
3. La scienza affina il giudizio dell'uomo; mentre il consiglio fa parte della ricerca. Ma il giudizio è superiore alla ricerca. Quindi la scienza è un dono superiore al consiglio: e invece è enumerata dopo di esso.
4. La forza spetta a una potenza appetitiva; la scienza, invece, alla ragione. Ma la ragione è più nobile delle potenze appetitive. Dunque la scienza è un dono superiore alla forza: che però è prima nell'enumerazione. Perciò la dignità dei doni non rispetta l'ordine della loro enumerazione.

IN CONTRARIO: S. Agostino, commentando il discorso della montagna, ha scritto: "A me sembra che la settiforme operazione dello Spirito Santo, di cui parla Isaia, corrisponda a questi gradi o aforismi" di cui si parla in S. Matteo; "ma si badi all'ordine. Infatti in Isaia l'enumerazione comincia dai gradi superiori: qui dagli inferiori".

RISPONDO: La dignità di un dono si può considerare sotto due aspetti: primo, assolutamente parlando (simpliciter), cioè in rapporto al proprio atto in quanto deriva dai suoi principi; secondo, in senso relativo (secundum quid), cioè in rapporto alla sua materia. Se parliamo della dignità dei doni in senso assoluto, troviamo che il criterio per un loro raffronto è identico a quello stabilito per le virtù: poiché i doni predispongono l'uomo a tutti gli atti delle facoltà psichiche, ai quali predispongono le virtù, come sopra abbiamo detto. Perciò, come le virtù intellettuali sono prima delle virtù morali: e tra le stesse virtù intellettuali quelle contemplative sono prima di quelle attive, ossia sapienza, intelletto e scienza prima della prudenza e dell'arte; in modo però che la sapienza preceda l'intelletto, e l'intelletto la scienza, come la prudenza e la synesis precedono l'eubulia; così anche tra i doni la sapienza e l'intelletto, la scienza e il consiglio vengono prima della pietà, della forza e del timore. E tra questi ultimi la pietà va preferita alla forza, e la forza al timore; come la giustizia va preferita alla forza, e la forza alla temperanza. Ma in rapporto alla materia, forza e consiglio vanno prima della scienza e della pietà: poiché forza e consiglio intervengono nelle cose ardue; mentre la pietà, e anche la scienza, nelle cose comuni. - Perciò la dignità dei doni corrisponde all'ordine dell'enumerazione, in parte secondo un ordine assoluto, in base al quale sapienza e intelletto sono prima di tutti; e in parte secondo un ordine di materia, in base al quale consiglio e forza vengono preferiti alla scienza e alla pietà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il timore è la cosa più richiesta, perché preludio alla perfezione dei doni, poiché "il timore di Dio è l'inizio della sapienza": non già perché superiore agli altri. Infatti in ordine genetico viene prima l'abbandono del male, determinato, a detta dei Proverbi, dal timore, che il compimento del bene, dovuto agli altri doni.
2. L'Apostolo non confronta la pietà a tutti i doni di Dio; ma al solo "esercizio del corpo", di cui afferma che "è utile a poco".
3. Sebbene la scienza sia preferibile al consiglio per il giudizio, tuttavia il consiglio va preferito per la materia che l'interessa: infatti il consiglio non si esercita che nelle cose ardue, come nota Aristotele; mentre il giudizio della scienza si esercita in tutte le cose.
4. I doni direttivi, che appartengono alla ragione, sono superiori ai doni esecutivi, se si considerano in quanto i loro atti promanano dalle potenze: infatti la ragione è superiore alle potenze appetitive, come chi comanda è superiore a chi è comandato. Ma rispetto alla materia il consiglio sta alla forza come elemento direttivo, e così la scienza alla pietà: questo perché consiglio e forza si esercitano solo in cose ardue, mentre la scienza e la pietà si esercitano anche in cose ordinarie. Perciò il consiglio, abbinato alla forza a motivo della materia, è enumerato prima della scienza e della pietà.

ARTICOLO 8

Se le virtù siano da preferirsi ai doni

SEMBRA che le virtù siano da preferirsi ai doni. Infatti:

1. S. Agostino così scrive, parlando della carità: "Niente è superiore a questo dono di Dio. Esso è il solo che divide i figli del regno eterno dai figli dell'eterna perdizione. Dallo Spirito Santo sono elargiti anche altri doni, ma senza la carità non giovano a nulla". Ma la carità è una virtù. Dunque le virtù valgono più dei doni dello Spirito Santo.

2. Le cose che precedono in ordine di natura sono anche superiori. Ora, le virtù precedono i doni: infatti S. Gregorio ha scritto che "il dono dello Spirito Santo nell'anima a lui soggetta forma innanzi tutto la giustizia, la prudenza, la fermezza e la temperanza: e quindi cura l'anima stessa con le sette virtù", o doni, "impiegando contro la stoltezza la sapienza; contro l'ottusità l'intelletto; contro la precipitazione il consiglio; contro il timore la fermezza; contro l'ignoranza la scienza; contro la durezza la pietà; e contro la superbia infondendo il timore". Perciò le virtù sono superiori ai doni.

3. A dire di S. Agostino, "nessuno può usare malamente delle virtù". Invece si può abusare dei doni: infatti, come si esprime S. Gregorio, "noi dobbiamo immolare la vittima della nostra preghiera perché la sapienza non si levi in superbia; perché l'intelletto, investigando sottilmente, non erri; perché il consiglio moltiplicandosi non confonda; e la fermezza nel dar fiducia non ci faccia cadere; perché la scienza non ci gonfi con una conoscenza senza amore; e la pietà non ci renda tortuosi deviando lontana dalla giustizia; e affinché il timore, facendoci temere più del giusto, non ci faccia cadere nella fossa della disperazione". Dunque le virtù sono più nobili dei doni dello Spirito Santo.

IN CONTRARIO: I doni sono dati in aiuto delle virtù contro i difetti, come è evidente dai passi ricordati di S. Gregorio; perciò sembra che essi possano compiere quello che non possono le virtù. Quindi i doni sono superiori alle virtù.

RISPONDO: È evidente da quanto abbiamo detto che le virtù si dividono in tre generi: virtù teologali, virtù intellettuali, e virtù morali. Le virtù teologali hanno la funzione di unire l'anima umana con Dio; le virtù intellettuali quella di affinare la ragione medesima; e le virtù morali quella di predisporre le potenze appetitive ad obbedire alla ragione. Invece i doni dello Spirito Santo hanno la funzione di predisporre tutte le potenze dell'anima ad assecondare la mozione divina.

Perciò è evidente che i doni stanno alle virtù teologali, le quali uniscono l'uomo allo Spirito Santo, motore di essi, come le virtù morali stanno alle virtù intellettuali, le quali affinano la ragione, motrice delle virtù morali. Quindi, come le virtù intellettuali precedono e regolano le virtù morali; così le virtù teologali precedono e regolano i doni dello Spirito Santo. Ecco perché S. Gregorio afferma, che "i sette figli", cioè i sette doni, "non possono raggiungere la perfezione del numero dieci, se tutto quel che fanno non lo compiono nella fede, nella speranza e nella carità".

Se invece confrontiamo i doni con le altre virtù intellettuali o morali, i doni precedono le virtù. Poiché i doni predispongono le potenze dell'anima alla mozione dello Spirito Santo: mentre codeste virtù predispongono o la ragione stessa o le altre facoltà in ordine alla ragione. Ora, è evidente che per un motore più alto si richiede che il soggetto mobile venga predisposto da una perfezione superiore. Dunque i doni sono più perfetti delle virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La carità è una virtù teologale; perciò concediamo che è superiore ai doni.

2. Una cosa può dirsi prima di un'altra in due maniere. Primo, in ordine di perfezione e di dignità: cioè come l'amore di Dio è prima dell'amore del prossimo. E in questo senso i doni sono prima delle virtù intellettuali e morali, e posteriori alle virtù teologali. - Secondo, in ordine di generazione e di predisposizione: cioè come l'amore del prossimo precede, nei suoi atti, l'amore di Dio. E in questo senso le virtù intellettuali e morali precedono i doni: poiché l'uomo con le buone disposizioni nei riguardi della propria ragione, si prepara ad essere ben disposto in ordine a Dio.

3. Sapienza, intelletto e simili sono doni dello Spirito Santo in quanto sono informati dalla carità; la quale, a dire di S. Paolo, "non agisce invano". Perciò nessuno si serve malamente della sapienza, dell'intelletto, ecc., in quanto doni dello Spirito Santo. E affinché non si allontanino dalla perfezione della carità, l'uno è sostenuto dall'altro. E questo è quanto intende dire S. Gregorio.

Pars Prima Secundae Quaestio 069

Questione 69

Questione 69

Le beatitudini

Passiamo a parlare delle beatitudini.

Sul tema indicato tratteremo quattro argomenti: 1. Se le beatitudini siano distinte dai doni e dalle virtù; 2. Se i premi promessi nelle beatitudini appartengano a questa vita; 3. Il numero delle beatitudini; 4. La convenienza dei premi che ad esse corrispondono.

ARTICOLO 1

Se le beatitudini siano distinte dalle virtù e dai doni

SEMBRA che le beatitudini non siano distinte dalle virtù e dai doni. Infatti:

1. S. Agostino nel commentare il discorso della montagna attribuisce le beatitudini enumerate in S. Matteo ai doni dello Spirito Santo; e S. Ambrogio commentando S. Luca attribuisce le beatitudini che ivi si trovano alle quattro virtù cardinali. Dunque le beatitudini non si distinguono dalle virtù e dai doni.

2. La volontà umana non ha che due regole, come sopra abbiamo visto, e cioè: la ragione e la legge eterna. Ora, le virtù assicurano la perfezione dell'uomo in ordine alla ragione; e i doni in ordine alla legge eterna dello Spirito Santo, secondo le spiegazioni date. Quindi non può esserci qualche altra cosa che rientra nella rettitudine della volontà umana all'infuori delle virtù e dei doni. Dunque le beatitudini non si distinguono da essi.

3. Nella enumerazione delle beatitudini troviamo la mitezza, la giustizia e la misericordia; le quali sono pure delle virtù. Perciò le beatitudini non si distinguono dalle virtù e dai doni.

IN CONTRARIO: Tra le beatitudini sono enumerate cose, come la povertà, il pianto e la pace, che non sono né virtù né doni. Perciò le beatitudini sono distinte dalle virtù e dai doni.

RISPONDO: Come già abbiamo detto, la beatitudine è l'ultimo fine della vita umana. Ora, per la speranza che uno ha di raggiungere la beatitudine, si può dire che ha già conseguito il fine: infatti, come si esprime il Filosofo, "i fanciulli si dicono beati per la speranza"; e a detta dell'Apostolo: "Nella speranza siamo stati fatti salvi". Ora, la speranza di raggiungere il fine nasce dal fatto che uno cammina come si conviene e si avvicina ad esso: e questo avviene mediante qualche atto. Ma al fine della beatitudine ci s'incammina e ci si avvicina mediante gli atti delle virtù; e specialmente con gli atti dei doni se parliamo della beatitudine eterna, per la quale non basta la ragione, ché ad essa conduce lo Spirito Santo, i cui comandi e ispirazioni siamo predisposti a seguire mediante i doni. Perciò le beatitudini si differenziano dalle virtù e dai doni, non come abiti da essi distinti, ma come gli atti si distinguono dagli abiti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Agostino ed Ambrogio attribuiscono le beatitudini ai doni e alle virtù, come gli atti si attribuiscono ai loro abiti. I doni però sono superiori alle virtù cardinali, come abbiamo visto. Perciò S. Ambrogio, spiegando le beatitudini presentate alle turbe (secondo la redazione di S. Luca), le attribuisce alle virtù cardinali; invece S. Agostino, spiegando le beatitudini presentate sul monte ai discepoli, che erano più perfetti (redazione di S. Matteo), le attribuisce ai doni dello Spirito Santo.

2. L'argomento prova soltanto che non ci sono altri abiti, chiamati a mettere ordine nella vita umana, oltre le virtù e i doni.

3. La mitezza si considera come atto della mansuetudine: lo stesso si dica della giustizia e della misericordia. E sebbene queste sembrano essere virtù, tuttavia, sono attribuite ai doni, poiché anche i doni, secondo le spiegazioni date, predispongono l'uomo a tutti quegli atti cui lo predispongono le virtù.

ARTICOLO 2

Se i premi assegnati alle beatitudini appartengano a questa vita

SEMBRA che i premi assegnati alle beatitudini non appartengano a questa vita. Infatti:

1. Alcuni, come abbiamo visto, si dicono beati per la speranza del premio. Ma l'oggetto della speranza è la beatitudine futura. Dunque i premi indicati appartengono alla vita futura.
2. In S. Luca troviamo delle pene contrapposte alle beatitudini: "Guai a voi che siete satolli, perché patirete la fame. Guai a voi che ora ridete, perché piangerete e gemerete". Ma queste pene non si riferiscono a questa vita; poiché spesso gli uomini qui non vengono puniti, come Giobbe notava: "Consumano nella felicità i loro giorni". Perciò neppure i premi delle beatitudini appartengono alla vita presente.
3. Il regno dei cieli, assegnato come premio della povertà, è la beatitudine celeste, come afferma S. Agostino. Anche la sazietà completa non si avrà che nella vita futura, secondo l'espressione del Salmo: "Mi sazierò all'apparire della tua gloria". Così pure la visione di Dio e la manifestazione della nostra figliolanza divina appartengono alla vita futura, come dice S. Giovanni: "Noi siamo ora figlioli di Dio; ma non è ancora manifesto quello che noi saremo. Sappiamo che quando si manifesterà, saremo simili a lui: perché lo vedremo come egli è". Dunque i premi suddetti appartengono alla vita futura.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "In questa vita è possibile vedere il compimento di queste promesse, come le crediamo adempiute negli Apostoli. Poiché quella trasmutazione totale in forma di angeli, che è promessa dopo questa vita, non si può spiegare con nessuna parola".

RISPONDO: A proposito di questi premi gli espositori della Sacra Scrittura si sono espressi in vari sensi. Infatti alcuni, come S. Ambrogio, affermano che tutti questi premi appartengono alla futura beatitudine. S. Agostino invece sostiene che appartengono alla vita presente. Il Crisostomo poi afferma che alcuni di essi appartengono alla vita futura, e altri alla vita presente.

Per chiarire la cosa, si deve notare che la speranza della futura beatitudine può trovarsi in noi in due maniere: primo, mediante una preparazione o disposizione alla futura beatitudine, sotto forma di merito; secondo, mediante un inizio imperfetto della futura beatitudine, attuato nei santi anche in questa vita. Per portare un esempio la speranza della fruttificazione di un albero quando esso si copre di foglie, è diversa da quella determinata dall'apparire dei frutti incipienti.

Perciò quanto nelle beatitudini è accennato come merito, costituisce una preparazione o disposizione alla beatitudine, perfetta o iniziale. Quanto invece è presentato come premio può essere, o la stessa beatitudine perfetta, e allora appartiene alla vita futura; oppure un inizio di beatitudine, come avviene nei santi, e allora il premio appartiene alla vita presente. Infatti quando uno comincia a progredire negli atti delle virtù e dei doni, di lui si può sperare che raggiungerà la perfezione come viatore, e come cittadino del cielo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La speranza ha per oggetto la beatitudine futura come ultimo fine; ma può avere per oggetto anche l'aiuto della grazia, quale mezzo per raggiungerla, secondo l'espressione del Salmo: "In Dio ha sperato il mio cuore, e fui soccorso".
2. I malvagi, sebbene talora non soffrano in questa vita pene temporali, soffrono tuttavia quelle spirituali. Perciò S. Agostino diceva: "Hai comandato, o Signore, e così è, che l'animo disordinato sia pena a se stesso". E il Filosofo afferma dei malvagi, che "la loro anima è in lite, e una cosa la trascina da una parte e una dall'altra": e conclude: "Ora, se è cosa tanto miserabile essere malvagi, bisogna fuggire con forza la cattiveria". - Parimente i buoni, sebbene in questa vita non ricevano talora dei premi materiali, tuttavia non mancano mai di quelli spirituali; secondo le parole evangeliche: "Riceverete il centuplo anche in questo tempo".
3. Tutti i premi ricordati saranno perfetti nella vita futura: ma intanto anche in questa vita hanno in qualche modo un inizio. Infatti per regno dei cieli, come dice S. Agostino, si può intendere l'inizio della sapienza perfetta, in quanto in essi (nei giusti) incomincia a regnare lo spirito. Il possedere la terra può indicare gli affetti buoni dell'anima che riposa col desiderio nella stabilità e sicurezza dell'eredità eterna, indicata col termine terra. Inoltre (i giusti) sono consolati in questa vita, col partecipare lo Spirito Santo, chiamato appunto Paraclito, ossia Consolatore. Sono poi saziati anche in questa vita con quel cibo di cui disse il Signore: "Mio cibo è fare la volontà del Padre mio". E ancora in questa vita gli uomini ricevono la misericordia di Dio. E possono in qualche modo vedere Dio, con l'occhio purificato dal dono dell'intelletto. Così pure coloro che in questa vita pacificano le loro passioni, avvicinandosi alla somiglianza con Dio, sono denominati figli di Dio. - Tuttavia queste cose saranno assai più perfette in patria.

ARTICOLO 3

Se l'enumerazione delle beatitudini sia esatta

SEMBRA che le beatitudini non siano ben enumerate. Infatti:

1. Le beatitudini sono attribuite ai doni, come abbiamo visto. Ora, ci sono dei doni, come la sapienza e l'intelletto, che appartengono alla vita

contemplativa: invece non viene ricordata nessuna beatitudine per gli atti della vita contemplativa, ma tutte sono per quelli della vita attiva. Perciò l'enumerazione delle beatitudini è incompleta.

2. Alla vita attiva non solo appartengono i doni esecutivi; ma anche certi doni direttivi, come la scienza e il consiglio. Invece tra le beatitudini non c'è niente che direttamente appartenga all'atto della scienza o del consiglio. Dunque le beatitudini sono descritte in maniera insufficiente.

3. Tra i doni esecutivi della vita attiva è posto il timore che corrisponde alla povertà; mentre la pietà sembra corrispondere alla beatitudine della misericordia. Ma non c'è nulla che corrisponda direttamente alla forza. Dunque l'enumerazione delle beatitudini non è completa.

4. Nella Sacra Scrittura si parla di molte altre beatitudini: in Giobbe, p. es., sta scritto: "Beato l'uomo che da Dio è corretto"; e nel primo Salmo: "Beato l'uomo che non va secondo il consiglio degli empi"; e nei Proverbi: "Beato l'uomo che trova la sapienza". Perciò l'elenco delle beatitudini è insufficiente.

5. IN CONTRARIO: L'enumerazione pecca di prolissità. Infatti i doni dello Spirito Santo sono sette. E le beatitudini ricordate sono otto.

6. In S. Luca troviamo soltanto quattro beatitudini. Perciò è superfluo enumerarne sette o otto, come troviamo in S. Matteo.

RISPONDO: L'elenco di queste beatitudini è esattissimo. Per averne l'evidenza si consideri che l'uomo può seguire tre tipi di beatitudine: infatti alcuni riposero la beatitudine nella vita voluttuosa; altri nella vita attiva; e altri ancora nella vita contemplativa. Ora, queste tre beatitudini hanno rapporti differenti con la beatitudine futura, per la cui speranza meritiamo quaggiù il nome di beati. Infatti la beatitudine delle voluttà, perché falsa e contraria alla ragione, è un ostacolo per la beatitudine futura. Invece la beatitudine della vita attiva ne è una preparazione. E la beatitudine contemplativa, se perfetta, s'identifica essenzialmente con la beatitudine futura; se poi è imperfetta, ne è un preludio.

Ecco perché il Signore mise per prime delle beatitudini atte a rimuovere l'ostacolo della falsa beatitudine. Infatti questa vita voluttuosa consiste in due cose. Primo, nell'abbondanza dei beni esterni: ossia delle ricchezze, e degli onori. E da questi l'uomo viene distolto mediante le virtù, al punto di usarne con moderazione; o in maniera più eccellente mediante il dono, e cioè fino al punto di disprezzarle del tutto. Perciò troviamo come prima beatitudine: "Beati i poveri in spirito"; il che può riferirsi e all'abbandono delle ricchezze, e al disprezzo degli onori, attuato mediante l'umiltà. - Secondo, la vita voluttuosa consiste ancora nel seguire le proprie passioni, sia dell'irascibile, che del concupiscibile. Ora, è la virtù che mediante la regola della ragione distoglie l'uomo dal seguire le passioni dell'irascibile, perché in esse non ecceda: ma anche il dono interviene in modo più eccellente, a far sì che l'uomo, seguendo la volontà di Dio, sia liberato totalmente da esse. - Di qui la seconda beatitudine: "Beati i miti". - Inoltre la virtù ritrae l'uomo dal seguire le passioni del concupiscibile, usando moderatamente di esse: il dono invece interviene, se è necessario, eliminandole totalmente; anzi, se è necessario, volontariamente si carica di afflizioni. Ed ecco la terza beatitudine: "Beati quelli che piangono".

Invece la vita attiva consiste specialmente nei servizi che rendiamo al prossimo, sotto forma di doveri, o di benefici spontanei. Rispetto al primo compito la virtù ci predispone a non ricusare al prossimo quanto gli è dovuto: il che appartiene alla giustizia. Invece il dono ci induce a questo medesimo dovere con un affetto più grande: e cioè a compiere le opere della giustizia con desiderio ardente, come l'affamato e l'assetato desiderano il cibo e la bevanda. Ed abbiamo a questo punto la quarta beatitudine: "Beati coloro che hanno fame e sete della giustizia". - Rispetto poi ai benefici spontanei, la virtù ci induce a offrirli a coloro cui la ragione suggerisce di donare, e cioè agli amici e ai congiunti: il che spetta alla virtù della liberalità. Invece il dono, in ossequio a Dio, considera la sola necessità di coloro cui offre i suoi benefici gratuiti; secondo le parole evangeliche: "Quando fai un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici o i tuoi fratelli..., ma chiama poveri, e storpi...". E questo è un atto di misericordia. Ecco perciò al suo posto la quinta beatitudine: "Beati i misericordiosi".

Le cose, finalmente, che riguardano la vita contemplativa, o s'identificano con l'ultima beatitudine, o ne sono un preludio: perciò non sono ricordate tra le beatitudini come meriti, ma come premi. Invece sono ricordati come meriti gli effetti della vita attiva, che predispongono l'uomo alla vita contemplativa. Ora, è della vita attiva, relativamente alle virtù e ai doni in ordine alla perfezione dell'uomo in se stesso, la mondezze del cuore: vale a dire l'immunità dell'anima dall'inquinamento delle passioni. Ecco quindi la sesta beatitudine: "Beati i puri di cuore". - Invece per le virtù e i doni ordinati alla perfezione dell'uomo in rapporto al prossimo, effetto della vita attiva è la pace; secondo le parole di Isaia: "Opera della giustizia sarà la pace". Ecco allora la settima beatitudine: "Beati i pacifici".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli atti dei doni propri della vita attiva sono espressi (nelle beatitudini) dalle stesse opere meritorie; ma gli atti dei doni appartenenti alla vita contemplativa sono espressi dai premi, o ricompense, per la ragione già indicata. Infatti vedere Dio corrisponde al dono dell'intelletto; e conformarsi a Dio per una filiazione adottiva appartiene al dono della sapienza.

2. In ciò che riguarda la vita attiva la conoscenza non si cerca per se stessa, come nota anche Aristotele, ma per l'operazione. Ora, siccome le beatitudini implicano l'idea di rifinitura, non possono includere nel loro numero gli atti immediatamente elicitati dai doni direttivi della vita attiva; come sarebbe deliberare che è atto del consiglio, e il giudicare che è atto del dono di scienza: ma a codesti doni vengono piuttosto attribuiti gli atti operativi verso i quali essi dirigono, e così alla scienza è attribuito il piangere, e al consiglio aver misericordia.

3. Nell'attribuzione delle beatitudini ai doni due sono i criteri su cui possiamo fondarci. Il primo di essi è la somiglianza della materia (oggetto). E da questo lato le prime cinque beatitudini si possono attribuire tutte alla direzione della scienza e del consiglio. Invece quando si tratta dei doni esecutivi esse

vengono spartite: cosicché la fame e la sete di giustizia, nonché la misericordia, appartengono al dono della pietà, il quale dispone l'uomo ai doveri verso gli altri; la mansuetudine al dono della forza, poiché a dire di S. Ambrogio, "alla forza spetta vincere l'ira e frenare l'indignazione", e d'altronde la forza riguarda le passioni dell'irascibile; la povertà invece e il pianto sono attribuiti al dono del timore, che ritrae l'uomo dai desideri e dai piaceri del mondo.

In secondo luogo possiamo prendere in considerazione nelle beatitudini le cause moventi di esse: e allora in parte bisogna variarne l'attribuzione. Infatti alla mansuetudine muove soprattutto la riverenza verso Dio; la quale appartiene al dono della pietà. Al pianto muove soprattutto la scienza, mediante la quale l'uomo conosce le miserie proprie, e quelle del mondo; secondo l'espressione dell'Ecclesiaste: "Chi aumenta il sapere aumenta il travaglio". Ad aver fame delle opere di giustizia muove soprattutto la forza d'animo. E ad aver misericordia muove specialmente il consiglio di Dio; secondo le parole di Daniele: "Piaccia il mio consiglio al re: riscattati con elemosina dai tuoi peccati, e dalle tue iniquità con beneficenze ai poveri". - S. Agostino segue questo criterio nell'attribuzione di cui parliamo.

4. È necessario che tutte le beatitudini esistenti nella Sacra Scrittura si riducano a queste, o rispetto alle opere meritorie (che raccomandano), o rispetto ai premi (che promettono): poiché tutte devono appartenere, o alla vita attiva, o alla vita contemplativa. Ecco infatti che la beatitudine: "Beato l'uomo che da Dio è corretto", appartiene alla beatitudine del pianto. E l'altra: "Beato l'uomo che non va secondo il consiglio degli empi", si riduce alla mondezza del cuore. La terza poi: "Beato l'uomo che trova la sapienza", appartiene al premio della settima beatitudine. Lo stesso si dica di tutte le altre che si potrebbero citare.

5. L'ottava beatitudine non è che una conferma e una manifestazione di tutte le precedenti. Poiché dal fatto che uno è confermato nella povertà di spirito, nella mansuetudine e in tutte le altre beatitudini, deriva il suo attaccamento a codeste opere buone nonostante tutte le persecuzioni. Perciò l'ottava beatitudine appartiene, in qualche modo, alle sette precedenti.

6. S. Luca riferisce il discorso del Signore come tenuto alle turbe. Per questo egli enumera le beatitudini secondo la capacità delle turbe, le quali conoscevano soltanto la beatitudine del piacere, terrena e temporale. Ecco perché il Signore con quattro beatitudini respinge quanto sembra costituire codesta falsa felicità. Prima di tutto l'abbondanza dei beni esteriori; che egli respinge con quelle parole: "Beati i poveri". - Secondo, il benessere del corpo per il cibo, la bevanda e altre cose simili; e questo viene respinto da quel passo: "Beati voi che avete fame". - Terzo, il benessere dell'uomo per la contentezza del cuore; che è riprovato dalla terza beatitudine: "Beati voi che ora piangete". - Quarto, il favore esterno degli uomini; che egli respinge col dire: "Sarete beati, quando gli uomini vi odieranno". - Oppure, come dice S. Ambrogio, "la povertà appartiene alla temperanza, che non cerca cose allettanti; la fame alla giustizia, poiché chi ha fame ha compassione, e chi compatisce soccorre; il pianto appartiene alla prudenza, che ha compito di compiangere le cose transitorie; il sopportare l'odio degli uomini appartiene alla forza".

ARTICOLO 4

Se i premi delle beatitudini siano al loro posto

SEMBRA che i premi delle beatitudini non siano al loro posto. Infatti:

1. Nel regno dei cieli, che è la vita eterna, sono contenuti tutti i beni. Perciò, posto come premio il regno dei cieli, era inutile aggiungere altro.
2. Il regno dei cieli è posto come premio, sia nella prima che nell'ottava beatitudine. Dunque, per lo stesso motivo, bisognava porlo in tutte.
3. A dire di S. Agostino, nelle beatitudini si procede salendo. Invece nei premi sembra che si proceda discendendo: infatti il possesso della terra è meno che il regno dei cieli. Quindi codesti premi non sono assegnati con criterio.

IN CONTRARIO: Sta l'autorità stessa del Signore, il quale ha proposto codesti premi.

RISPONDO: I premi in questione sono assegnati in maniera convenientissima, in base ai rapporti delle beatitudini con i tre tipi di felicità sopra indicati. Infatti le prime tre beatitudini derivano da altrettante ripulse per quanto costituisce la felicità del piacere: felicità questa che l'uomo desidera quando cerca quello che naturalmente si desidera non dove si deve, cioè in Dio, ma in cose temporali e caduche. Perciò i premi, o ricompense, delle prime tre beatitudini sono stabiliti in vista di quanto si cerca da alcuni nella felicità terrena. Infatti gli uomini cercano nei beni esterni, cioè nelle ricchezze e negli onori, una certa eccellenza ed abbondanza: e codeste cose sono incluse entrambe nel regno dei cieli, mediante il quale l'uomo raggiunge in Dio una vera eccellenza e abbondanza di beni. Perciò il Signore ha promesso il regno dei cieli ai poveri in spirito. - Inoltre gli uomini crudeli e prepotenti cercano di conquistare la sicurezza distruggendo i loro nemici. Perciò il Signore ha promesso ai miti il possesso sicuro e pacifico della terra dei viventi: che sta a indicare la solidità dei beni eterni. - Gli uomini poi cercano di conseguire delle consolazioni, come rimedio ai travagli della vita presente, nelle concupiscenze e nei piaceri del mondo. Ed ecco che il Signore promette la consolazione a coloro che piangono.

Le due beatitudini che seguono appartengono alle opere della felicità (propria della vita) attiva, le quali opere spettano alle virtù che dispongono bene l'uomo verso il prossimo: ma l'amore disordinato del proprio bene fa ritrarre l'uomo dal compiere codeste opere. Perciò il Signore a queste beatitudini assegna come premio le cose per le quali gli uomini si ritraggono da quelle. Infatti alcuni si ritraggono dalle opere della giustizia, col non rendere ciò che devono, ma piuttosto togliendo le cose altrui, per saziarsi di beni temporali. Ed ecco che il Signore promette la sazietà a chi ha fame di giustizia. - Altri poi si ritraggono dalle opere di misericordia, per non immischiarsi nelle miserie altrui. Perciò ai misericordiosi il Signore ha promesso la misericordia, che

dovrà liberarli da ogni miseria.

Finalmente le ultime due beatitudini appartengono alla felicità (della vita) contemplativa: per questo in esse vengono assegnati dei premi corrispondenti alle disposizioni poste come meriti. Infatti la purezza dell'occhio dispone a vedere chiaramente: ed ecco che ai mondi di cuore è promessa la visione di Dio. - Inoltre, il fatto di stabilire la pace, o in se stessi, o tra gli altri, mostra che un uomo è imitatore di Dio, il quale è il Dio dell'unità e della pace. Ed ecco che in premio viene concessa a lui la gloria della figliolanza divina, che consiste in una particolare unione con Dio mediante una sapienza perfetta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come insegna il Crisostomo tutti questi premi in realtà sono una cosa sola, cioè la beatitudine eterna, che l'intelletto umano non può comprendere. Perciò era necessario che questa ci venisse descritta mediante i diversi beni da noi conosciuti, osservando una corrispondenza con i meriti ai quali quei beni vengono attribuiti.
2. L'ottava beatitudine è una specie di conferma di tutte le beatitudini, e quindi ad essa si addicono i premi di tutte le beatitudini. Perciò si rifà da capo, per far capire che ad essa s'intendono attribuiti tutti i premi. - Oppure, si può rispondere con S. Ambrogio, che ai poveri di spirito è promesso il regno dei cieli quanto alla gloria dell'anima; mentre a chi soffre persecuzione è promesso (direttamente) quanto alla gloria del corpo.
3. Anche i premi sono ordinati tra loro come addizionati l'uno all'altro. Infatti possedere la terra del regno dei cieli è più che avere codesto regno: poiché delle cose che abbiamo, molte non le possediamo in modo stabile e pacifico. Inoltre essere consolati nel regno è più che averlo e possederlo: infatti molte cose le possediamo con dolore. Ancora, è cosa più grande essere saziati che semplicemente essere consolati: infatti la sazietà implica un'abbondanza di consolazione. La misericordia poi è superiore alla sazietà: in quanto uno riceve più di quello che poteva meritare o desiderare. Ma vedere Dio è una cosa ancora più grande: come è più grande in una reggia chi non solo in essa si nutre, ma gode della presenza del re. Però la dignità più sublime nella casa del re è quella di essere suo figlio.

Pars Prima Secundae Quaestio 070

Questione 70

Questione 70

I frutti dello Spirito Santo

Ed eccoci a parlare dei frutti (dello Spirito Santo).

Sull'argomento svolgeremo quattro punti: 1. Se i frutti dello Spirito Santo siano atti; 2. Se differiscano dalle beatitudini; 3. Il loro numero; 4. La loro contrapposizione alle opere della carne.

ARTICOLO 1

Se i frutti dello Spirito Santo di cui parla l'Apostolo siano atti

SEMBRA che i frutti dello Spirito Santo di cui parla l'Apostolo (Gal 5,22-23) non siano atti. Infatti:

1. Una cosa da cui ci si attendono frutti non deve essa stessa essere denominata frutto: ché allora si andrebbe all'infinito. Ora dai nostri atti derivano già dei frutti; poiché sta scritto: "Il frutto delle generose fatiche è glorioso"; e altrove: "Chi miete riceve già la sua mercede e raccoglie frutto per la vita eterna". Dunque i nostri atti non possono dirsi frutti.

2. S. Agostino insegna che "noi fruiamo di quegli oggetti di conoscenza nei quali la volontà riposa godendosi per se stessi". Ora, la nostra volontà non deve riposare così nei nostri atti. Quindi i nostri atti non possono dirsi frutti.

3. Tra i frutti dello Spirito Santo nominati dall'Apostolo ci sono delle virtù, e cioè la carità, la mansuetudine, la fede e la castità. Ma le virtù non sono atti, bensì abiti, come abbiamo visto. Perciò i frutti non sono atti.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Dal frutto si conosce l'albero"; e cioè, a dire dei Santi (Dottori), l'uomo si conosce dalle sue opere. Dunque gli atti umani sono denominati frutti.

RISPONDO: Il termine frutto è passato a indicare cose spirituali da quelle materiali. Ora, nelle cose materiali si dice frutto ciò che la pianta produce giunta che sia alla sua perfezione, ed in se stesso ha una certa dolcezza. E codesto frutto si può riferire a due cose: all'albero che lo produce e all'uomo che dall'albero lo raccoglie. Per analogia anche nelle cose spirituali il frutto può avere questi due significati: primo, può indicare il frutto dell'uomo, come se si trattasse di un albero, cioè quello che egli produce; secondo, può indicare quello che l'uomo raccoglie o ricava.

Ora, non tutto ciò che l'uomo raccoglie si presenta come frutto: ma solo ciò che è ultimo, ed è insieme piacevole. Infatti un uomo può possedere e il campo e l'albero, che non sono frutti; ma si dicono frutti solo le cose ultime, quello cioè che l'uomo intende ricavare dal campo e dall'albero. Per questo frutto dell'uomo è l'ultimo fine, di cui egli deve fruire.

Se però si considera frutto dell'uomo quello che egli produce, allora gli stessi atti umani si dicono frutti: infatti l'operazione è l'atto secondo del soggetto operante, ed è piacevole, se è ad esso proporzionata. Se dunque un'operazione umana deriva da un uomo secondo la capacità della sua ragione, si dice che è frutto della ragione. Se invece deriva dall'uomo per una virtù superiore, che è quella dello Spirito Santo, allora si dice che l'operazione dell'uomo è un frutto dello Spirito Santo, come se si trattasse di un seme divino; poiché sta scritto: "Chiunque è nato da Dio non fa peccato, perché tiene in sé un germe di lui".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il frutto, in qualche modo ha natura di ultimo e di fine; perciò niente impedisce che il frutto di una cosa sia esso stesso già un frutto, poiché un fine può essere ordinato a un altro fine. Perciò le nostre opere, in quanto sono effetti dello Spirito Santo operante in noi, hanno natura di frutto; ma in quanto sono ordinate al fine della vita eterna, hanno piuttosto natura di fiori. Perciò sta scritto: "I miei fiori sono frutti di gloria e di ricchezza".

2. Quando si dice che la volontà gode di una cosa per se stessa, l'affermazione si può intendere in due modi. Primo, in quanto la preposizione per indica la causa finale: e in tal senso uno non si gode per se stesso che l'ultimo fine. Secondo in quanto codesta preposizione indica una causa formale: e in tal senso

uno può godere di tutto ciò che è piacevole per la sua forma. Un infermo, p. es., gode della guarigione per se stessa, come fine; ma anche della medicina dolce non come fine, ma come di cosa avente un buon sapore; invece in nessun modo gradisce per se stessa la medicina amara, ma solo in vista di un'altra cosa. - Perciò bisogna rispondere che l'uomo deve fruire solo di Dio per se stesso, come ultimo fine: e rallegrarsi degli atti virtuosi non come per un fine, ma per l'onestà che essi contengono, piacevole per le persone virtuose. Perciò S. Ambrogio afferma che le opere virtuose si dicono frutti, "perché saziano chi le possiede di una santa e sincera gioia".

3. Talora i nomi delle virtù stanno per i loro atti: in tal senso S. Agostino, p. es., scrive che "la fede è credere quello che uno non vede", e che "la carità è il moto dell'animo verso l'amore di Dio e del prossimo". E in questo senso sono presi i nomi delle virtù nell'enumerazione dei frutti.

ARTICOLO 2

Se i frutti differiscano dalle beatitudini

SEMBRA che i frutti non differiscano dalle beatitudini. Infatti:

1. Le beatitudini sono attribuite ai doni, come abbiamo detto. Ma i doni assicurano all'uomo la perfezione derivante dalla mozione dello Spirito Santo. Dunque le beatitudini non sono che frutti dello Spirito Santo.
2. Come i frutti di vita eterna stanno alla beatitudine futura, propria della realtà, così i frutti della vita presente stanno alle beatitudini della vita presente, proprie della speranza. Ma il frutto di vita eterna non è che la beatitudine futura. Perciò anche i frutti della vita presente non sono che le beatitudini.
3. Il frutto è essenzialmente qualche cosa di ultimo e di piacevole. Ora questo, secondo le spiegazioni date, rientra nell'essenza della beatitudine. Dunque l'essenza del frutto e della beatitudine si identificano. E quindi non si devono distinguere tra loro.

IN CONTRARIO: Quando due cose hanno specie diverse, sono diverse anche tra loro. Ora, le suddivisioni delle beatitudini e dei frutti sono diverse; il che è evidente dalle rispettive enumerazioni. Perciò i frutti sono differenti dalle beatitudini.

RISPONDO: Per avere la beatitudine si richiede di più che per il frutto. Infatti per il frutto basta che una cosa si presenti come ultima e piacevole: invece per la beatitudine si richiede inoltre che sia qualche cosa di perfetto e di eccellente. Cosicché tutte le beatitudini possono chiamarsi frutti, ma non viceversa. Infatti qualunque azione virtuosa compiuta con gioia è un frutto. Invece si dicono beatitudini le sole azioni perfette: le quali inoltre, a motivo della loro perfezione, sono più attribuite ai doni che alle virtù, come abbiamo già notato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomento dimostra che le beatitudini sono frutti: non già che tutti i frutti sono beatitudini.
2. Il frutto di vita eterna è ultimo e perfetto in senso assoluto: e quindi non si distingue affatto dalla beatitudine futura. Invece i frutti della vita presente non sono ultimi e perfetti in senso assoluto: perciò non tutti i frutti sono beatitudini.
3. Come abbiamo spiegato, la nozione di beatitudine richiede di più che la nozione di frutto.

ARTICOLO 3

Se i frutti siano ben enumerati dall'Apostolo

SEMBRA che i frutti non siano ben enumerati dall'Apostolo nella sua epistola ai Galati. Infatti:

1. Altrove egli parla di un unico frutto della vita presente: "Avete il frutto nella vostra santificazione". E in Isaia si dice: "E tutto il frutto sarà questo, che il peccato sia tolto via". Dunque non si devono enumerare dodici frutti.
2. Il frutto, come si è visto, nasce da un seme spirituale. Ora, il Signore fa derivare tre soli tipi di frutto dal seme spirituale, e cioè: "il cento per uno, il sessanta per uno", e "il trenta per uno". Perciò non si possono ammettere dodici frutti.
3. Il frutto dev'essere essenzialmente qualche cosa di ultimo e di piacevole. Ora, questa nozione non si riscontra in tutti i frutti enumerati dall'Apostolo: infatti la pazienza e la longanimità sembrano consistere in cose rattristanti; mentre la fede non si presenta come cosa ultima, bensì come primo fondamento. Perciò codesta enumerazione dei frutti è pleonastica.

IN CONTRARIO: Sembra che l'enumerazione sia insufficiente. Infatti ora abbiamo dimostrato che tutte le beatitudini possono essere chiamate frutti: ma qui non tutte vengono enumerate. Inoltre non c'è niente che si riferisca all'atto della sapienza e di molte altre virtù. Quindi sembra che l'enumerazione dei frutti sia insufficiente.

RISPONDO: Il numero dei dodici frutti enumerati dall'Apostolo è appropriato: e possiamo vederne un'immagine nei dodici frutti di cui parla l'Apocalisse: "Di qua e di là dal fiume l'albero della vita, che fa dodici frutti". La distinzione poi di questi frutti va presa dalle varie funzioni che compie in noi lo Spirito Santo; poiché frutto non è che quanto deriva come un effetto dal seme, o dalla radice. Ora, codeste funzioni hanno questo sviluppo: prima ordinano l'anima dell'uomo in se stessa; secondo, la ordinano rispetto alle cose che sono da presso; terzo, la ordinano in quelle che sono al di sotto.

Ora, l'anima è ordinata in se medesima quando nel bene e nel male ha una retta disposizione. E la prima sua disposizione al bene è dovuta all'amore, che è il primo degli affetti, e la radice di tutti gli altri, come abbiamo visto in precedenza. Perciò tra i frutti dello spirito al primo posto abbiamo la carità; nella quale lo Spirito Santo viene dato come in una somiglianza appropriata, essendo egli stesso amore. Infatti S. Paolo scrive: "La carità di Dio s'è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu dato". - Ma all'amore di carità segue necessariamente la gioia. Poiché chi ama gode sempre nell'unione con l'amato. Ora, la carità ha sempre presente quel Dio che ama: "Chi sta nella carità sta in Dio e Dio è in lui". Per questo alla carità segue la gioia. - E la perfezione della gioia è la pace, nei suoi due elementi. Primo, rispetto alla quiete dai turbamenti esterni: infatti non può godere perfettamente del bene amato, chi da altri viene distolto dalla fruizione di esso; e d'altra parte chi ha il cuore perfettamente appagato in una cosa, non può essere molestato dalle altre, ché non le considera affatto. Egli attua così le parole del Salmo: "Molta pace per quelli che amano la tua legge, e non v'è inciampo per essi", non essendo essi distolti per cose esterne dal godere di Dio. Secondo, rispetto alla sazietà dell'inquieto desiderio: poiché non si può godere perfettamente, se quel che si gode non basta. Ora, la pace implica queste due cose: non essere turbati dall'esterno, e l'acquietarsi del nostro desiderio in una data cosa. Perciò, dopo la carità e la gioia, al terzo posto troviamo la pace. - Rispetto al male la buona disposizione dell'anima richiede due cose. Primo, l'assenza di turbamento nell'imminenza di cose dolorose: e questo si riduce alla pazienza. - Secondo, l'assenza di turbamento nella dilazione di cose piacevoli: e questo si riduce alla longanimità: infatti, a dire di Aristotele, "la mancanza di un bene ha l'aspetto di male".

Rispetto alle cose che sono vicine all'uomo, cioè rispetto al prossimo, l'anima umana viene ben disposta: primo, quanto alla volontà di far del bene. E in questo abbiamo la bontà. - Secondo, quanto all'esercizio della beneficenza. E in questo abbiamo la benignità: infatti si dicono benigni coloro che il buon igne (o fuoco) dell'amore rende fervidi nel beneficiare il prossimo. - Terzo, nell'equanime sopportazione del male ricevuto. E in questo abbiamo la mansuetudine, la quale trattiene l'ira. - Quarto, nel non limitarsi a non nuocere al prossimo con l'ira, ma neppure con la frode o con l'inganno. E in questo abbiamo la fede, se le diamo il senso di fedeltà. Se invece la prendiamo come fede in Dio, allora da essa l'uomo viene ordinato alle cose che sono sopra di lui: così da sottomettere a Dio il suo intelletto, e quindi tutte le sue cose.

Invece rispetto alle cose che sono al di sotto di sé l'uomo viene ben disposto innanzi tutto, per le azioni esterne, dalla modestia, che ne regola tutti i gesti e le parole. - E per le concupiscenze interiori dalla continenza e dalla castità: sia che esse si distinguano per il fatto che, mentre la castità trattiene l'uomo dai piaceri illeciti, la continenza lo trattiene anche da quelli leciti; sia che si distinguano per il fatto che, mentre il continente prova le concupiscenze, ma non ne è trascinato, il casto non le prova e non ne è trascinato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La santificazione e l'eliminazione del peccato avviene mediante tutte le virtù. Perciò in quei testi si parla di frutto al singolare data l'unità del genere: questo però si suddivide in più specie, che danno una pluralità di frutti.
2. I suddetti tre tipi di frutto non dividono il genere nelle varie specie di atti virtuosi: ma dividono il frutto secondo i diversi gradi anche nell'ambito di una stessa virtù. Così la continenza coniugale si dice che è indicata dal frutto del trenta per uno; la continenza dei vedovi col sessanta; e quella verginale col cento per uno. Ma i Santi Dottori distinguono questi tre tipi di frutti anche in altri modi secondo tre gradi di virtù. E si parla di tre gradi, perché la perfezione di una cosa si può considerare nel suo principio, nel suo punto intermedio, e nel suo termine.
3. La stessa assenza di turbamento nelle cose tristi ha l'aspetto di cosa piacevole. - Anche la fede, se si prende come fondamento, ha un aspetto di cosa ultima e piacevole, in quanto implica certezza; di qui l'espressione della Glossa: "La fede, cioè la certezza delle cose invisibili".
4. S. Agostino, nel suo commento sull'epistola ai Galati, nota che "l'Apostolo non si è impegnato a insegnare quanti sono", o le opere della carne, o i frutti dello spirito; "ma a mostrare in quale genere si trovino le cose da evitare, e in quali quelle da perseguire". Cosicché si sarebbe potuto enumerare un numero maggiore, o minore di frutti. Però tutti gli atti delle virtù e dei doni si possono in qualche modo ridurre a questi (dodici), in quanto che le virtù e i doni devono tutti necessariamente ordinare l'anima in uno dei modi indicati. Quindi gli atti della sapienza e di altri doni riguardanti il bene, si riducono alla carità, al gaudio e alla pace. - Tuttavia l'Apostolo ha enumerato questi a preferenza di altri, perché quelli enumerati implicano meglio o fruizione del bene, o cessazione dal male; e questo è più legato alla nozione di frutto.

ARTICOLO 4

Se i frutti dello Spirito Santo siano contrari alle opere della carne

SEMBRA che i frutti non siano contrari alle opere della carne enumerate dall'Apostolo (Gal 5,19 ss.). Infatti:

1. I contrari sono nel medesimo genere. Ora, le opere della carne non sono chiamate frutti. Dunque i frutti dello spirito non sono ad esse contrari.
2. A una data cosa corrisponde un solo contrario. L'Apostolo invece enumera più opere della carne che frutti dello spirito. Perciò i frutti dello spirito e le opere della carne non sono contrari tra loro.
3. Tra i frutti dello spirito al primo posto troviamo la carità, la gioia e la pace: ad esse però non corrispondono le opere della carne enumerate al primo posto, e che sono la fornicazione, l'impurità, l'impudicizia. Quindi i frutti dello spirito non sono contrari alle opere della carne.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna, che "la carne ha desideri contrari allo spirito e lo spirito li ha contrari alla carne".

RISPONDO: Le opere della carne e i frutti dello spirito si possono considerare sotto due aspetti. Primo, nella loro comune natura. E da questo lato tutti insieme i frutti sono contrari alle opere della carne. Infatti lo Spirito Santo muove l'anima umana verso ciò che è conforme alla ragione, o piuttosto verso ciò che è al di sopra di essa: invece gli appetiti della carne, cioè l'appetito sensitivo, trascinano verso i beni sensibili, che sono al di sotto dell'uomo. Perciò, come nel mondo fisico il moto verso l'alto e quello verso il basso sono contrari, così nell'uomo le opere della carne sono contrarie ai frutti dello spirito.

Secondo, si possono considerare nella natura propria di ciascun frutto e di ciascuna opera della carne. E da questo lato non è necessario che ognuno abbia il suo contrario: poiché, come abbiamo già ricordato, l'Apostolo non intendeva enumerare né tutte le opere spirituali, né tutte quelle carnali. - Tuttavia, secondo una certa corrispondenza, S. Agostino contrappone alle singole opere della carne determinati frutti. Così "alla fornicazione, che è l'amore di soddisfare il piacere fuori del legittimo matrimonio, si contrappone la carità, che unisce l'anima a Dio: e nella quale consiste la vera castità. Le impurità sono tutti i turbamenti concepiti per codesta fornicazione: e ad esse si contrappone la gioia della tranquillità. Inoltre la schiavitù degli idoli, che ha provocato la guerra contro il vangelo di Dio, si contrappone alla pace. Invece i contrari dei venefici, delle inimicizie, e delle discordie sono la longanimità, che aiuta a sopportare i mali delle persone tra le quali si vive; la benignità che aiuta a porvi rimedio; e la bontà che li fa dimenticare. Alle eresie si contrappone la fede; all'invidia la mansuetudine; alle ubriachezze e alle gozzoviglie la continenza".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ciò che emana da un albero contro natura non si può chiamare frutto dell'albero, ma piuttosto corruzione di esso. E poiché le opere virtuose sono connaturali alla ragione, e quelle viziose sono ad essa contrarie, le prime si dicono frutti; non così gli atti viziosi.
2. A dire di Dionigi, "il bene avviene in un modo solo, il male in qualsiasi maniera": ecco perché a una sola virtù si contrappongono molti vizi. E quindi non c'è da meravigliarsi che nell'enumerazione siano più numerose le opere della carne che i frutti dello spirito.
3. È così risolta anche la terza difficoltà.

Pars Prima Secundae Quaestio 071

Questione 71

Questione 71

Vizi e peccati in se stessi

Logicamente dobbiamo ora trattare dei vizi e dei peccati. E su questo tema si offrono alla nostra considerazione sei argomenti: primo, i vizi e i peccati nella loro intrinseca natura; secondo, le loro distinzioni; terzo, il loro confronto reciproco; quarto, la sede (psicologica) del peccato; quinto, le sue cause; sesto, i suoi effetti.

Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Se il vizio sia il contrario della virtù; 2. Se il vizio sia contro natura; 3. Se sia peggiore il vizio o l'atto vizioso; 4. Se l'atto vizioso sia compossibile con la virtù; 5. Se in ogni peccato vi sia un atto; 6. Se sia esatta la definizione di S. Agostino: "Il peccato è una parola, un'azione o un desiderio contrario alla legge eterna".

ARTICOLO 1

Se il vizio sia il contrario della virtù

SEMBRA che il vizio non sia il contrario della virtù. Infatti:

1. Come insegna Aristotele, ogni cosa ha un solo contrario. Ora, la virtù ha come contrario il peccato e la malizia. Dunque il suo contrario non è il vizio: poiché si chiama vizio anche la disposizione indebita delle membra corporee, o di qualsiasi altra cosa.
2. Virtù sta ad indicare una perfezione della potenza. Invece il vizio non esprime nessun rapporto con la potenza. Perciò il vizio non è il contrario della virtù.
3. Cicerone insegna che la "virtù è una specie di salute dell'anima". Ma alla salute più che il vizio si contrappone l'infermità, o la malattia. Dunque il vizio non è il contrario della virtù.

IN CONTRARIO: S. Agostino ha scritto che "il vizio è una qualità che rende l'animo cattivo". Invece la virtù è "una qualità che rende buono chi la possiede", come abbiamo visto. Dunque il vizio è il contrario della virtù.

RISPONDO: Nella virtù si possono considerare due cose, e cioè: l'essenza stessa della virtù, e l'atto cui essa è ordinata. E nell'essenza della virtù alcuni elementi rientrano direttamente e altri indirettamente. Direttamente la virtù implica la disposizione particolare di un soggetto conforme alla natura di esso: ed ecco perché il Filosofo insegna, che "la virtù è una disposizione di ciò che è perfetto all'ottimo; e chiamo perfetto ciò che è disposto secondo natura". Indirettamente poi ne viene che la virtù è una certa bontà: infatti la bontà di ogni cosa consiste nel suo adeguarsi al modo della propria natura. L'atto poi cui la vita è ordinata è l'atto buono, com'è evidente da quanto abbiamo detto.

In base a questo tre sono le cose che si oppongono alla virtù. La prima di esse è il peccato, che si contrappone all'atto cui la virtù è ordinata: infatti il peccato sta a indicare l'atto disordinato, mentre l'atto della virtù è retto e ordinato. Invece in quanto la virtù implica la bontà, ad essa si contrappone la malizia. Ma per quello che ne costituisce direttamente la ragione di virtù, ad essa si contrappone il vizio: infatti il vizio per ogni cosa consiste nel suo non essere disposta secondo la propria natura. Ecco perché S. Agostino può affermare: "Chiama vizio ciò che vedrai mancare alla perfezione di una natura".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le tre cose indicate non si contrappongono alla virtù nella stessa maniera: poiché il peccato le si contrappone in quanto la virtù porta ad operare il bene; la malizia in quanto è una certa bontà; e il vizio propriamente in quanto essa è virtù.
2. La virtù non implica soltanto la perfezione della potenza operativa, ma anche la debita disposizione del soggetto che ne è adorno: e questo perché ogni cosa agisce conforme al suo attuale modo di essere. Perciò si richiede che una cosa, per compiere il bene, abbia in sé una buona disposizione. E sotto questo aspetto il vizio si contrappone alla virtù.
3. Come spiega lo stesso Cicerone, "le malattie e le infermità fanno parte della condizione viziosa di un essere": infatti per il corpo "si chiama malattia la

corruzione di tutto l'organismo", come la febbre e le affezioni consimili; "si chiama infermità la malattia accompagnata dalla debolezza; e vizio la disgregazione delle parti tra loro". Ora, sebbene nel corpo possa esserci malattia senza infermità, come quando uno è mal disposto internamente, senza essere impedito dal compiere all'esterno le solite attività, "tuttavia nell'animo queste due cose non si possono distinguere che col pensiero", come afferma il medesimo autore. Infatti è inevitabile che ogni qual volta uno è mal disposto interiormente, per un affetto disordinato, divenga perciò incapace a compiere le operazioni dovute; poiché secondo il detto evangelico: "ogni albero si riconosce dai suoi frutti", e cioè l'uomo si riconosce dalle sue opere. Ma "il vizio dell'animo", egli dice, "è un abito o una affezione spirituale che rende incostante e incoerente tutta la vita". E questo si riscontra anche senza malattie o infermità, come quando uno pecca per debolezza, o per passione. Perciò il vizio è più esteso dell'infermità o della malattia; e la virtù stessa ha un'estensione maggiore della salute; poiché, a detta di Aristotele, anche la salute è da considerarsi una virtù. Dunque alla virtù si contrappone più direttamente il vizio che l'infermità, o la malattia.

ARTICOLO 2

Se il vizio sia contro natura

SEMBRA che il vizio non sia contro natura. Infatti:

1. Il vizio è il contrario della virtù. Ora, le virtù non sono in noi per natura, ma vengono prodotte in noi, o per infusione o per assuefazione, come sopra abbiamo spiegato. Dunque i vizi non sono contro natura.
2. Alle cose contro natura non si può fare l'abitudine: per dirla con Aristotele, "un sasso non si abitua mai a salire verso l'alto". Invece alcuni si abituano ai vizi. Dunque i vizi non sono contro natura.
3. Tutto ciò che è contro natura non può trovarsi nella maggioranza di quegli esseri che hanno quella data natura. Ora, i vizi si trovano nella maggioranza degli uomini; poiché sta scritto: "Spaziosa è la via che conduce alla perdizione e molti sono quelli che entrano per essa". Dunque il vizio non è contro natura.
4. Si è visto che il peccato sta al vizio come l'azione sta all'abito rispettivo. Ma il peccato, secondo la definizione di S. Agostino, "è una parola, un'azione o un desiderio contrario alla legge di Dio". Ora, la legge di Dio è superiore alla natura. Perciò si deve concludere che il vizio è contrario alla legge piuttosto che alla natura.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "Ogni vizio, per il fatto che è vizio, è contro natura".

RISPONDO: Abbiamo già spiegato che il vizio è contrario alla virtù, e che la virtù di ciascuna cosa consiste nell'essere ben disposta secondo le esigenze della sua natura. Perciò, in ciascuna cosa, si devono denominare vizi le disposizioni contrarie a quanto conviene alla sua natura. Infatti di questo ogni cosa viene vituperata: anzi, a dire di S. Agostino, "il termine vituperio si crede che derivi da vizio".

Si deve però notare che, per qualsiasi cosa, è natura soprattutto la forma da cui riceve la propria specie. Ora, l'uomo viene costituito nella sua specie dall'anima razionale. Perciò quanto è contrario all'ordine della ragione è propriamente contrario alla natura dell'uomo come tale; invece quanto è conforme alla ragione è conveniente alla natura dell'uomo come tale. Per dirla con Dionigi: "Bene per l'uomo è essere secondo ragione, e male per l'uomo è essere difforme dalla ragione". Quindi la virtù umana, la quale "rende buono l'uomo, e buona l'opera che egli compie", in tanto è secondo l'umana natura, in quanto concorda con la ragione: il vizio invece in tanto è contro la natura dell'uomo, in quanto è contrario all'ordine della ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene allo stato perfetto le virtù non siano prodotte dalla natura, tuttavia esse inclinano verso ciò che è conforme alla natura, cioè secondo l'ordine della ragione: infatti Cicerone ha scritto che "la virtù è un abito connaturale ossequiente alla ragione". In questo senso si dice che la virtù è conforme alla natura: e viceversa il vizio si concepisce come contrario ad essa.
2. In questo caso il Filosofo parla di cose contro natura nel significato di fenomeni contrari al procedimento di natura; non già nel senso di cose difformi dalla natura, cioè nel senso corrispettivo a quello secondo il quale le virtù si dicono secondo natura, perché inclinano a ciò che è conforme alla natura.
3. Nell'uomo ci sono due nature, quella razionale e quella sensitiva. E poiché l'uomo arriva agli atti della ragione attraverso l'attività dei sensi, sono più quelli che seguono le inclinazioni della natura sensitiva che coloro i quali seguono la ragione; sono infatti più numerosi quelli che iniziano un'opera che coloro che completano l'opera incominciata. Ora tra gli uomini i vizi e i peccati derivano proprio da questo, che essi seguono l'inclinazione della natura sensitiva contro l'ordine della ragione.
4. Tutto ciò che è contrario a un'opera d'arte, è anche contrario alla natura dell'arte che lo ha prodotto. Ora, la legge eterna sta all'ordine della ragione umana, come l'arte al suo prodotto. Perciò è identica l'opposizione del vizio e del peccato contro l'ordine della ragione umana, e contro la legge eterna. Cosciché S. Agostino può affermare che "tutte le nature hanno da Dio di essere nature: e in tanto sono viziose, in quanto si scostano dall'arte di colui da

cui furon create".

ARTICOLO 3

Se il vizio sia peggiore dell'atto vizioso

SEMBRA che il vizio, cioè l'abito cattivo, sia peggiore del peccato, cioè dell'atto cattivo. Infatti:

1. Come è migliore il bene più duraturo, così è peggiore il male di maggior durata. Ma l'abito vizioso ha più durata degli atti viziosi, che subito passano. Quindi l'abito vizioso è peggiore dell'atto vizioso.
2. La causa è superiore all'effetto. Ora, è l'abito che compie l'atto, sia nel bene che nel male. Dunque l'abito è superiore all'atto, sia nella bontà che nella malizia.
3. Sono più da fuggire mali molteplici che un male unico. Ora, un abito cattivo virtualmente è causa di molte azioni cattive. Perciò l'abito vizioso è peggiore dell'atto peccaminoso.

IN CONTRARIO: Uno può essere punito giustamente per un atto vizioso: non così per un abito vizioso, qualora non passi all'atto. Dunque l'atto è peggiore dell'abito vizioso.

RISPONDO: L'abito è qualche cosa di mezzo tra la potenza e l'atto. Ora, è evidente che nel bene e nel male l'atto è superiore alla potenza, come insegna Aristotele: infatti è meglio agir bene che avere la sola capacità di farlo; così pure è più riprovevole agire malamente, che averne la capacità. Da ciò deriva che l'abito, nel bene come nel male, occupa un grado intermedio tra la potenza e l'atto: e cioè, come l'abito buono o cattivo è superiore, in bontà o in malizia, alla facoltà, così è inferiore all'atto.

E ciò si dimostra anche dal fatto che un abito non si denomina buono o cattivo, se non perché inclina a degli atti buoni o cattivi. Cosicché un abito si dice buono o cattivo per la bontà o per la cattiveria dell'atto. Perciò l'atto, in bontà o in malizia, è superiore agli abiti: poiché "la causa è sempre superiore ai suoi effetti".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Niente impedisce che ci sia una cosa sostanzialmente superiore a un'altra, la quale tuttavia sotto un certo aspetto, (secundum quid) le sia inferiore. Infatti si deve giudicare sostanzialmente (o simpliciter) superiore quella cosa che è tale in rapporto a quanto direttamente (per se) viene considerato nell'una e nell'altra: e superiore secundum quid quella che eccelle in un elemento marginale. Ora, noi abbiamo dimostrato dalla nozione stessa di atto e di abito, che l'atto, in bontà o in malizia, è superiore all'abito. Invece, che l'abito abbia maggior durata dell'atto dipende occasionalmente dal loro trovarsi in una particolare natura, che non è capace di agire di continuo, e la cui azione consiste in un moto transeunte. Perciò di suo l'atto è superiore all'abito, sia in bontà che in malizia: mentre l'abito è superiore all'atto secundum quid.
2. L'abito è causa dell'atto come causa efficiente: ma l'atto è causa dell'abito come causa finale; e la ragione di bene e di male si desume da quest'ultima. Perciò in fatto di bontà e di malizia l'atto è superiore all'abito.
3. L'abito non è una pluralità di atti in senso assoluto, ma solo secundum quid, cioè virtualmente. Perciò non si può concludere senz'altro che l'abito sia superiore all'atto in bontà o in malizia.

ARTICOLO 4

Se il peccato possa coesistere con la virtù

SEMBRA che l'atto vizioso, ossia il peccato, non possa coesistere con la virtù. Infatti:

1. I contrari non possono coesistere nel medesimo soggetto. Ma il peccato da un certo punto di vista, come abbiamo spiegato, è il contrario della virtù. Dunque il peccato non può coesistere con essa.
2. Il peccato è peggiore del vizio, l'atto cattivo, cioè, è peggiore dell'abito vizioso. Ora, il vizio non è compatibile con la virtù. Quindi neppure il peccato.
3. Secondo Aristotele il peccato capita nelle cose naturali come nell'attività volontaria. Ma nelle cose naturali il peccato dipende sempre dalla corruzione

di una virtù naturale: a dire di Aristotele, "i mostri derivano dalla corruzione di qualche principio nel seme". Perciò nell'attività volontaria il peccato capita soltanto per la corruzione di qualche virtù dell'anima. E quindi il peccato e la virtù sono incompatibili nel medesimo soggetto.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che la virtù si genera e si corrompe in forza di cose contrarie. Ma sopra abbiamo dimostrato che un solo atto virtuoso non causa la virtù. Dunque neppure un solo atto peccaminoso può distruggerla. Perciò le due cose possono coesistere nel medesimo soggetto.

RISPONDO: Il peccato sta alla virtù come un atto cattivo a un abito buono. Ma un abito non si trova nell'anima come la forma di un essere di ordine naturale. Una forma naturale, infatti, produce per necessità l'operazione rispettiva: e quindi non è compatibile con una data forma naturale l'atto della forma contraria; col calore, per esempio, non è compatibile l'atto del raffreddamento, e con la levità non è possibile il moto verso il basso, se non per la violenza di una causa esterna. L'abito invece non produce la sua operazione nell'anima per necessità, ma l'uomo "se ne serve quando vuole". Perciò, rimanendo l'abito in lui, l'uomo può non usarne, oppure può compiere un atto contrario. E in questo modo, pur possedendo una virtù, uno può passare all'atto contrario del peccato.

L'atto del peccato, dunque, confrontato con la virtù in quanto questa è un abito, non può corromperla, se è un atto unico: infatti, come un abito da un unico atto non può essere generato, così non può esserne distrutto, secondo le spiegazioni date. Se invece l'atto peccaminoso viene confrontato con la causa delle virtù, allora è possibile che certe virtù siano distrutte da un solo atto peccaminoso. Infatti ogni peccato mortale è contrario alla carità, radice di tutte le virtù infuse in quanto virtù: perciò, da un solo peccato mortale, distrutta la carità, vengono distrutte conseguentemente tutte le virtù infuse, sotto l'aspetto di virtù. E dico questo per la fede e la speranza, i cui abiti informi rimangono dopo il peccato mortale; ma allora non sono virtù. Invece il peccato veniale, che non è contrario alla carità e non la esclude, neppure esclude altre virtù. Dal canto loro le virtù acquisite non vengono distrutte mai da un unico atto di qualsiasi peccato.

Perciò il peccato mortale non è compatibile con le virtù infuse: è compatibile però con le virtù acquisite. Invece il peccato veniale è compatibile con le virtù infuse e con quelle acquisite.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il peccato non è direttamente contrario alla virtù, ma al suo atto. Esso perciò è incompatibile con l'atto della virtù: tuttavia può stare insieme con l'abito di essa.
2. Il vizio è direttamente contrario alla virtù, come il peccato all'atto virtuoso. Perciò il vizio esclude la virtù, come il peccato ne esclude l'atto.
3. Le virtù naturali agiscono per necessità: e quindi, quando la virtù è integra, non può mai riscontrarsi un peccato nell'operazione. Invece le virtù dell'anima non producono i loro atti per necessità: perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 5

Se in ogni peccato ci sia un atto

SEMBRA che in ogni peccato ci sia un atto. Infatti:

1. Il peccato sta al vizio, come il merito sta alla virtù. Ora, il merito non può sussistere senza un atto. Così non può sussistere il peccato.
2. S. Agostino insegna, che "ogni peccato è talmente volontario, che se non è volontario non è peccato". Una cosa però non può essere volontaria che mediante un atto di volontà. Dunque ogni peccato deve avere un atto.
3. Se un peccato potesse capitare senza un atto qualsiasi, ne seguirebbe che uno commetterebbe peccato per il fatto che cessa dall'atto dovuto. Ma c'è qualcuno che cessa di continuo dall'atto dovuto, e cioè colui che non compie mai le azioni dovute. Perciò ne seguirebbe che costui pecca di continuo: il che è falso. Quindi non possono esserci dei peccati senza nessun atto.

IN CONTRARIO: S. Giacomo ammonisce: "Chi sa fare il bene e non lo fa, commette peccato". Ora, il non fare non implica un atto. Dunque può esserci un peccato senza nessun atto.

RISPONDO: Il problema nasce principalmente per il peccato di omissione, a proposito del quale ci sono diverse opinioni. Alcuni dicono che in ogni peccato di omissione c'è un atto, o interno, o esterno. Interno, come quando uno vuole non andare in chiesa quando è tenuto ad andarci. Esterno, come quando chi è tenuto ad andare in chiesa nell'ora fissata, oppure avanti, si applica ad altre cose che gli impediscono di andare in chiesa. Anche questo, però, in qualche modo ricade nel primo caso: infatti chi vuole una cosa che è incompatibile con un'altra, logicamente vuole privarsi di quest'ultima; a meno che non avverta l'incompatibilità di quanto vuol fare con ciò che è tenuto a fare; nel quale caso potrebbe essere giudicato colpevole di negligenza. - Altri invece affermano che nel peccato di omissione non si richiede nessun atto; perché lo stesso non fare ciò che uno è tenuto a fare è già peccato.

Nell'una e nell'altra opinione c'è qualche cosa di vero. Infatti se nel peccato di omissione si considera solo ciò che costituisce direttamente la ragione di peccato, talora il peccato di omissione implica un atto interiore, come quando uno vuole positivamente non andare in chiesa: talora invece prescinde da ogni atto interno od esterno, come nel caso di chi al momento in cui dovrebbe andare in chiesa, non pensa né di andare né di non andare. Se viceversa nel peccato di omissione si considerano anche le cause o le occasioni dell'omissione stessa, allora è necessario che in ogni peccato di questo genere ci sia un atto. Non si dà, infatti, un peccato di omissione, se uno non trascuri ciò che è in grado di fare e di non fare. Ora, codesta astensione non avviene senza una causa, o un'occasione concomitante o precedente. Ma se codesta causa non è in potere dell'interessato, l'omissione non ha natura di peccato: come quando uno lascia di andare in chiesa per malattia. Se invece la causa, o l'occasione di tralasciare dipende dalla volontà, l'omissione è peccaminosa: e allora è necessario che codesta causa, in quanto volontaria, sia sempre accompagnata da un atto, almeno da un atto interiore della volontà.

Ora, codesto atto qualche volta investe direttamente l'omissione stessa: quando, p. es., uno non vuole andare in chiesa per pigrizia. E allora codesto atto appartiene essenzialmente (per se) all'omissione: infatti la volizione di un peccato qualsiasi appartiene essenzialmente a tale atto, perché la volontarietà è essenziale al peccato. - Altre volte l'atto della volontà investe direttamente la cosa che distoglie dal compiere l'azione dovuta: sia essa concomitante all'omissione, come quando uno vuol giocare nel momento in cui ha il dovere di andare in chiesa; sia essa precedente, come quando uno vuol vegliare a lungo la sera, da cui segue il non andare in chiesa di buon mattino. E allora questo atto interno od esterno è solo accidentale all'omissione: poiché l'omissione nel caso è preterintenzionale; e noi, come Aristotele dimostra, denominiamo accidentale ciò che esula dall'intenzione. Perciò è evidente che in questo caso il peccato di omissione è legato ad un atto concomitante o precedente, ma quest'ultimo è solo accidentale al peccato di omissione. Ora, bisogna giudicare le cose dagli elementi per se (o essenziali) non già dagli elementi per accidens. Quindi è più esatto affermare che un peccato può esistere senza nessun atto. Altrimenti bisognerebbe considerare essenziali anche per gli altri peccati attuali (di commissione), gli atti e le occasioni concomitanti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1: Per il bene si richiedono più cose che per il male: poiché, come scrive Dionigi, "il bene dipende da una causa integrale e perfetta, il male invece nasce da particolari difetti". Perciò il peccato può dipendere e dal compiere quello che non si deve, e dal non compiere ciò che si deve: il merito invece si ha soltanto quando uno compie volontariamente ciò che deve. Perciò il merito non può sussistere senza un atto, il peccato invece può capitare anche senza nessun atto.

2. Un fatto si dice volontario non solo perché su di esso cade l'atto della volontà, ma anche solo perché è in nostro potere far sì che avvenga o che non avvenga, come spiega Aristotele. Cosicché può dirsi volontario anche lo stesso non volere, in quanto è in potere dell'uomo volere e non volere.

3. Il peccato di omissione ha contro di sé un precetto affermativo, il quale obbliga sempre, ma non di continuo. Quindi uno pecca soltanto quando cessa da quell'atto al quale è obbligato in forza del precetto affermativo.

ARTICOLO 6

Se sia esatto definire il peccato come "parola, azione, o desiderio contro la legge eterna"

SEMBRA che non sia ben definito il peccato, quando si dice: "Il peccato è una parola, un'azione o un desiderio contro la legge eterna". Infatti:

1. Parola, azione o desiderio implicano sempre un atto. Ma qui sopra abbiamo visto che non tutti i peccati implicano un atto. Dunque codesta definizione non include tutti i peccati.

2. Altrove S. Agostino ha scritto: "Il peccato è la volontà di ritenere o di conseguire ciò che la giustizia non permette". Ora, la volontà rientra nella concupiscenza, se presa in senso lato per un appetito qualsiasi. Perciò bastava dire che "il peccato è un desiderio contro la legge eterna"; e non era necessario aggiungere: "una parola o un'azione".

3. Il peccato propriamente consiste nello scostarsi dal fine: infatti come abbiamo già notato, il bene e il male si giudicano principalmente dal fine. Perciò, nel definire il peccato in rapporto al fine, S. Agostino afferma che "peccare altro non è che attendere alle cose temporali, trascurando le eterne": e altrove afferma che "tutta la malvagità umana consiste nell'usare ciò di cui si deve fruire, e nel fruire di ciò che si deve usare". Ora, nella definizione indicata non si parla affatto dell'aversione dal debito fine. Dunque essa non definisce bene il peccato.

4. Si dice che una cosa è proibita perché contraria alla legge. Ma non tutti gli atti peccaminosi sono cattivi perché proibiti, ché alcuni sono proibiti perché cattivi. Dunque nella definizione generica del peccato non si doveva mettere che è contro la legge di Dio.

5. Dalle cose dette in precedenza è chiaro che il peccato indica un atto cattivo dell'uomo. Ma a dire di Dionigi, "la cattiveria dell'uomo consiste nell'essere in contrasto con la ragione". Perciò bisognava dire che il peccato è contro la ragione, piuttosto che contro la legge eterna.

IN CONTRARIO: basta l'autorità di S. Agostino.

RISPONDO: Dalle cose dette in precedenza è evidente che il peccato non è altro che l'atto umano cattivo. Così pure è evidente che un atto è umano perché

volontario: sia esso volontario perché emesso dalla volontà, come la volizione e l'elezione; sia perché comandato dalla volontà, come gli atti esterni del parlare, o dell'agire. Ora, un atto umano deve la sua cattiveria al fatto che manca della debita misura. D'altra parte la misura per qualsiasi cosa si desume da una regola, scostandosi dalla quale la cosa diviene sregolata. Ora ci sono due regole della volontà umana: una prossima ed omogenea, l'altra invece è la regola prima, e cioè la legge eterna, che è come la ragione di Dio. Ecco perché S. Agostino nella definizione del peccato incluse due elementi: il primo, che costituisce la sostanza dell'atto umano, ed è come l'elemento materiale del peccato: "parola, azione o desiderio"; il secondo invece, che è come l'elemento formale del peccato, costituisce la ragione stessa di male: "contro la legge eterna".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Affermazione e negazione appartengono a un medesimo genere: così in campo trinitario genito e ingenito, a detta di S. Agostino, si riducono al genere di relazione. Perciò nei termini parola ed azione, si devono intendere anche le parole mancate e le azioni omesse.
2. La causa prima del peccato sta nella volontà, la quale comanda tutti gli atti volontari, nei quali soltanto può esserci il peccato: ecco perché S. Agostino talora definisce il peccato mediante la sola volontà. Ma poiché anche gli atti esterni appartengono alla sostanza del peccato per la loro intrinseca malizia, di cui abbiamo già trattato, era necessario indicare nella definizione qualche cosa che riguardasse anche gli atti esterni.
3. La legge eterna ordina l'uomo prima di tutto e principalmente al fine, e quindi lo dispone come si conviene all'uso dei mezzi in rapporto al fine. Perciò quando si dice "contro la legge eterna", si accenna all'aversione dal fine e a tutti gli altri disordini.
4. Quando si dice che non tutti i peccati sono cattivi perché proibiti, s'intende di una proibizione del diritto positivo. Ma quando si tratta del diritto naturale, che è contenuto primariamente nella legge eterna, e secondariamente nella facoltà di giudizio della ragione umana, allora tutti i peccati sono cattivi perché proibiti. Infatti essi ripugnano al diritto naturale, proprio perché sono atti disordinati.
5. Il peccato dai teologi viene considerato principalmente come offesa di Dio; dai filosofi moralisti invece è considerato principalmente come atto contrario alla ragione. Perciò S. Agostino giustamente lo definisce come contrario alla legge eterna, piuttosto che come contrario alla ragione: tanto più che la legge eterna ci dà delle norme in molte cose che sorpassano la ragione umana, p. es., nelle cose di fede.

Pars Prima Secundae Quaestio 072

Questione 72

Questione 72

La distinzione dei peccati

Passiamo così a trattare della distinzione dei peccati, o vizi.

Sull'argomento si pongono nove quesiti: 1. Se i peccati siano tra loro specificamente distinti secondo l'oggetto; 2. Si esamina la distinzione tra peccati spirituali e carnali; 3. Se i peccati siano distinti specificamente secondo le cause; 4. Se lo siano secondo colore contro i quali si pecca; 5. Se codesta distinzione possa dipendere dalla diversità della pena o del reato; 6. Se dipenda dal fatto di essere omessi o commessi; 7. Se dipenda dalla diversa esecuzione del peccato; 8. Se dal provenire per eccesso o per difetto; 9. Se dipenda dalle diverse circostanze.

ARTICOLO 1

Se i peccati siano specificamente distinti secondo l'oggetto

SEMBRA che i peccati non siano specificamente distinti secondo l'oggetto. Infatti:

1. Gli atti umani si dicono buoni o cattivi principalmente in rapporto al fine, come abbiamo visto. Ora, siccome il peccato altro non è che l'atto umano cattivo, sembra più logico distinguere specificamente i peccati secondo i fini che secondo gli oggetti.
2. Il male, essendo una privazione, ha le sue distinzioni specifiche secondo le diverse specie dei suoi opposti. Ma il peccato è un male nel genere degli atti umani. Dunque i peccati derivano la distinzione specifica più dalle virtù opposte che dal loro oggetto.
3. Se i peccati si distinguessero specificamente per il loro oggetto, sarebbe impossibile che l'identico specifico peccato potesse abbracciare oggetti diversi. Invece tali peccati si trovano: infatti la superbia, a dire di S. Gregorio, abbraccia cose spirituali e cose materiali; mentre l'avarizia si estende a cose di diverso genere. Dunque i peccati non si distinguono specificamente secondo il loro oggetto.

IN CONTRARIO: "Il peccato è una parola, un'azione o un desiderio contro la legge di Dio". Ora, le parole, le azioni e i desideri si distinguono secondo i diversi oggetti; poiché, secondo le dimostrazioni date, gli atti si distinguono dai loro oggetti. Perciò anche i peccati si distinguono specificamente secondo i loro oggetti.

RISPONDO: Abbiamo già detto che il peccato consta di due elementi: di un atto volontario e del disordine di esso, che dipende dal suo scostarsi dalla legge di Dio. Il primo di essi però sta a colui che pecca come l'elemento essenziale (per se), poiché costui intende di compiere tale atto volontario in una determinata materia: il secondo invece, cioè il disordine dell'atto, è accidentale (per accidens) all'intenzione di chi pecca. Infatti, secondo il detto di Dionigi, "nessuno agisce in cerca del male". Ora, è evidente che ogni cosa raggiunge la sua specie in forza di quanto le appartiene essenzialmente (per se), e non per quello che le appartiene (per accidens) accidentalmente; poiché gli elementi accidentali sono estranei alla specie. Perciò i peccati si distinguono specificamente tra loro in quanto atti volontari, e non in forza del disordine esistente in essi. Ma gli atti volontari, come abbiamo già dimostrato, si distinguono specificamente tra loro secondo l'oggetto. Dunque è dall'oggetto che i peccati ricevono propriamente la loro distinzione specifica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'aspetto di bene si addice principalmente al fine: perciò quest'ultimo, in rapporto all'atto di volontà, che è l'elemento principale in ogni peccato, forma precisamente l'oggetto. Dire, quindi, che i peccati differiscono specificamente secondo il fine, è come dire che differiscono secondo l'oggetto.
2. Il peccato non è pura privazione, ma un atto privo dell'ordine dovuto. Ecco perché i peccati sono specificamente distinti più secondo l'oggetto di codesti atti, che secondo le virtù contrarie. Del resto, anche se si volessero distinguere secondo le opposte virtù, si tornerebbe alla stessa conclusione: infatti le virtù, come abbiamo visto, si distinguono specificamente secondo l'oggetto.
3. Niente impedisce che in cose di specie o di generi diversi si trovi un'unica ragione formale obiettiva, da cui il peccato desume la sua specie. E in tal senso la superbia cerca la propria eccellenza in cose diverse: e l'avarizia cerca l'abbondanza di tutto ciò che serve alla vita umana.

ARTICOLO 2

Se sia giusto distinguere i peccati in spirituali e carnali

SEMBRA che non sia giusto distinguere i peccati in spirituali e carnali. Infatti:

1. L'Apostolo scrive: "Ora le opere della carne è chiaro quali sono: fornicazione, impurità, dissolutezza, lussuria, idolatria, venefizi, ecc."; dal che è evidente che tutti i peccati sono opere della carne. Dunque non si devono distinguere i peccati carnali da quelli spirituali.
2. Chiunque pecca cammina secondo la carne, conforme al detto dell'Apostolo: "Se vivrete secondo la carne, morirete; ma se con lo spirito darete morte alle azioni della carne, vivrete". Ora, vivere o camminare secondo la carne va attribuito al peccato carnale. Perciò tutti i peccati sono carnali. E quindi non sono da distinguere i peccati carnali e spirituali.
3. Si denomina spirito la parte superiore dell'anima, cioè la mente o ragione; secondo l'espressione di S. Paolo: "Rinnovatevi nello spirito della vostra mente", dove spirito sta per ragione, come spiega la Glossa. Ma tutti i peccati che si commettono secondo la carne, per il consenso derivano dalla ragione: poiché, come spiegheremo in seguito, appartiene alla ragione superiore consentire al peccato. Dunque gli stessi peccati sono carnali e spirituali. E quindi non si distinguono tra loro.
4. Se alcuni peccati sono in particolare da dirsi carnali, sembra che si tratti di quei peccati in cui uno pecca contro il proprio corpo. Ora, come dice l'Apostolo: "Qualunque peccato l'uomo commette è fuori del corpo. Ma il fornicatore commette un peccato contro il proprio corpo". Perciò la sola fornicazione dovrebbe essere un peccato carnale: invece l'Apostolo enumera tra i peccati carnali anche l'avarizia.

IN CONTRARIO: S. Gregorio afferma che "dei sette vizi capitali cinque sono spirituali e due carnali".

RISPONDO: Come abbiamo già visto, i peccati ricevono la loro specie dall'oggetto. Ora, ogni peccato consiste nella brama disordinata di un bene commutabile (o creato); e quindi nel possesso di esso si ha un godimento disordinato. Ora, da quanto abbiamo detto in precedenza, risulta che il godimento è di due specie. Il primo, proprio dell'anima, si esaurisce nella sola percezione della cosa desiderata: e questo si può anche chiamare godimento spirituale; come quando uno gode della lode umana, o di altre cose del genere. Il secondo godimento, naturale o fisico, è proprio del corpo, e si attua nel contatto diretto del corpo: e può anche denominarsi godimento carnale. Ecco dunque che i peccati i quali consistono in un godimento spirituale si chiamano peccati spirituali: quelli invece consistenti in un godimento della carne si chiamano peccati carnali; come la gola, che si riduce al godimento dei cibi, e la lussuria che si attua nei piaceri venerei. Ecco perché l'Apostolo ammonisce: "Purifichiamoci da ogni contaminazione della carne e dello spirito".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come spiega la Glossa codesti vizi sono chiamati opere della carne, "non perché si attuino nel piacere carnale; ma carne qui sta per uomo, del quale può dirsi che vive secondo la carne, quando vive secondo i propri istinti". E questo lo ripete anche S. Agostino. La ragione di ciò sta in questo che tutte le deficienze della ragione umana nascono in qualche modo dalla carnalità dei sensi.
2. Così è risolta anche la seconda difficoltà.
3. Anche nei peccati carnali c'è un atto dello spirito, cioè un atto della ragione: ma il fine di codesti peccati, da cui deriva la loro denominazione, è un godimento della carne.
4. Come spiega la Glossa, "nel peccato di fornicazione l'anima è così asservita al corpo che un uomo in quel momento non è in grado di pensare ad altro". Invece il piacere della gola, pur essendo carnale, non assorbe così la ragione. Oppure si può rispondere che nel peccato suddetto si fa un'ingiuria al corpo, che viene sregolatamente disonorato. Per questo si dice che uno pecca contro il proprio corpo soltanto per tale peccato.

L'avarizia, poi, che viene enumerata tra i peccati carnali, sta a indicare l'adulterio, che è un'usurpazione della sposa altrui. Oppure si può rispondere che la cosa di cui gode l'avarico è materiale: e sotto questo aspetto l'avarizia viene enumerata tra i peccati carnali. Ma il godimento stesso non interessa la carne, bensì lo spirito; e quindi per S. Gregorio è un peccato spirituale.

ARTICOLO 3

Se i peccati siano specificamente distinti secondo le loro cause

SEMBRA che i peccati siano specificamente distinti secondo le loro cause. Infatti:

1. Una cosa riceve la specie dalla medesima fonte da cui riceve l'essere. Ma i peccati ricevono l'essere dalle loro cause. Dunque da esse ricevono anche la specie. Quindi le loro differenze specifiche seguono dalla diversità delle cause.

2. Tra le cause quella che sembra incidere meno sulla specie è la causa materiale. Ora, nel peccato fa da causa materiale l'oggetto. Se, dunque i peccati si possono già distinguere specificamente in base all'oggetto, molto più potranno così differenziarsi in base alle altre cause.

3. Nel commentare le parole del Salmo: "Bruciata col fuoco e divelta", S. Agostino insegna che "qualsiasi peccato, o deriva dall'avvilimento di un cattivo timore, o dal divampare di un amore perverso". Del resto S. Giovanni ha scritto: "Tutto quello che è nel mondo, o è concupiscenza della carne, o è concupiscenza degli occhi, o è superbia della vita"; e qui mondo sta per peccato, poiché a detta di S. Agostino, "col nome di mondo si intendono gli amatori del mondo". Inoltre anche S. Gregorio divide tutti i peccati secondo i sette vizi capitali. Ma tutte codeste divisioni si riferiscono alle cause dei peccati. Perciò i peccati differiscono specificamente secondo la diversità delle loro cause.

IN CONTRARIO: Da codesta tesi seguirebbe che tutti i peccati sono della medesima specie, essendo prodotti da un'unica causa; scrive infatti l'Ecclesiastico: "Inizio di ogni peccato è la superbia"; e S. Paolo: "Radice di ogni male è la cupidigia". Invece è evidente che esistono diverse specie di peccati. Perciò i peccati non sono distinti secondo la diversità delle loro cause.

RISPONDO: Esistono quattro generi di cause, e l'assegnazione di esse è diversa secondo le diverse cose cui si riferiscono. Infatti la causa formale e quella materiale interessano propriamente la sostanza; e quindi le sostanze si distinguono in generi e specie in base alla materia e alla forma. Invece la causa agente e la causa finale interessano direttamente il moto e l'operazione: e quindi il moto e le operazioni hanno le loro distinzioni specifiche secondo codeste cause. Però in maniere diverse. Infatti i principi attivi di ordine fisico sono determinati sempre ai medesimi atti: perciò nelle operazioni d'ordine fisico la diversità delle specie non è data soltanto dall'oggetto, ma anche dai principi attivi; il riscaldamento e il raffreddamento, p. es., sono specificamente distinti come il caldo e il freddo (da cui derivano). Invece nelle azioni volontarie, tra le quali sono gli atti peccaminosi, i principi attivi non sono determinati per necessità a un unico effetto: e quindi da un unico principio di azione o di moto possono derivare diverse specie di peccati. Spinto, p. es., dall'avvilimento di un cattivo timore, un uomo può rubare, oppure uccidere, o anche abbandonare il gregge a lui affidato; e lo stesso si dica del divampare di un amore perverso. Perciò è evidente che i peccati non sono specificamente distinti secondo le loro cause agenti o motive; ma solo secondo la diversità della loro causa finale. Ora, il fine non è che l'oggetto della volontà: non per nulla sopra abbiamo dimostrato che gli atti umani sono specificati dal fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come Aristotele dimostra, nelle azioni volontarie i principi attivi non bastano per produrre gli atti umani, non essendo determinati a un unico effetto, prima che la volontà venga determinata dall'intenzione del fine. Perciò l'essere e la specie del peccato dipendono dal fine.

2. L'oggetto si considera come materia (circa quam) in rapporto agli atti esterni: ma in rapporto all'atto interno della volontà ha l'aspetto di fine; di qui la sua capacità a specificare l'atto. Sebbene anche considerato come materia (circa quam), l'oggetto si presenti come termine; e il termine, a dire di Aristotele, specifica il moto. Però è anche vero che il termine di un moto specifica il moto in quanto ha natura di fine.

3. Le divisioni suddette non sono date per distinguere i peccati nelle loro specie; ma per mostrarne le varie cause.

ARTICOLO 4

Se sia giusto distinguere i peccati in peccati verso Dio, verso se stessi e verso il prossimo

SEMBRA che non sia giusto distinguere i peccati in peccati verso Dio, verso se stessi e verso il prossimo. Infatti:

1. Ciò che è comune a tutti i peccati non può essere considerato come parte nella suddivisione dei peccati. Ora l'avversione a Dio è comune a tutti i peccati: abbiamo infatti trovato nella definizione del peccato l'espressione, "contro la legge di Dio". Perciò i peccati verso Dio non si possono considerare come parte nella suddivisione del peccato.

2. I membri di ogni divisione devono essere contrapposti. Invece questi tre generi di peccati non sono contrapposti: poiché chi pecca contro il prossimo pecca pure contro se stesso e contro Dio. Dunque il peccato non è ben diviso secondo queste tre cose.

3. Ciò che è estrinseco non può dare la specie. Ma Dio e il prossimo sono fuori di noi. Quindi i peccati non possono avere da essi una distinzione specifica. Perciò non è giusto dividere i peccati in base alle tre cose suddette.

IN CONTRARIO: S. Isidoro, nel distinguere i peccati tra loro, ricorda che "siamo soliti dire che l'uomo pecca verso se stesso, verso Dio e verso il prossimo".

RISPONDO: Il peccato, come abbiamo visto, è un atto disordinato. Ora, nell'uomo devono esserci tre tipi di ordine. Uno in rapporto alla regola della

ragione: in quanto tutti i nostri atti e le nostre passioni devono essere misurate a norma della ragione. Un altro ordine in rapporto alla regola della legge divina, che deve guidare l'uomo in tutte le cose. E se l'uomo fosse essenzialmente un animale solitario, questi due ordini sarebbero sufficienti; ma siccome egli è un animale politico e socievole, come Aristotele dimostra, è necessario un terzo tipo di ordine, in forza del quale l'uomo viene ordinato rispetto agli altri uomini con i quali deve convivere.

Ora, tra codesti ordini il primo abbraccia il secondo e lo sorpassa. Infatti tutto quello che è incluso nell'ordine della ragione è implicito nell'ordine stesso di Dio: però nell'ordine di Dio troviamo cose che sorpassano la ragione umana, come le cose di fede, e quelle dovute a Dio soltanto. E chi pecca in cose di tal genere si dice che pecca contro Dio: come fa l'eretico, il sacrilego e il bestemmiatore. Parimenti il secondo di codesti ordini include il terzo e lo sorpassa. Questo perché in tutti i doveri verso il prossimo dobbiamo accettare la regola della ragione: però in certe cose la ragione ci dirige soltanto rispetto a noi stessi. E quando si pecca in tali cose si dice che uno pecca contro se stesso: è questo il caso del goloso, del lussurioso e del prodigo. Invece quando uno pecca nei doveri verso il prossimo si dice che pecca contro il prossimo: il che è evidente nel caso del ladro e dell'omicida.

Molteplici però sono i compiti nei quali si attua l'ordine dell'uomo verso Dio, verso il prossimo e verso se stesso. Perciò questa distinzione dei peccati è secondo l'oggetto, e quindi è una distinzione specifica. Si tratta, dunque, di una vera e propria distinzione secondo specie diverse di peccati. Del resto, anche le virtù contrarie si distinguono specificamente tra loro secondo questa divisione: abbiamo infatti dimostrato che l'uomo è ordinato verso Dio dalle virtù teologali, verso se stesso dalla temperanza e dalla forza, e verso il prossimo dalla giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Peccare contro Dio è comune a tutti i peccati, considerando che l'ordine verso Dio include tutto l'ordine umano. Ma in quanto l'ordine verso Dio sorpassa gli altri due ordini, il peccato contro Dio è un genere speciale di peccato.

2. Quando si distinguono tra loro cose che in parte sono incluse l'una nell'altra, la distinzione viene impostata non su quanto hanno in comune ma sull'eccedenza dell'una sull'altra. Ciò è evidente nella distinzione dei numeri e delle figure: infatti il triangolo non si distingue dal quadrato in quanto è incluso in esso, ma in quanto viene sorpassato da esso; lo stesso si dica per il tre rispetto al quattro.

3. Sebbene Dio e il prossimo siano esterni a chi pecca, mai sono però esterni all'atto peccaminoso; ma ne sono l'oggetto proprio.

ARTICOLO 5

Se la divisione dei peccati secondo la pena importi una diversità specifica

SEMBRA che la divisione dei peccati secondo la pena (la divisione, p. es., tra veniale e mortale) importi una diversità specifica. Infatti:

1. Cose che differiscono all'infinito non possono essere né di una sola specie né di un unico genere. Ora, i peccati veniali e quelli mortali differiscono all'infinito: poiché il primo merita una pena temporale, il secondo la pena eterna. E si sa che la gravità della pena corrisponde alla gravità della colpa, poiché sta scritto "Secondo la gravità del peccato sarà la misura della pena". Dunque veniale e mortale non possono essere di un unico genere, e molto meno di un'unica specie.

2. Certi peccati, come l'omicidio e l'adulterio, sono mortali per il loro genere; altri invece per il loro genere sono veniali, come le parole inutili e il ridere eccessivo. Perciò i peccati veniali e mortali differiscono specificamente tra loro.

3. Il peccato sta alla sua punizione come l'atto virtuoso sta al premio. Ora, il premio è il fine dell'atto virtuoso. Quindi la pena è il fine del peccato. Ma i peccati, come abbiamo visto, si distinguono specificamente tra loro secondo il fine. Dunque si distinguono specificamente anche secondo la pena rispettiva.

IN CONTRARIO: I dati che costituiscono la specie, come le differenze specifiche, sono anteriori. Invece la pena segue la colpa come effetto di essa. Perciò i peccati non differiscono specificamente tra loro secondo la pena rispettiva.

RISPONDO: Le cose che differiscono specificamente tra loro hanno due tipi di differenza. La prima che costituisce la diversità specifica: e codesta differenza non può trovarsi che tra cose di specie diverse come, p. es., le differenze tra razionale ed irrazionale, tra animato e inanimato. Invece la seconda differenza segue la diversità specifica: e tale differenza, sebbene in certi casi accompagni la diversità specifica, in altri può trovarsi anche in individui della medesima specie; bianco e nero, p. es., accompagnano la diversità specifica del corvo e del cigno, ma codesta differenza può trovarsi entro la medesima specie umana.

Perciò la differenza tra peccato veniale e mortale, e qualsiasi altra differenza desunta dalla punizione, non può essere costitutiva di una diversità specifica. Infatti un elemento accidentale non può mai costituire la specie. Ora, come Aristotele dimostra, ciò che è estraneo all'intenzione dell'agente è cosa accidentale. Ed è ben evidente che la pena non rientra nell'intenzione di chi pecca. Quindi è un elemento accidentale al peccato rispetto al peccatore medesimo. - È invece ordinata al peccato da un principio esterno, cioè dalla giustizia del giudice, il quale infligge pene diverse secondo le diverse

proporzioni dei peccati. Perciò le differenze che si verificano nella punibilità possono derivare dalla specie diversa dei peccati, ma non possono costituire codesta diversità specifica.

Però la distinzione tra peccato veniale e mortale deriva dalla diversa gravità del disordine, che è un elemento integrante della nozione di peccato. Il disordine infatti è di due specie: il primo deriva dall'eliminazione del principio dell'ordine; il secondo consiste nella distruzione di quanto deriva da codesto principio, salvo però il principio stesso. Per portare un esempio, in un animale qualche volta il disordine della complessione giunge fino alla distruzione del principio vitale, ed è la morte; altre volte, invece, capita un disordine negli umori, salvo restando il principio vitale, ed è la malattia. Ora, il principio di tutto l'ordine morale è il fine ultimo che in campo pratico ha le stesse funzioni dei principi indimostrabili in campo speculativo, come spiega Aristotele. Perciò quando un'anima viene disordinata dal peccato fino al distacco dall'ultimo fine, cioè da Dio, al quale si aderisce con la carità, allora si ha il peccato mortale. Invece quando il disordine non raggiunge il distacco da Dio, allora il peccato è veniale. Infatti come nel mondo corporeo il disordine della morte, provocato dall'eliminazione del principio vitale, è per natura irreparabile, mentre il disordine della malattia si può riparare in forza di quanto rimane del principio vitale, così avviene nelle cose dell'anima. In campo speculativo, p. es., chi sbaglia nei principi è incorreggibile; chi invece sbaglia, salvando i principi, può essere corretto mediante i principi stessi. Così pure in campo pratico: chi col peccato si distacca dall'ultimo fine, commette una caduta di per sé irreparabile: perciò si dice che pecca mortalmente, e merita una pena eterna. Chi invece nel peccare non arriva a un distacco da Dio, produce un disordine per sua natura riparabile, poiché è salvo il principio: e quindi si dice che pecca venialmente, in quanto non pecca al punto di meritare una pena senza fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il peccato veniale e mortale differiscono all'infinito rispetto all'aversione (da Dio); non già in rapporto alla conversione, o al volgersi verso le creature, sotto il quale aspetto il peccato considera il proprio oggetto, e riceve la specie. Perciò niente impedisce che nella medesima specie si trovino peccati veniali e mortali: i primi moti di adulterio, p. es., sono peccati veniali; mentre le parole oziose, che per lo più sono veniali, in certi casi possono essere peccato mortale.
2. Il fatto che esistono dei peccati mortali o veniali nel loro genere dimostra che codesta differenza accompagna la differenza specifica di codesti peccati: ma non prova che la produce. Infatti codesta differenza può riscontrarsi anche in peccati della medesima specie, come abbiamo spiegato.
3. Mentre il premio rientra nell'intenzione di chi merita, ovvero di chi agisce virtuosamente; la pena non rientra nell'intenzione di chi pecca, anzi è contro la di lui volontà. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 6

Se ci sia differenza tra il peccato di commissione e quello di omissione

SEMBRA che tra i peccati di commissione e di omissione ci sia differenza specifica. Infatti:

1. S. Paolo, scrivendo agli Efesini, distingue il delitto dal peccato: "quando eravate morti per i vostri delitti e peccati". E la Glossa spiega: "per i delitti, cioè col tralasciare le cose comandate; e per i peccati, cioè col fare le cose proibite". Dal che è evidente che per delitti si intendono i peccati di omissione, e per peccati si intendono quelli di commissione. Perciò essi sono specificamente distinti, dal momento che sono contrapposti come specie diverse.
2. È propria del peccato l'opposizione alla legge di Dio: infatti sopra abbiamo visto che rientra nella sua definizione. Ora, nella legge di Dio alcuni precetti sono affermativi, e contro di essi troviamo i peccati di omissione; altri sono precetti negativi, ai quali si oppongono i peccati di commissione. Dunque tra codesti peccati c'è una differenza specifica.
3. Omissione e commissione differiscono come affermazione e negazione. Ma affermazione e negazione non possono appartenere alla medesima specie, poiché la negazione non ha specie alcuna: infatti, a dire del Filosofo, "il non ente non ha né specie né differenza". Perciò omissione e commissione non sono di un'identica specie.

IN CONTRARIO: Nell'identica specie di peccato si trova omissione e commissione: infatti l'avaro è portato e a prendere la roba altrui, facendo un peccato di commissione, e a non dare del suo a chi deve, facendo così un peccato di omissione. Dunque omissione e commissione non differiscono specificamente.

RISPONDO: Due sono le differenze esistenti tra i peccati: materiale e formale. La differenza materiale si basa sulla specie fisica o naturale degli atti peccaminosi; quella formale invece si basa sul fine proprio (di ciascun atto), che è poi anche l'oggetto proprio. Cosicché ci sono degli atti che differiscono materialmente nella specie e tuttavia rientrano nella medesima specie di peccato, perché ordinati allo stesso scopo: appartengono, p. es., alla medesima specie dell'omicidio gozzare, lapidare e trafiggere, sebbene codesti atti siano di specie diversa quanto alla specie fisica.

Perciò se consideriamo materialmente i peccati di omissione e di commissione, troviamo che materialmente differiscono nella specie: prendendo però la specie in senso lato, come possono averla la negazione e la privazione. Ma se parliamo formalmente, allora il peccato di omissione e di commissione non differiscono nella specie: poiché mirano allo stesso fine, e procedono dallo stesso motivo. Infatti l'avaro, per ammassare danaro, è portato e a rubare e a non dare ciò che deve; così si dica del goloso, che per soddisfare alla gola, o mangia troppo, o trascura i digiuni prescritti; lo stesso si dica per gli altri casi.

Infatti in tutte le cose la negazione si fonda sempre su qualche affermazione, che a suo modo ne è la causa: cosicché anche in natura vediamo che è la stessa cosa per il fuoco riscaldare e non raffreddare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo visto, codesta divisione tra (peccati di) omissione e (di) commissione non è secondo specie formali diverse, ma secondo specie soltanto materiali.
2. Era necessario che dalla legge di Dio venissero dati precetti affermativi e negativi, affinché gradatamente gli uomini venissero esercitati nella virtù, prima con l'astensione dal male imposta dai precetti negativi, e in seguito con l'esercizio del bene, mediante l'imposizione dei precetti affermativi. Quindi i precetti affermativi e negativi non si riferiscono a virtù diverse, ma a gradi diversi nella virtù. Di conseguenza non è necessario che si contrappongano a peccati specificamente diversi. Del resto il peccato non riceve la sua specie sotto l'aspetto di aversione (da Dio): infatti da codesto lato è privazione o negazione; ma la riceve quale conversione (alle creature), cioè in quanto è un atto. Dunque i peccati non possono differire specificamente secondo i precetti della legge.
3. L'obiezione si fonda sulla diversità specifica di ordine materiale. Però si deve notare che la negazione, sebbene non entri direttamente in una specie, viene tuttavia aggregata a una specie, poiché si riporta all'affermazione corrispondente.

ARTICOLO 7

Se sia giusto dividere i peccati in peccati di pensiero, di lingua e di opere

SEMBRA che non sia giusto dividere i peccati in peccati di pensiero, di lingua e di opere. Infatti:

1. S. Agostino distingue tre fasi nel peccato: la prima consiste nel puro peccato di pensiero, "quando i sensi carnali presentano qualche attrattiva"; la seconda consiste "nella compiacenza per codesto pensiero morboso"; si ha poi la terza "quando si decide di passare all'opera col consenso". Ora, tutte e tre codeste cose appartengono al peccato di pensiero. Perciò non dobbiamo considerare i peccati di pensiero come una categoria speciale di peccati.
2. Per S. Gregorio quattro sono i gradi nel peccato: il primo si ha "nella colpa nascosta nel cuore"; il secondo "nella manifestazione esterna"; il terzo "quando il peccato prende forza di abitudine"; il quarto "quando si giunge a presumere della divina misericordia, o alla disperazione". E in questa classifica non c'è distinzione tra peccati di lingua e di opere; mentre vengono aggiunti altri due gradi di peccati. Dunque la divisione in esame non è giusta.
3. Un peccato non può trovarsi nella lingua o nelle opere, se prima non si produce nel pensiero. Perciò tra questi peccati non c'è distinzione di specie. E quindi non possono contrapporsi in una medesima divisione.

IN CONTRARIO: S. Girolamo scrive: "Tre sono i generi di delitti cui soggiace il genere umano: si pecca, o col pensiero, o con le parole, o con le opere".

RISPONDO: La differenza specifica tra due cose si può rilevare da due punti di vista. Primo, dalla specie completa dell'una e dell'altra: è questa la differenza specifica esistente tra il cavallo ed il bue. Secondo, si può desumere una diversità di specie dai diversi gradi di una generazione, o di un moto: nell'edificazione, per esempio, che è la produzione completa di una casa, gettare le fondamenta ed erigere le pareti sono specie incomplete, come spiega Aristotele. Lo stesso si dica per la generazione degli animali.

In questo senso, dunque, il peccato si divide in queste tre cose: peccato di lingua, di pensiero e di opere; ma non si tratta di specie complete: infatti il peccato si compie nelle opere, e soltanto in esse ha la sua specie completa. Perciò il suo primo inizio è come una fondazione nel pensiero; la sua seconda fase avviene nella lingua, in quanto l'uomo passa con facilità a esternare le cose concepite nella mente; la terza fase consiste nel compimento dell'opera. Perciò queste tre cose differiscono come tre gradi diversi di peccato. Tuttavia è chiaro che appartengono a un'unica specie completa di peccato, derivando esse da un unico motivo: infatti l'iracondo, per il fatto che desidera la vendetta, da principio si turba nell'animo; in secondo luogo prorompe in parole offensive; e in terzo luogo passa ad atti di offesa. Lo stesso si dica per la lussuria e per qualsiasi altro peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutti i peccati di pensiero concordano nell'essere occulti: e questo basta a farne un unico grado. Tuttavia essi si distinguono in pensieri, compiacenze e consensi.
2. I peccati di lingua e di opere si somigliano quanto a manifestazione esterna; per questo S. Gregorio li considera come un'unica categoria. S. Girolamo invece li distingue, perché nei peccati di lingua la manifestazione è sola, ed è la cosa principalmente intesa, invece nei peccati di opere la cosa principale è il compimento del disegno concepito, mentre la manifestazione è solo una conseguenza. L'abitudine, poi, e la disperazione sono gradi che accompagnano la specie perfetta del peccato già costituita: e cioè come l'adolescenza e la giovinezza seguono la perfetta generazione di un uomo.

3. I peccati di pensiero e di lingua non si distinguono da quelli di opere quando sono uniti con questi; ma soltanto quando son soli. Cioè come avviene per il moto, nel quale la parte non si distingue dal tutto se il moto è continuo; ma soltanto se il moto ha delle tappe intermedie.

ARTICOLO 8

Se eccesso e difetto distinguano specificamente i peccati

SEMBRA che eccesso e difetto non possano distinguere specificamente i peccati. Infatti:

1. Eccesso e difetto differiscono solo di grado. Ma una differenza di grado non dà una diversità specifica. Dunque eccesso e difetto non danno una diversità specifica tra i peccati.

2. In campo pratico il peccato sta allo scostarsi dalla rettitudine della ragione, come in campo speculativo la falsità sta allo scostarsi dalla verità oggettiva. Ora, il fatto che uno dice di più e un altro meno del giusto non implica una diversità specifica nella falsità. Perciò non si ha neppure una diversità specifica per il fatto che ci si scosta in più o in meno dalla rettitudine della ragione.

3. Porfirio insegna, che "di due specie non se ne può formare una sola". Invece eccesso e difetto si trovano uniti in un unico peccato: infatti ci sono certe persone che sono avarie e prodighe allo stesso tempo; e si sa che codesti vizi peccano l'uno per difetto, l'altro per eccesso. Dunque eccesso e difetto non danno una diversità specifica di peccati.

IN CONTRARIO: Cose tra loro contrarie differiscono specificamente: infatti, come insegna Aristotele, "la contrarietà è una differenza di ordine formale". Ma i vizi che differiscono tra loro come eccesso e difetto, avarizia e prodigalità, p. es., sono contrari. Essi sono, perciò, specificamente distinti.

RISPONDO: Nel peccato si devono considerare due cose: l'atto stesso, e il suo disordine, che consiste nello scostarsi dall'ordine della ragione e della legge divina. Ora, la specie del peccato non si può desumere dal disordine, che non rientra nell'intenzione di chi pecca, secondo le spiegazioni date, ma piuttosto dall'atto medesimo, in quanto ha il suo termine nell'oggetto che richiama l'intenzione del peccatore. Perciò dovunque si riscontrino motivi diversi che incidono nell'intenzione di peccare, abbiamo specie diverse di peccati. Ora, è evidente che non è identico il motivo nei peccati commessi per eccesso e in quelli commessi per difetto; si tratta, anzi, di motivi contrari. Nel peccato d'intemperanza, p. es., il motivo è l'amore per i piaceri carnali; mentre nel peccato di insensibilità il motivo è l'odio per codesti piaceri. Dunque codesti peccati non solo si distinguono specificamente, ma sono contrari tra loro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene le differenze di grado non possano produrre una diversità di specie, tuttavia in certi casi accompagnano specie differenti, in quanto derivano da forme diverse: come quando si nota che il fuoco ha una levità maggiore dell'aria. Perciò il Filosofo nel rimproverare quelli che ammettevano diverse specie di amicizia, puntando unicamente sulla diversità di grado, dice che "essi si fondano su di un segno che di per sé è insufficiente". In modo analogo, eccesso e difetto rispetto al dettato della ragione vanno attribuiti a peccati diversi, in quanto presuppongono motivi diversi.

2. L'intenzione di chi pecca non è quella di scostarsi dalla ragione: perciò lo scostarsi dalla ragione non produce una caratteristica comune ai peccati per eccesso e per difetto. Ci sono, è vero, dei casi in cui chi dice il falso intende solo nascondere la verità: perciò nel caso poco importa che dica di più o di meno. Ma se lo scostarsi dalla verità non è preterintenzionale, allora è chiaro che uno è mosso a dire di più o di meno da cause diverse: di qui nascono le varie specie della falsità. C'è il millantatore che dice il falso per eccesso, alla ricerca della vanagloria; e c'è il truffatore che ne fa una decurtazione per eludere il pagamento di un debito. Difatti ci sono opinioni false contrarie tra di loro.

3. Uno può essere prodigo ed avaro sotto aspetti diversi; può essere, p. es., avaro nel prendere quanto non gli è dovuto, e prodigo nel dare quello che non deve dare. Ora, niente impedisce che nel medesimo soggetto si trovino qualità diverse secondo aspetti diversi.

ARTICOLO 9

Se la distinzione specifica dei peccati dipenda dalle diverse circostanze

SEMBRA che la distinzione specifica dei vizi e dei peccati dipenda dalle diverse circostanze. Infatti:

1. Come insegna Dionigi, "il male è determinato da particolari difetti". Ora, gli abusi relativi alle circostanze particolari sono particolari difetti. Dunque dai difetti relativi a codeste circostanze derivano specie particolari di peccati.

2. I peccati sono atti umani. Ma gli atti umani, come abbiamo già spiegato, talora ricevono la specie dalle circostanze. Quindi i peccati possono derivare le loro differenze specifiche dagli abusi relativi alle diverse circostanze.

3. Le varie specie del peccato di gola sono enumerate in questi versi: "Anticipatamente, lautamente, troppo, ardentemente, con raffinatezza". Ora, queste sono esattamente le diverse circostanze: "anticipatamente", prima del dovere; "troppo", più del necessario, e così via. Dunque le specie del peccato sono distinte secondo le diverse circostanze.

IN CONTRARIO: Il Filosofo insegna che è proprio il difetto di ciascun vizio agire "più di ciò che conviene, e quando non conviene", e così per tutte le altre circostanze. Perciò non può dipendere da questo la diversità specifica dei peccati.

RISPONDO: Abbiamo già detto che quando si riscontra un motivo diverso come spinta al peccato, deve esserci una specie diversa di peccato: poiché il motivo è fine e oggetto del peccato. Ora, in certi casi gli abusi relativi a circostanze diverse hanno l'identico motivo: l'avarizia, p. es., è spinta da un unico motivo, cioè dal desiderio di accumular danaro, a prendere, quando non si deve, dove non si deve, più del dovuto, e così per tutte le altre circostanze. In codesti casi gli abusi relativi a circostanze diverse non producono diversità specifiche nei peccati, ma appartengono a un'unica specie di peccato.

Invece in altri casi i disordini relativi a circostanze diverse derivano da motivi diversi. La fretta nel mangiare, p. es., può dipendere dal fatto che uno non soffra la dilazione del cibo per il celere consumo dell'elemento umido; mentre il desiderio di un vitto troppo abbondante può dipendere da una forte capacità di assimilazione; e il desiderio di cibi ricercati può dipendere dalla brama dei piaceri gastronomici. Perciò i disordini relativi a codeste diverse circostanze implicano diversità specifiche di peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il male come tale è una privazione: quindi, come tutte le privazioni, ha le sue diversità specifiche in base ai beni corrispondenti. Ma il peccato non riceve le sue specie sotto l'aspetto di privazione o di aversione, come abbiamo già detto; ma sotto l'aspetto di conversione, o di tendenza verso l'oggetto.
2. Una circostanza non può mai cambiare la specie di un atto, se non quando vi inserisce un motivo nuovo.
3. Come abbiamo già spiegato, nelle diverse specie del peccato di gola ci sono motivi diversi.

Pars Prima Secundae Quaestio 073

Questione 73

Questione 73

Confronto reciproco dei peccati

Passiamo a considerare il confronto reciproco dei peccati.

Sull'argomento si pongono dieci quesiti: 1. Se i vizi e i peccati siano tutti connessi; 2. Se siano tutti uguali; 3. Se la gravità dei peccati si misuri dall'oggetto; 4. Se si misuri dall'importanza delle virtù contrarie; 5. Se i peccati carnali siano più gravi di quelli spirituali; 6. Se la gravità dei peccati si misuri dalle loro cause; 7. Se si misuri dalle circostanze; 8. Se si misuri dalla gravità del danno; 9. Se dipenda dalla condizione della persona contro la quale si pecca; 10. Se il peccato sia più grave per la dignità della persona che pecca.

ARTICOLO 1

Se tutti i peccati siano connessi

SEMBRA che tutti i peccati siano connessi. Infatti:

1. S. Giacomo scrive: "Chiunque osserverà tutta la legge, ma mancherà in un punto solo, diventerà reo di tutto". Ora, esser reo di tutti i precetti della legge equivale ad avere tutti i peccati: perché, come dice S. Ambrogio, "il peccato è trasgressione della legge divina, e disobbedienza ai comandamenti celesti". Perciò chi commette un peccato si carica di tutti i peccati.

2. Ogni peccato esclude la virtù contraria. Ma chi manca di una virtù manca di tutte, secondo le spiegazioni date. Perciò chi commette un peccato viene privato di tutte le virtù. Ma chi manca di una virtù possiede il vizio contrario. Dunque chi ha un peccato ha tutti i peccati.

3. Secondo le spiegazioni date in precedenza, sono tra loro connesse tutte le virtù che convengono in un unico principio. Ora, convengono in un unico principio non solo le virtù ma anche i peccati: poiché, secondo quel che scrive S. Agostino, come "l'amore di Dio, che costruisce la città di Dio", è il principio e la radice di tutte le virtù, così "l'amor proprio, che costruisce la città di Babilonia", è la radice di tutti i peccati. Perciò anche i vizi e i peccati sono tutti connessi tra loro, cosicché chi ne ha uno li ha tutti.

IN CONTRARIO: Certi vizi, come Aristotele dimostra, sono tra loro contrari. Ora qualità contrarie sono incompatibili nel medesimo soggetto. Dunque è impossibile che i vizi e i peccati siano tutti connessi tra loro.

RISPONDO: L'intenzione di chi agisce virtuosamente per seguire la ragione si comporta diversamente dall'intenzione di chi pecca scostandosi da quella. Infatti l'intenzione del primo mira a seguire la regola della ragione: perciò tutte le virtù mirano all'identico scopo. Per questo tutte le virtù, come abbiamo visto, hanno una connessione reciproca nella retta ragione pratica, cioè nella prudenza. Invece l'intenzione di chi pecca non mira direttamente ad allontanarsi da ciò che è conforme alla ragione: ma tende piuttosto verso un bene desiderabile, dal quale (il suo atto) riceve la specificazione. Ora, codesti beni, verso i quali mira l'intenzione di chi pecca scostandosi dalla ragione, sono diversi fra loro, senza nessuna connessione reciproca: anzi talora sono incompatibili. E dal momento che i vizi e i peccati vengono specificati dalle cose verso cui tendono, è evidente che essi non hanno nessuna connessione in ciò che ne costituisce la specie. Infatti non si commette il peccato andando dal molteplice verso l'unità, come avviene per le virtù che sono tra loro connesse; ma piuttosto allontanandosi dall'unità verso il molteplice.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Giacomo parla del peccato non come conversione (alle creature), cioè dal lato che, secondo le spiegazioni date, viene considerato per distinguere i peccati tra loro; ma ne parla sotto l'aspetto di aversione (da Dio), cioè in quanto l'uomo col peccato si scosta da un precetto della legge. Ora, tutti i precetti della legge derivano da un unico legislatore, come nota lo stesso Apostolo: perciò è sempre il medesimo Dio che viene disprezzato in ogni atto peccaminoso. Ecco perché egli scrive che "chi manca in un punto, diventa reo di tutto": perché commettendo un peccato diviene meritevole di pena per il suo disprezzo verso Dio, disprezzo che determina la punibilità per tutti i peccati.

2. Come abbiamo già spiegato, la virtù contraria non viene distrutta da qualsiasi atto peccaminoso: infatti non la distrugge il peccato veniale; e il peccato mortale distrugge le virtù infuse in quanto allontana da Dio; ma un unico atto peccaminoso, anche se mortale, non distrugge l'abito di una virtù acquisita. Se invece gli atti si moltiplicano così da produrre l'abito contrario, viene eliminato anche l'abito di una virtù acquisita. Eliminando però una virtù acquisita, si elimina la prudenza; poiché chi agisce contro una virtù qualsiasi agisce contro la prudenza, non potendo sussistere nessuna virtù morale senza la

prudenza, come abbiamo dimostrato nel trattato precedente. Per conseguenza si eliminano tutte le virtù morali, sotto l'aspetto formale e perfetto di virtù, che esse desumono dalla prudenza: tuttavia rimangono le inclinazioni verso gli atti virtuosi, privati dell'aspetto di virtù. Ma da questo non segue che l'uomo debba incorrere in tutti i vizi e in tutti i peccati. Primo, perché a una virtù unica si contrappongono vizi molteplici: cosicché una virtù può essere soppiantata da uno di essi, anche in assenza degli altri. Secondo, perché il peccato, come abbiamo visto, si oppone direttamente alla virtù nella sua inclinazione verso l'atto: perciò, mentre rimangono certe inclinazioni virtuose, non si può dire che uno contragga tutti i vizi o peccati ad esse contrari.

3. L'amor di Dio è unitivo, perché conduce l'affetto umano dal molteplice all'unità: perciò le virtù, prodotte da questo amore, sono tra loro connesse. Invece l'amor proprio disgrega l'affetto umano verso cose disparate; perché l'uomo ama se stesso desiderando a se stesso dei beni temporali, che sono disparati e molteplici: perciò i vizi e i peccati, prodotti dall'amor proprio, non sono connessi.

ARTICOLO 2

Se i peccati siano tutti uguali

SEMBRA che i peccati siano tutti uguali. Infatti:

1. Peccare è compiere quello che non si deve. Ora, identico è il rimprovero che si fa in tutti i casi in cui si compie ciò che non si deve. Dunque il peccato merita sempre lo stesso rimprovero. Perciò i peccati non sono uno più grave dell'altro.
2. Il peccato consiste sempre nel fatto che uno trasgredisce la regola della ragione, la quale sta agli atti umani come la riga sta al disegno geometrico. Perciò peccare è come sbagliare una linea. Ma la linea sbagliata è sempre sbagliata, anche se una si scosta di più (dalla riga), e un'altra di meno: poiché le privazioni non hanno gradazioni. Dunque tutti i peccati sono uguali.
3. I peccati si contrappongono alle virtù. Ma, a dire di Cicerone, tutte le virtù sono uguali. Quindi anche i peccati sono tutti uguali.

IN CONTRARIO: Il Signore disse a Pilato: "Chi mi ha consegnato a te ha un peccato più grave". Ora, è evidente che Pilato commise un peccato. Dunque un peccato può essere più grave di un altro.

RISPONDO: Gli Stoici, e Cicerone con essi, ritenevano che tutti i peccati fossero uguali. Di qui è derivato anche l'errore di certi eretici, i quali, persuasi dell'uguaglianza di tutti i peccati, affermano che le pene dell'inferno sono tutte uguali. Per quanto si può arguire dalle parole di Cicerone, gli Stoici si erano lasciati smuovere dal fatto che consideravano il peccato solo come privazione, cioè come dissonanza dalla ragione; perciò ritenendo per verità assoluta che una privazione non ammette gradazioni, conclusero che tutti i peccati sono uguali.

Ma se uno riflette bene, si accorge che ci sono due tipi di privazione. Infatti esiste una privazione pura e semplice che consiste in una distruzione già avvenuta: tale, p. es., è la morte, privazione di vita; e tali sono le tenebre, privazione di luce. Codeste privazioni non ammettono gradazioni: poiché non rimane nulla della disposizione precedente. Cosicché uno non è meno morto il primo, il terzo o il quarto giorno dalla morte, che dopo un anno, quando il cadavere è decomposto. Così non è più al buio una casa, quando la lucerna è coperta da molti veli, che quando è coperta da un velo soltanto che para totalmente la luce.

Esiste invece una seconda privazione, la quale non è assoluta, ma conserva qualche cosa della disposizione contraria; e questa privazione consiste in un processo distruttivo, più che in una distruzione compiuta. È questo il caso della malattia, la quale toglie la debita proporzione degli umori, in modo però da lasciarne qualche cosa, altrimenti l'animale non rimarrebbe vivo. Lo stesso si dica della bruttezza, e di altre cose del genere. Ebbene, codeste privazioni ammettono gradazioni, basate su ciò che rimane della disposizione contraria. Infatti non è indifferente per la malattia, o per la bruttezza, che sia maggiore o minore la distanza dalla giusta proporzione degli umori, o delle varie membra. Lo stesso si dica dei vizi e dei peccati: infatti in essi la privazione dell'accordo con la ragione non è totale; altrimenti, come dice Aristotele, "se il male fosse integro, o assoluto, distruggerebbe se stesso". Infatti, se non restasse qualche cosa dell'ordine della ragione, non potrebbe rimanere la sostanza dell'atto, ossia la disposizione affettiva di chi lo compie. Perciò sulla gravità del peccato incide molto la discordanza maggiore o minore dalla rettitudine della ragione. E quindi si deve concludere che i peccati non sono tutti uguali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non è lecito commettere i peccati, per il disordine che essi includono. Perciò quei peccati che implicano maggior disordine sono più illeciti; e quindi anche più gravi.
2. L'argomento parte dal peccato, come se fosse pura privazione.
3. In un dato soggetto le virtù sono proporzionalmente uguali: però l'una precede l'altra in dignità, secondo la propria specie; così pure, secondo le spiegazioni date, un uomo può essere più virtuoso dell'altro in una data virtù. - Del resto, anche se le virtù fossero tutte uguali, non ne seguirebbe l'uguaglianza dei vizi: poiché le virtù, a differenza dei vizi, o peccati, sono connesse tra loro.

ARTICOLO 3

Se la gravità del peccato si misuri dall'oggetto

SEMBRA che la gravità dei peccati non si misuri dall'oggetto. Infatti:

1. La gravità di un peccato riguarda la qualità o il modo del peccato medesimo. L'oggetto invece costituisce la materia del peccato. Dunque la gravità dei peccati non dipende dalla diversità di oggetto.
2. La gravità di un peccato non è che l'intensità della sua malizia. Ora, la malizia di un peccato non si desume dalla conversione verso il proprio oggetto, che è sempre un bene desiderabile; ma dalla sua aversione (da Dio). Quindi la gravità dei peccati non si misura dalla diversità del loro oggetto.
3. La diversità di oggetto produce una diversità di genere tra i peccati. Ma cose di generi diversi, come Aristotele dimostra, non sono comparabili tra loro. Dunque un peccato non può essere più grave di un altro secondo la diversità dell'oggetto.

IN CONTRARIO: Come abbiamo visto in precedenza, i peccati ricevono la loro specie dall'oggetto. Ora, certi peccati sono per la loro specie l'uno più grave dell'altro, l'omicidio, p. es., è così più grave del furto. Dunque la gravità dei peccati si misura dall'oggetto.

RISPONDO: Secondo le spiegazioni date, la gravità dei peccati varia in modo analogo alla gravità delle malattie: infatti il bene della salute consiste in una proporzione tra gli umori in rapporto alla natura di un animale, così il bene della virtù consiste in una proporzione dell'atto umano in rapporto alla regola della ragione. Ora, è evidente che una malattia è tanto più grave, quanto più è compromessa la giusta proporzione degli umori, connessa col disturbo di organi superiori: la malattia, p. es., che nel corpo umano proviene dal cuore, organo principale della vita, o da altri organi vicini al cuore, è più pericolosa. Perciò è necessario che un peccato sia tanto più grave, quanto più alto nell'ordine di ragione è il principio che il suo disordine colpisce.

Orbene, in campo pratico la ragione ordina ogni cosa al fine. Perciò negli atti umani tanto è più grave il peccato, quanto più alto è il fine da esso frustrato. Ma stando a quanto abbiamo già detto, gli oggetti sono precisamente i fini dei nostri atti. Perciò la gravità dei peccati si misura sulla diversità degli oggetti. Per portare un esempio: le cose sono ordinate all'uomo come a loro fine; l'uomo, a sua volta, è ordinato a Dio. Quindi un peccato che colpisce direttamente l'uomo, l'omicidio, p. es., è più grave di un peccato che, come il furto, colpisce le cose o i beni esterni; ed è ancora più grave un peccato commesso direttamente contro Dio, come il rinnegare la fede, la bestemmia e simili. Nell'ambito poi di ciascuna categoria di peccati, un peccato è più grave dell'altro secondo l'importanza di ciò che esso colpisce. E siccome i peccati ricevono la specie dall'oggetto, la graduatoria fondata sull'oggetto è la prima ed è la principale, connessa immediatamente con la specie.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Secondo le spiegazioni date, l'oggetto, pur essendo la materia (circa quam) cui l'atto si dedica, ha tuttavia ragione di fine, richiamando su di sé l'intenzione dell'agente. E, come abbiamo visto, la forma dell'atto morale dipende dal fine.
2. L'aversione dal bene incommutabile, che costituisce la malizia di un atto, deriva direttamente dall'indebita conversione verso un bene transitorio. Perciò la diversa gravità di malizia deriva nei peccati dalla diversità di quanto riguarda la conversione.
3. Tutti gli oggetti degli atti umani sono connessi tra loro: perciò gli atti umani appartengono tutti in qualche modo a un unico genere, in quanto sono ordinati a un unico fine. Perciò niente impedisce che tutti i peccati siano comparabili tra loro.

ARTICOLO 4

Se la gravità dei peccati si misuri secondo l'importanza delle virtù contrarie

SEMBRA che la gravità dei peccati non si misuri secondo l'importanza delle virtù contrarie. Infatti:

1. Sta scritto: "In somma giustizia, somma virtù". Ora, il Signore dice che una giustizia superiore esclude l'ira, che è un peccato più piccolo dell'omicidio, escluso invece da una giustizia minore. Perciò alla virtù più grande si contrappone il peccato più piccolo.
2. Aristotele insegna, che "la virtù ha di mira il difficile e il bene": dal che è evidente che una virtù superiore riguarda cose più difficili. Ma se un uomo manca nelle cose più difficili, il peccato è minore che se mancasse in quelle più facili. Dunque a una virtù superiore si contrappone un peccato più piccolo.
3. Come dice S. Paolo, la carità è una virtù più grande della fede e della speranza. Ora, l'odio che è contro la carità, è un peccato minore dell'infedeltà o

della disperazione, che sono contro la fede e la speranza. Dunque a una virtù superiore si contrappone un peccato più leggero.

IN CONTRARIO: Secondo il Filosofo, "il pessimo è il contrario dell'ottimo". Ora, in campo morale l'ottimo è la virtù più grande, mentre il pessimo il più grave peccato. Quindi alla virtù più grande si contrappone il peccato più grave.

RISPONDO: Un peccato si contrappone alla virtù in vari modi. Primo, in maniera diretta e principale, in quanto si riferisce al medesimo oggetto: infatti i contrari riguardano la stessa materia. E in questo senso a una virtù superiore deve corrispondere un peccato più grave. Infatti dall'oggetto non si desume soltanto una maggiore gravità nel peccato, ma anche una maggiore nobiltà della virtù: poiché, come abbiamo spiegato, l'uno e l'altra ricevono la specie dall'oggetto. Perciò è necessario che alla virtù più sublime si contrapponga direttamente il più grave peccato, come il termine più distante nel medesimo genere.

Secondo, l'opposizione tra peccato e virtù si può considerare in base all'efficacia repressiva di quest'ultima nei riguardi della colpa: e allora quanto maggiore è la virtù, tanto più l'uomo si allontana dal peccato contrario, così da reprimere non solo il peccato, ma anche quei moti che inducono ad esso. E in questo senso è evidente che quanto più grande è la virtù, tanto più la repressione si estende ai peccati più piccoli: allo stesso modo, cioè, della salute, la quale più è perfetta, più esclude discrasie minori. E in questo senso a una virtù più grande si contrappone negli effetti un peccato più piccolo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Codesta difficoltà considera l'opposizione fondata sulla repressione del peccato: in tal senso una giustizia superiore reprime anche i peccati più piccoli.
2. A una virtù superiore, impegnata in cose più difficili, direttamente si contrappone il peccato riguardante un male di maggiore difficoltà. Infatti in entrambi i casi c'è una certa eminenza nel fatto che la volontà si mostra particolarmente proclive al bene o al male, non lasciandosi vincere dalla difficoltà.
3. Per carità non s'intende qualsiasi amore, ma l'amor di Dio. Perciò ad essa non si contrappone direttamente un odio qualsiasi, ma l'odio di Dio, che è il più grave dei peccati.

ARTICOLO 5

Se i peccati carnali siano meno gravi di quelli spirituali

SEMBRA che i peccati carnali non siano meno gravi di quelli spirituali. Infatti:

1. L'adulterio è un peccato più grave del furto; poiché sta scritto: "Non è gran colpa se uno ha rubato. Ma l'adultero, per la sua insensatezza, perderà la sua anima". Ora, mentre il furto appartiene all'avarizia, che è un peccato spirituale, l'adulterio appartiene alla lussuria, che è un peccato carnale. Dunque i peccati carnali implicano una colpa più grave.
2. S. Agostino afferma che il demonio gode specialmente dei peccati di lussuria e di idolatria. Ora, egli gode di più delle colpe più gravi. Quindi, dato che la lussuria è un peccato carnale, è chiaro che i peccati più gravi son quelli carnali.
3. Il Filosofo dimostra, che "l'intemperanza è più vergognosa nella concupiscenza che nell'ira". Ma l'ira, stando a S. Gregorio, è tra i peccati spirituali; mentre la concupiscenza è tra i peccati carnali. Perciò un peccato carnale è più grave di un peccato spirituale.

IN CONTRARIO: S. Gregorio afferma che i peccati carnali sono di minor colpa, ma di maggiore infamia.

RISPONDO: I peccati spirituali sono più gravi di quelli carnali. Però questa affermazione non va intesa nel senso che qualunque peccato spirituale sia più grave di qualsiasi peccato carnale; ma nel senso che, a parità di condizioni, considerando questa sola differenza, i peccati spirituali sono più gravi degli altri. Di questo fatto possiamo indicare tre ragioni. La prima si può desumere dal subietto. Infatti i peccati spirituali risiedono nello spirito, al quale spetta la conversione a Dio, o l'aversione da lui: invece i peccati carnali si attuano nei piaceri dell'appetito carnale, al quale spetta principalmente l'adesione al bene materiale. Perciò di suo il peccato carnale accentua di più l'aspetto di conversione, e quindi di maggiore adesione: mentre il peccato spirituale accentua maggiormente l'aspetto di aversione, da cui deriva la ragione di colpa. Dunque un peccato spirituale di suo implica una colpa più grave.

La seconda ragione si può desumere dal soggetto contro il quale si pecca. Infatti il peccato carnale di per sé è diretto contro il proprio corpo, il quale, secondo l'ordine della carità, deve essere amato meno di Dio e del prossimo, contro i quali si pecca con i peccati spirituali. Perciò i peccati spirituali di suo sono più gravi.

La terza ragione si può desumere dall'impulso (che trascina al peccato). Come spiegheremo nell'articolo seguente, più forte è l'impulso verso la colpa, meno grave è il peccato. Ora, i peccati carnali hanno un impulso più forte, che è la stessa concupiscenza della carne, innata in noi. Quindi i peccati spirituali sono, come tali, di maggiore gravità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'adulterio non appartiene soltanto al peccato di lussuria, ma anche al peccato di ingiustizia. E sotto tale aspetto si può ridurre all'avarizia, come fa la Glossa nel commentare quel passo paolino: "Ogni adultero, o impudico, o avaro...". E in tal senso l'adulterio è più grave del furto, nella misura in cui per un uomo è più cara la moglie che gli averi.
2. Si dice che il demonio gode soprattutto dei peccati di lussuria, per la fortissima adesione che provocano, e che l'uomo difficilmente riesce poi a superare; poiché, a dire del Filosofo, "l'appetito dei piaceri è insanabile".
3. Il Filosofo scrive che l'intemperanza nella concupiscenza è più vergognosa che nell'ira, perché la prima è più lontana dalla ragione. E in questo senso egli aggiunge che i peccati di intemperanza sono i più riprovevoli, perché hanno per oggetto quei piaceri che abbiamo in comune con le bestie, cosicché l'uomo con codesti peccati diviene in qualche modo bestiale. Perciò dice bene S. Gregorio, che essi sono di maggior infamia.

ARTICOLO 6

Se la gravità dei peccati si misuri dalla loro causa

SEMBRA che la gravità dei peccati non si misuri dalla loro causa. Infatti:

1. Tanto maggiore è la causa del peccato, tanto più fortemente spinge a peccare, e quindi più difficile è la resistenza. Ma il peccato diminuisce se la resistenza è più difficile: infatti la difficoltà a resistere si deve alla fragilità di chi pecca; e i peccati di fragilità sono giudicati più leggeri. Dunque i peccati per la gravità non dipendono dalla loro causa.
2. La concupiscenza è una delle cause generali del peccato; tanto è vero che la Glossa così commenta quel testo paolino, "Non avrei conosciuto la concupiscenza": "Buona è la legge, la quale, col proibire la concupiscenza, proibisce ogni male". Ma quanto maggiore è la concupiscenza, da cui un uomo è superato, tanto il peccato è minore. Quindi la gravità del peccato diminuisce col crescere della sua causa.
3. Come la rettitudine della ragione è causa dell'atto virtuoso, così la sua mancanza è causa del peccato. Ora, più è grave la mancanza di razionalità, e più diminuisce il peccato: fino al punto che l'assenza totale dell'uso di ragione scusa completamente dal peccato; e il peccato d'ignoranza è un peccato più leggero. Dunque la gravità dei peccati non si misura dalla grandezza della loro causa.

IN CONTRARIO: Aumentando la causa, aumenta l'effetto. Perciò, se la causa del peccato è superiore, il peccato è più grave.

RISPONDO: Nel peccato, come in qualsiasi altro genere di cose si possono considerare due tipi di cause. La prima ne è la causa diretta, ed è la volontà di peccare; essa sta all'atto del peccato come l'albero sta ai suoi frutti, secondo l'espressione della Glossa a commento di quel detto evangelico: "Non può un albero buono dar frutti cattivi". E codesta causa quanto più cresce, tanto più grave diviene il peccato: poiché quanto maggiore è la volontà nel peccato, tanto l'uomo più gravemente pecca.

Le altre cause del peccato, invece, sono come estrinseche e remote, sono cioè motivi che sollecitano la volontà a peccare. E tra queste bisogna distinguere. Alcune inducono la volontà a peccare, seguendo la natura stessa della volontà: tale è il fine, p. es., oggetto proprio della volontà. Ebbene, codeste cause aggravano il peccato: infatti chi ha la volontà inclinata a peccare, per l'intenzione di un fine peggiore, pecca più gravemente. - Altre invece inclinano la volontà a peccare fuori della natura e dell'ordine della volontà medesima, la quale è fatta per muoversi liberamente da sé, secondo il giudizio della ragione. Perciò le cause che compromettono il giudizio della ragione, come l'ignoranza, o che riducono la libertà di movimento della volontà, come la fragilità, la violenza, il timore o altre cose del genere, diminuiscono il peccato, come diminuiscono la volontarietà: fino al punto che se l'atto è del tutto involontario, non è peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Codesta obiezione si fonda su una causa movente estrinseca, che diminuisce la volontarietà; e il crescere di codesta causa, come abbiamo detto, riduce il peccato.
2. Se nel termine concupiscenza s'incluse anche il moto della volontà, allora quando c'è una maggiore concupiscenza, c'è anche un più grave peccato. Se invece per concupiscenza s'intende la passione, cioè il moto del concupiscibile, allora una maggiore concupiscenza che precedesse il giudizio della ragione e il moto della volontà diminuirebbe il peccato: poiché chi pecca sotto lo stimolo di una maggiore concupiscenza cade per una tentazione più grave; e quindi è meno colpevole. Se invece questa concupiscenza è conseguente al giudizio della ragione e al moto della volontà, allora una maggiore concupiscenza è anche un peccato più grave: poiché talora il moto della concupiscenza insorge più forte, per il fatto che la volontà tende senza freno verso il proprio oggetto.

3. Il terzo argomento si fonda su una causa che produce l'involontarietà: e questa, come abbiamo detto, diminuisce il peccato.

ARTICOLO 7

Se le circostanze possano aggravare il peccato

SEMBRA che le circostanze non possano aggravare il peccato. Infatti:

1. Il peccato deve la sua gravità alla propria specie. Ora, le circostanze non danno la specie al peccato, essendo semplici accidenti di esso. Dunque la gravità di un peccato non può dipendere dalle circostanze.

2. Una circostanza o è cattiva, o non lo è. Se è cattiva, già di per sé stessa produce la specie dell'atto cattivo; se poi non è cattiva, non ha elementi per aggravare il male. Perciò in nessun caso una circostanza può aggravare un peccato.

3. La malizia del peccato si misura dall'aversione. Ora, le circostanze accompagnano il peccato in quanto conversione (alle creature). Dunque esse non accrescono la malizia del peccato.

IN CONTRARIO: L'ignoranza di alcune circostanze diminuisce il peccato: infatti, come Aristotele insegna, chi pecca ignorando le circostanze merita perdono. Ma questo non sarebbe vero, se le circostanze non aggravassero il peccato. Quindi le circostanze aggravano il peccato.

RISPONDO: Come insegna il Filosofo a proposito delle virtù, la causa dell'aumento è identica a quella della produzione di una cosa. Ora, è evidente che il peccato può essere prodotto da qualche circostanza difettosa: infatti, dal momento che uno nell'agire non rispetta le debite circostanze, si scosta dall'ordine della ragione. È chiaro, quindi, che il peccato può essere aggravato dalle circostanze.

E questo può avvenire in tre modi. Primo, in quanto una circostanza fa cambiare il genere del peccato. Il peccato di fornicazione, p. es., consiste nel fatto che un uomo si avvicina a una donna che non è sua; ma se si aggiunge la circostanza che la donna cui si avvicina è moglie di un altro, si passa a un altro genere di peccato, cioè si passa a un'ingiustizia, poiché viene a usurpare una cosa altrui. Perciò l'adulterio è un peccato più grave della fornicazione.

Secondo, altre volte le circostanze aggravano il peccato, non perché ne cambiano il genere, ma perché ne moltiplicano gli aspetti peccaminosi. Se il prodigo, p. es., dà quando non deve e a chi non deve dare, pecca in più modi nel medesimo genere di peccato, che se desse soltanto a chi deve. Per questo il peccato diviene più grave: come è più grave una malattia che colpisce più parti del corpo. Perciò Cicerone afferma, che "nel parricidio si commettono molti peccati: si uccide chi ci ha procreati, chi ci diede il sostentamento, chi ci educò, chi ci diede un posto nella patria e nello stato".

Terzo, una circostanza può aggravare il peccato, accrescendo il disordine proveniente da un'altra circostanza. Prendere la roba altrui, p. es., costituisce peccato di furto: ma se si aggiunge la circostanza che si tratta di una grande quantità, il peccato è più grave; sebbene il prendere di più o di meno di suo non sia né bene né male.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come fu spiegato in precedenza, ci sono anche delle circostanze che danno la specie all'atto morale. Del resto anche le circostanze che non danno la specie possono aggravare il peccato. Poiché, come la bontà di una cosa non si misura soltanto dalla sua specie, ma anche dagli accidenti; così la cattiveria di un atto non si misura soltanto dalla specie, ma anche dalle circostanze.

2. Una circostanza può aggravare il peccato in tutti e due i modi. Se è cattiva, non è detto che debba sempre costituire la specie del peccato: infatti, come abbiamo visto, può accrescerne la malizia nell'ambito di una data specie. E se non è cattiva, può aggravare il peccato, aggravando la malizia di un'altra circostanza.

3. La ragione deve ordinare l'atto, non solo rispettivamente all'oggetto, ma in tutte le sue circostanze. Perciò il disprezzo di una qualsiasi circostanza, agire, p. es., quando o dove non si deve, produce un'aversione dalla regola della ragione. E codesta aversione basta a costituire un peccato. Ad essa segue l'aversione da Dio, cui l'uomo è tenuto ad aderire mediante la retta ragione.

ARTICOLO 8

Se la gravità del peccato dipenda dalla gravità del danno arrecato

SEMBRA che la gravità di un peccato non dipenda dalla gravità del danno arrecato. Infatti:

1. Il danno è un evento successivo all'atto del peccato. Ma un evento successivo, come sopra abbiamo detto, non aggiunge bontà o malizia ad un atto. Perciò un peccato non è più grave per un maggiore nocimento.

2. Il danno, o nocimento si ha specialmente nei peccati contro il prossimo: poiché nessuno vuol nuocere a se stesso; d'altra parte, come insegna la Scrittura, nessuno può nuocere a Dio: "Se moltiplichi i tuoi delitti, che fai contro di lui? All'uomo, qual sei tu, nuocerà la tua empietà". Perciò, se il peccato si aggravasse col crescere del danno, ne seguirebbe che un peccato contro il prossimo sarebbe più grave di un peccato contro Dio, o contro se stessi.

3. È più grave il danno della privazione della grazia, che quello della privazione della vita naturale: poiché la vita di grazia è tanto superiore a quella naturale, che un uomo deve disprezzare quest'ultima per non perdere la vita di grazia. Ora, chi induce una donna alla fornicazione, per parte sua la priva della vita di grazia, trattandosi di un peccato mortale. Perciò se il peccato misurasse dal danno la propria gravità, ne seguirebbe che un semplice fornicatore commette un peccato più grave dell'omicida: il che è falso in maniera evidente. Perciò la gravità del peccato non si misura dalla gravità del nocimento.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "Siccome il vizio è contrario alla natura, tanto cresce la cattiveria dei vizi, quanto essi diminuiscono l'integrità della natura". Ora, la minorazione dell'integrità della natura è un danno. Dunque la gravità del peccato corrisponde a quella del nocimento.

RISPONDO: Il nocimento può avere tre rapporti col peccato. Talora il danno che proviene dal peccato è previsto e cercato: quando, p. es., uno agisce con l'intenzione di nuocere, come fa l'omicida ed il ladro. E allora la gravità del danno incide direttamente sulla gravità del peccato: poiché in tal caso il nocimento è oggetto diretto del peccato.

Talora invece il danno è previsto ma non cercato: quando uno, p. es., attraversando un campo, per andare più lesto a fornicare, fa scientemente un danno ai seminati, però senza l'intenzione di nuocere. Anche in questo caso la gravità del danno aggrava il peccato, ma in modo indiretto: poiché il fatto che uno non si astenga dal provocare a se stesso, o ad altri, un danno che di suo non vorrebbe, deriva da una volontà molto incline al peccato.

Talora finalmente, il danno non è né previsto né cercato. In questo caso, se il danno ha un rapporto accidentale col peccato, non l'aggrava direttamente: ma, per la negligenza nel considerare gli eventuali danni, il male preterintenzionale viene imputato a un uomo come pena, qualora l'azione da lui intrapresa fosse illecita. - Se invece il danno segue di suo dall'atto peccaminoso, sebbene non sia né voluto né previsto, aggrava direttamente il peccato: poiché tutti gli elementi che di suo accompagnano il peccato appartengono in qualche modo alla specie stessa del peccato. Se uno, p. es., commette una fornicazione pubblica, ne segue lo scandalo di molti; e questo, sebbene egli non lo cerchi e forse neppure lo preveda, aggrava direttamente il suo peccato.

È diverso però il caso del danno penale, che incorre chi pecca. Codesto danno infatti, se è occasionale, non essendo né previsto né cercato, non aggrava il peccato, e neppure rivela una maggiore malizia: è il caso di chi, p. es., correndo per uccidere, inciampa e si ferisce un piede. - Se invece codesto danno è legato direttamente all'atto del peccato, senza essere né previsto né cercato, col suo aggravarsi non rende più grave il peccato; anzi avviene il contrario: un peccato più grave produce un danno maggiore. Un infedele, p. es., il quale ignora le pene dell'inferno, soffrirà all'inferno una pena più grave per un peccato di omicidio che per un peccato di furto: poiché il fatto di non aver cercato o previsto la pena, non incide sul peccato (come capita invece per un cristiano, il quale pecca più gravemente col disprezzare le pene più gravi, pur di sfogare la volontà di peccare); ma la suddetta gravità del danno è prodotta unicamente dalla gravità del peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo spiegato anche nelle questioni precedenti, trattando della bontà e della malizia degli atti esterni, gli eventi successivi, se previsti e cercati, accrescono la bontà o la malizia dell'atto.

2. È vero che il nocimento aggrava il peccato, ma non è detto che il peccato sia aggravato dal solo nocimento; anzi il peccato per sé è più grave per il suo disordine, come abbiamo già notato. Cosicché il danno stesso aggrava il peccato, in quanto rende l'atto più disordinato. Perciò, dal fatto che il danno si ha specialmente nei peccati contro il prossimo, non segue che codesti peccati siano i più gravi; poiché nei peccati contro Dio, e in certi peccati contro se stessi, il disordine è molto maggiore. - Ma si potrebbe anche rispondere che, sebbene nessuno possa nuocere a Dio in se stesso, si può attentare tuttavia alle cose di Dio, estirpando la fede, p. es., o violando le cose sacre, che sono peccati gravissimi. E anche a se stesso uno può infliggere scientemente e volontariamente del danno, com'è evidente nel caso dei suicidi: sebbene in definitiva essi cerchino nel suicidio un bene apparente, cioè la liberazione da una data angustia.

3. L'argomento addotto non vale, per due motivi. Primo, perché mentre l'omicida cerca direttamente il danno del prossimo, il fornicatore che seduce una donna non cerca il danno, ma il piacere. - Secondo, perché mentre l'omicida è causa efficace e diretta della morte corporale, nessuno può essere direttamente la causa efficace della morte spirituale di un altro: poiché nessuno muore spiritualmente, se non peccando di propria volontà.

ARTICOLO 9

Se la condizione della persona contro la quale si pecca possa aggravare il peccato

SEMBRA che la condizione della persona contro la quale si pecca non possa aggravare il peccato. Infatti:

1. Se così fosse, il peccato più grave sarebbe quello commesso contro un uomo giusto e santo. Invece per questo il peccato non viene ad aggravarsi: poiché per un'ingiuria subita riceve meno danno un uomo virtuoso, il quale la sopporta con pazienza, che gli altri i quali ne sono danneggiati perché interiormente si scandalizzano. Dunque la condizione della persona contro la quale si pecca non aggrava il peccato.

2. Se la condizione delle persone aggravasse il peccato, ciò avverrebbe specialmente per l'affinità; poiché, come si esprime Cicerone, "uccidendo uno schiavo si commette un peccato solo, col parricidio se ne commettono molti". Ma l'affinità della persona contro cui si pecca non sembra aggravare il peccato: poiché sta il fatto che la massima affinità uno l'ha con se stesso, eppure pecca meno chi infligge un danno a se stesso che chi lo infligge ad un altro; per stare all'esempio del Filosofo, è meno grave uccidere il proprio cavallo che quello di un altro. Dunque l'affinità della persona (offesa) non aggrava il peccato.

3. La condizione della persona che pecca aggrava il peccato specialmente per la sua dignità, o per la sua scienza, in base al detto della Scrittura: "I potenti saranno potentemente puniti"; "Il servo che ha conosciuto la volontà del padrone, e non ha fatto nulla sarà aspramente battuto". Per lo stesso motivo, il peccato viene ad aggravarsi rispetto alla persona contro la quale si pecca, specialmente per la dignità, o la scienza di essa. Ora, non sembra che sia un peccato più grave fare del male a una persona più ricca o più potente, piuttosto che a un povero: poiché "non vi è accettazione di persone presso Dio", a giudizio del quale va misurata la gravità del peccato. Perciò la condizione della persona contro la quale si pecca non aggrava il peccato.

IN CONTRARIO: Nella Sacra Scrittura viene rimproverato in modo speciale il peccato che si commette contro i servi di Dio: "Hanno distrutto i tuoi altari, e hanno ucciso a colpi di spada i tuoi profeti". Altro rimprovero speciale si ha per i peccati commessi contro le persone di casa: "Il figlio fa oltraggio al padre, e la figlia insorge contro la madre". E finalmente per il peccato che si commette contro le persone costituite in dignità: "Colui che dice al re: Indegno; che verso i principi esclama: O empi". Dunque la condizione della persona contro la quale si pecca aggrava il peccato.

RISPONDO: La persona contro la quale si pecca è in qualche modo l'oggetto del peccato. Ora, sopra abbiamo spiegato che la prima gravità della colpa si desume dall'oggetto. Quindi la gravità del peccato è tanto maggiore, quanto il suo oggetto si riferisce a un fine più alto. Ora, i fini principali degli atti umani sono: Dio, l'uomo stesso (che agisce), e il prossimo; poiché tutto quello che facciamo lo facciamo per qualcuno di questi; sebbene ci sia una subordinazione anche tra loro. Di conseguenza possiamo considerare, in relazione a questi tre fini, la maggiore o minore gravità del peccato secondo la condizione della persona contro la quale si pecca. Prima di tutto in rapporto a Dio, al quale l'uomo è tanto più unito, quanto più è virtuoso, o a lui più consacrato. Perciò un'ingiustizia contro codeste persone ricade su Dio stesso, come egli disse al Profeta Zaccaria: "Chi tocca voi, tocca la pupilla dei miei occhi". Quindi il peccato si aggrava per il fatto che si commette contro una persona più unita a Dio, o per la sua virtù, o per l'ufficio che esercita.

È evidente, poi, che in rapporto a se stessi si pecca tanto gravemente, quanto la persona oltraggiata è a noi più unita, o per vincoli naturali, o per i benefici ricevuti, o per qualsiasi altro legame; poiché si colpisce di più se medesimi, e quindi si pecca tanto più gravemente, secondo il detto dell'Ecclesiastico: "Chi è duro con sé, con chi sarà egli buono?".

Riguardo al prossimo, finalmente, tanto più grave è il peccato, quanto più numerose sono le persone. Ecco perché il peccato che colpisce una persona pubblica, sia essa re o principe, la quale impersona tutto un popolo, è più grave del peccato che si commette contro una persona privata; di qui il monito speciale della Scrittura: "Non maledirai un principe del tuo popolo". Parimente è più grave un'ingiuria commessa contro una persona celebre, per l'estensione dello scandalo e del turbamento che ne deriva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Chi fa ingiuria a un uomo virtuoso, per parte sua lo turba interiormente ed esternamente. Che poi questi non si turbi interiormente dipende dalla propria bontà, la quale non diminuisce il peccato di chi l'ingiuria.

2. Il danno che uno infligge a se stesso in cose soggette al dominio della propria volontà, negli averi, p. es., è meno peccaminoso di quello inflitto ad un altro: perché lo fa spontaneamente. Ma in cose che non sono soggette al proprio dominio, ossia nei beni naturali e spirituali, è peccato più grave infliggere un danno a se stessi che agli altri: infatti chi uccide se stesso fa un peccato più grave di chi uccide un altro. Ora, siccome gli averi del nostro prossimo non sono soggetti al dominio della nostra volontà, l'argomento non vale per sostenere che il danno arrecato a codesti averi è un peccato più piccolo; a meno che gli interessati non siano consenzienti o condiscendenti.

3. Dio non fa accettazione di persone, se punisce più gravemente chi pecca contro le persone più in vista: poiché ciò dipende dal danno arrecato a un maggior numero di persone.

ARTICOLO 10

Se il valore della persona che pecca aggravi il peccato

SEMBRA che il valore della persona che pecca non aggravi il peccato. Infatti:

1. L'uomo acquista importanza specialmente con la sua adesione a Dio, secondo il detto dell'Ecclesiastico: "Quanto è grande colui che ha trovato la sapienza e il sapere. Ma non è da più di chi teme il Signore". Ora, quanto più uno aderisce a Dio, tanto meno le cose gli sono imputate a peccato; poiché sta scritto: "Il Signore nella sua bontà userà misericordia verso tutti coloro che con tutto il cuore cercano il Signore Dio dei padri loro, e non imputerà ad essi di non essersi sufficientemente santificati". Dunque il peccato non viene ad aggravarsi per l'importanza di chi pecca.

2. Come dice S. Paolo, "in Dio non vi è accettazione di persone". Perciò egli non punisce diversamente due persone per l'identico peccato. Dunque il peccato non si aggrava per l'importanza della persona che lo commette.

3. Uno non deve ricevere un danno dalla propria bontà. Ma il danno ci sarebbe se le azioni gli venissero imputate maggiormente a colpa. Quindi non si aggrava la colpa per il valore della persona che pecca.

IN CONTRARIO: S. Isidoro ha scritto: "Tanto maggiore si considera il peccato, quanto maggiore è stimato chi pecca".

RISPONDO: Il peccato può essere di due generi. C'è un peccato che capita di sorpresa, dovuto alla fragilità dell'umana natura: e codesto peccato viene imputato di meno a chi è più virtuoso, perché costui è più zelante nel reprimere gli atti, che però l'umana fragilità non permette di eliminare del tutto. - E ci sono altri peccati, che invece derivano da una deliberazione. E codesti peccati sono imputati a ciascuno in proporzione del proprio valore.

E ciò si può giustificare per quattro motivi. Primo, perché chi sta più in alto nella scienza e nella virtù può resistere più facilmente al peccato. Di qui le parole del Signore: "Il servo che ha conosciuto la volontà del padrone, e non ha fatto nulla, sarà aspramente battuto". - Secondo, per l'ingratitude: poiché ogni bene di cui uno viene dotato è un beneficio di quel Dio, che il peccato colpisce con l'ingratitude. E da questo lato, qualsiasi superiorità, anche nei beni temporali, aggrava il peccato, secondo le parole della Scrittura: "I potenti saranno potentemente puniti". - Terzo, per la speciale ripugnanza dell'atto peccaminoso alla dignità della persona: ripugna, p. es., che il principe, messo a tutela della giustizia, ne violi le norme; e che il sacerdote, il quale fa voto di castità, commetta una fornicazione. - Quarto, per il cattivo esempio, o scandalo; poiché, come si esprime S. Gregorio, "la colpa si estende vigorosamente come esempio, quando chi pecca è onorato per il decoro del suo grado". Inoltre i peccati delle persone importanti vengono conosciuti da un maggior numero di persone; e la gente ne è maggiormente sdegnata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quel testo parla di quelle negligenze che si commettono come di sorpresa, per la fragilità umana.

2. Dio non fa accettazione di persone nel punire di più le persone superiori, poiché la loro superiorità, come abbiamo spiegato, incide sulla gravità dei peccati.

3. Una persona importante non riceve un danno dal bene che possiede, ma dal cattivo uso che ne fa.

Pars Prima Secundae Quaestio 074

Questione 74

Questione 74

La sede del peccato

Ed eccoci a trattare della sede dei vizi, ossia dei peccati.

Sull'argomento si pongono dieci quesiti: 1. Se la volontà possa essere sede del peccato; 2. Se la volontà sia l'unica sede di esso; 3. Se la sensualità possa essere sede del peccato; 4. Se possa esserlo del peccato mortale; 5. Se possa essere sede del peccato la ragione; 6. Se la compiacenza, morosa o no, risieda nella ragione inferiore; 7. Se il consenso all'atto peccaminoso sia nella ragione superiore; 8. Se la ragione inferiore possa essere sede di peccati mortali; 9. Se la ragione superiore possa esserlo dei peccati veniali; 10. Se possa essere sede di peccati veniali anche in rapporto al proprio oggetto.

ARTICOLO 1

Se la volontà possa essere sede del peccato

SEMBRA che la volontà non possa essere sede del peccato. Infatti:

1. Dionigi insegna, che "il male è estraneo alla volontà e all'intenzione". Ora, il peccato si presenta come un male. Quindi non può trovarsi nella volontà.
2. La volontà ha per oggetto il bene, o il bene apparente. Ma nel volere il bene la volontà non pecca: volere poi il bene apparente, che non è un vero bene, più che della volontà è un difetto delle facoltà conoscitive. Dunque in nessun modo il peccato può risiedere nella volontà.
3. Come il Filosofo insegna, la causa efficiente e quella materiale non coincidono, quindi non può essere identico il subietto e la causa efficiente del peccato. Ora, la volontà è causa efficiente del peccato: infatti, come scrive S. Agostino, "la volontà è la prima causa dell'atto peccaminoso". Perciò non può esserne il subietto.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna, che "si pecca e si vive rettamente mediante la volontà".

RISPONDO: Come abbiamo già visto, il peccato è un atto. Ora, tra gli atti ce ne sono di quelli che si esplicano sulla materia esterna, come bruciare o segare; e codesti atti hanno come materia, o subietto, la cosa su cui passa l'azione; difatti il Filosofo scrive, che "il moto è l'atto del soggetto mobile provocato dal soggetto motore". Ci sono invece degli atti che non passano sulla materia esterna, ma rimangono nell'agente, come il desiderare e il conoscere: e di tale natura sono tutte le azioni morali, siano esse atti di virtù, o di peccato. Perciò è necessario che la sede propria dell'atto peccaminoso sia la potenza, che ne è il principio. E poiché le azioni morali hanno il carattere di atti volontari, secondo le spiegazioni date in precedenza, ne segue che la volontà, essendo il principio degli atti volontari, buoni o cattivi che siano, lo sia anche dei peccati. Perciò il peccato ha come sede propria la volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che il male è estraneo alla volontà, perché questa non lo persegue sotto l'aspetto di male. Però, siccome certi mali sono beni apparenti, la volontà di fatto persegue talora un vero male. Ed ecco come il peccato può risiedere nella volontà.
2. Se le mancanze delle facoltà conoscitive non dipendessero affatto dalla volontà, sarebbe escluso qualsiasi peccato, sia nella volontà che nelle potenze conoscitive: il che è evidente nel caso dell'ignoranza invincibile. Perciò rimane stabilito che si deve contare come peccato anche un difetto di ordine conoscitivo, in quanto dipende dalla volontà.
3. L'argomento addotto vale per le cause efficienti che esplicano i loro atti sulla materia esterna, e che muovono non se stesse, bensì altre cose. Ma nella volontà avviene il contrario. Perciò l'argomento non vale.

ARTICOLO 2

Se la volontà soltanto sia sede del peccato

SEMBRA che la volontà soltanto sia sede del peccato. Infatti:

1. S. Agostino afferma che "si pecca soltanto con la volontà". Ma il peccato risiede nella potenza con la quale si pecca. Perciò il peccato risiede soltanto nella volontà.
2. Il peccato è un male di ordine razionale. Ora, il bene e il male di ordine razionale sono oggetto della volontà. Dunque la sola volontà è sede del peccato.
3. Ogni peccato è un atto volontario: poiché, come dice S. Agostino, "il peccato è talmente volontario, che se non lo fosse non sarebbe peccato". Ma gli atti delle altre potenze sono volontari solo perché codeste potenze sono mosse dalla volontà. Ora, questo non basta a farne soggetti di peccato: perché allora sarebbero sede del peccato anche le membra esterne mosse dalla volontà; il che è falso. Perciò la volontà soltanto è sede del peccato.

IN CONTRARIO: Il peccato è il contrario della virtù. E si sa che i contrari hanno il medesimo oggetto. Ora, sopra abbiamo spiegato che possono essere sede di virtù anche le altre potenze dell'anima, oltre la volontà. Dunque la volontà non è l'unica sede del peccato.

RISPONDO: Come abbiamo visto nell'articolo precedente, può essere sede di peccato tutto ciò che costituisce un principio di atti volontari. Ora, sono volontari non soltanto gli atti emessi dalla volontà, ma anche quelli comandati da essa; come abbiamo spiegato sopra, trattando della volontarietà. Perciò può essere sede del peccato non la sola volontà, ma tutte le facoltà che la volontà può muovere ai loro atti, o ritrarre da essi. E in codeste facoltà possono trovar sede anche gli abiti morali, buoni o cattivi: poiché identico è il principio dell'atto e dell'abito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non si pecca senza che la volontà intervenga come primo movente: ma si può peccare anche con le altre potenze sotto la mozione di essa.
2. Il bene e il male appartengono alla volontà come oggetti specifici di essa: ma le altre facoltà hanno per oggetto beni o mali determinati, in rapporto ai quali possono esser sede di virtù, di vizi e di peccati, in quanto partecipano della volontà e della ragione.
3. Le membra del corpo non sono principi operativi, ma solo organi: perciò rispetto all'anima che le muove sono come lo schiavo, il quale viene adoperato, ma non opera. Invece le potenze appetitive interne rispetto alla ragione sono come (persone) libere; le quali, come si esprime Aristotele, operano e vengono adoperate. Inoltre va notato che gli atti delle membra esterne si esercitano e passano sulla materia esterna: ciò è evidente nel gesto che consuma il peccato di omicidio. E quindi il confronto non regge.

ARTICOLO 3

Se il peccato possa risiedere nella sensualità

SEMBRA che il peccato non possa risiedere nella sensualità. Infatti:

1. Il peccato è cosa propria dell'uomo, che è lodato o biasimato per i suoi atti. Invece l'appetito sensitivo, o sensualità, è comune a noi e alle bestie. Dunque nella sensualità non può risiedere il peccato.
2. A dire di S. Agostino, "nessuno pecca in cose che è impossibile evitare". Ora l'uomo non può evitare che gli atti della sensualità siano disordinati, essendo essa una continua corruzione finché viviamo in questa vita mortale; cosicché da S. Agostino viene figurata nel serpente. Perciò i moti disordinati della sensualità non sono peccati.
3. Non si possono imputare a un uomo come peccati cose che non compie lui stesso. Ora, come scrive il Filosofo, "soltanto ciò che facciamo con deliberazione si può pensare che lo facciamo noi stessi". Perciò i moti della sensualità, che vengono senza deliberazione, non sono da imputare all'uomo come peccati.

IN CONTRARIO: S. Paolo afferma: "Non quel bene che voglio io opero, ma quel male che odio io faccio". Parole che S. Agostino attribuisce al male della concupiscenza, che è un moto della sensualità. Dunque nella sensualità può esserci il peccato.

RISPONDO: Come abbiamo detto negli articoli precedenti, il peccato può risiedere in qualsiasi potenza il cui atto può essere peccato, cioè volontario e disordinato. Ora, è evidente che l'atto della sensualità può essere volontario, in quanto la sensualità, ossia l'appetito sensitivo, è fatta per subire l'impulso della volontà. Perciò il peccato può risiedere nella sensualità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene alcune facoltà della parte sensitiva siano comuni a noi e alle bestie, in noi tuttavia esse hanno una certa superiorità dal fatto che sono connesse con la ragione. Del resto abbiamo visto nella Prima Parte che noi, a differenza degli altri animali, nella parte sensitiva abbiamo la cogitativa e la reminiscenza. Allo stesso modo anche l'appetito sensitivo in noi, a differenza che negli altri animali, ha una certa superiorità: è fatto cioè per obbedire alla ragione. E da questo lato può essere principio di atti volontari; e quindi sede di peccati.

2. La perpetua corruzione della sensualità va riferita al fomite, che nella vita presente non viene mai del tutto eliminato; poiché il peccato originale passa come reato, ma rimane come atto. Però codesta corruzione del fomite non toglie all'uomo la capacità di reprimere i singoli moti disordinati della sensualità, quando li prevede, magari rivolgendosi altrove il pensiero. Ma mentre egli volge il pensiero a un'altra cosa, può insorgere un altro moto disordinato riguardo a questa: come chi, p. es., volendo evitare i moti della concupiscenza, distoglie il pensiero dai piaceri della carne con la speculazione scientifica, ma vede insorgere talora dei moti improvvisi di vanagloria. Perciò l'uomo non può evitare tutti codesti moti, per la corruzione suddetta: ma per costituire dei peccati volontari, basta che egli sia in grado di evitarli singolarmente.

3. Ciò che un uomo compie, senza una deliberazione della ragione, non è perfettamente lui a compierlo: poiché non vi prende parte la dote principale dell'uomo. Quindi non è un atto umano perfetto. Dunque codesto atto non può essere perfetto come atto di virtù o di peccato, ma in codesto genere di cose è un che di imperfetto. Perciò quei moti della sensualità che prevengono la ragione sono peccati veniali, ossia qualche cosa d'imperfetto nel genere di peccato.

ARTICOLO 4

Se nella sensualità possa prodursi un peccato mortale

SEMBRA che nella sensualità possano prodursi dei peccati mortali. Infatti:

1. L'atto si rivela dall'oggetto. Ora, si può peccare mortalmente a proposito di oggetti, i quali, come i piaceri della carne, appartengono alla sensualità. Dunque l'atto della sensualità può essere peccato mortale, e quest'ultimo può risiedere in essa.

2. Il peccato mortale è il contrapposto della virtù. Ma le virtù possono trovarsi anche nella sensualità: infatti, come si esprime il Filosofo, "la temperanza e la forza sono virtù delle parti irrazionali". Quindi nella sensualità può prodursi anche il peccato mortale; poiché i contrari hanno di mira le stesse cose.

3. Il peccato veniale è una disposizione al mortale. Ora, disposizioni ed abiti sono radicati nella stessa facoltà. Avendo noi perciò già dimostrato che il peccato veniale si trova nella sensualità, è chiaro che in essa può trovarsi anche il peccato mortale.

IN CONTRARIO: In un brano riportato anche dalla Glossa, S. Agostino afferma: "Il moto disordinato della concupiscenza", cioè il peccato di sensualità, "può trovarsi anche nelle persone in grazia"; ma in queste non può trovarsi il peccato mortale. Dunque i moti disordinati della sensualità non sono peccato mortale.

RISPONDO: Abbiamo già spiegato che, come per la morte fisica si richiede un disordine che distrugga il principio della vita naturale, così per la morte spirituale del peccato mortale si richiede un disordine che distrugga il principio della vita spirituale, e cioè l'ultimo fine. Ora, non appartiene alla sensualità, ma alla ragione soltanto ordinare le cose al fine. D'altra parte soltanto a chi ordina al fine può appartenere il distogliere dal fine. Perciò il peccato mortale non può trovarsi nella sensualità, ma solo nella ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'atto della sensualità può concorrere a un peccato mortale; ma quest'ultimo non deve la sua gravità a quanto vi mette l'appetito sensitivo, o sensualità, bensì a quanto vi mette la ragione, che ha il compito di ordinare al fine. Ecco perché il peccato mortale non è attribuito alla sensualità, ma alla ragione.

2. Anche l'atto virtuoso non giunge a compimento solo per quel che dipende dalla sensualità, ma piuttosto per il contributo della ragione e della volontà, cui spetta l'elezione: infatti non c'è atto di virtù morale, senza elezione. Perciò all'atto della virtù morale che emana dalla potenza appetitiva è sempre unito un atto della prudenza, che emana da una potenza razionale. Lo stesso si dica del peccato mortale.

3. Una disposizione sta al termine cui dispone in tre rapporti distinti. Talora infatti è identica ad esso ed è nel medesimo subietto: la scienza iniziale, p. es., è in tal modo una disposizione alla scienza perfetta. Talora è nel medesimo subietto, ma non è la stessa cosa: in tal modo il calore è disposizione al fuoco. Altre volte invece non è la stessa cosa e non è nel medesimo subietto: è questo il rapporto esistente tra due cose subordinate l'una all'altra, cioè come la bontà dell'immaginativa è disposizione alla scienza che si trova nell'intelletto. Ebbene, è in questo modo che il peccato veniale, esistente nella sensualità, può essere disposizione al mortale, che si trova nella ragione.

ARTICOLO 5

Se il peccato possa trovarsi nella ragione

SEMBRA che il peccato non possa trovarsi nella ragione. Infatti:

1. Un peccato è sempre un difetto della potenza cui appartiene. Ora, un difetto che interessa la ragione non è peccato; poiché l'ignoranza scusa dal peccato. Dunque nella ragione non può esserci peccato.
2. La sede principale del peccato, come abbiamo visto, è la volontà. Ma la ragione precede la volontà, indicandone la direzione. Quindi il peccato non può trovarsi nella ragione.
3. Il peccato può trovarsi solo nelle cose che dipendono da noi. Ora, la perfezione o il difetto di ragione non dipende da noi: poiché alcuni per natura sono deficienti, ed altri ben dotati di ragione. Dunque nella ragione non ha sede il peccato.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna che il peccato è tanto nella ragione superiore, che nella ragione inferiore.

RISPONDO: Come abbiamo spiegato, i peccati di ciascuna potenza sono atti di essa. Ora, la ragione ha due tipi di atti: gli uni relativi al proprio oggetto, cioè alla conoscenza della verità; gli altri appartengono alla ragione in quanto ha la direzione delle altre potenze. Ebbene, il peccato può prodursi nella ragione nell'uno e nell'altro senso. Primo, sbagliando nella conoscenza della verità: fatto questo che è imputato a colpa, quando uno si trova nell'ignoranza, o nell'errore, su quanto può e deve conoscere. Secondo, col provocare atti disordinati nelle potenze inferiori, o col non reprimerli dopo l'avvertenza (della loro moralità).

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomento è valido, se si tratta di un difetto di ragione relativa all'atto e all'oggetto proprio di essa: e si tratta, inoltre, di una mancanza di cognizione in cose che uno non può conoscere. Allora, infatti, codesto difetto interessante la ragione non è peccato, scusa anzi dal peccato: il che è evidente per gli atti commessi dai pazzi. Se invece si tratta di cose che uno può e deve conoscere, codesto difetto non scusa un uomo dal peccato, ma il difetto stesso gli viene imputato a colpa. Invece i difetti relativi alla direzione delle altre facoltà sono sempre peccati: poiché a codesti difetti la ragione può sempre rimediare mediante il proprio atto.
2. Parlando dei rapporti tra volontà e ragione, già sopra abbiamo detto che la volontà in un certo senso muove e precede la ragione, e in un altro senso la ragione precede e muove la volontà: cosicché il moto della volontà può dirsi razionale, e l'atto della ragione volontario. Ecco quindi perché nella ragione può esserci il peccato: o perché i suoi difetti sono volontari, o perché i suoi atti sono principi di atti volontari.
3. È così risolta anche la terza difficoltà.

ARTICOLO 6

Se il peccato di morosa compiacenza sia nella ragione

SEMBRA che il peccato di morosa compiacenza non sia nella ragione. Infatti:

1. La compiacenza è un moto della facoltà appetitiva. Ma le potenze appetitive sono distinte dalla ragione, che è una potenza conoscitiva. Dunque la morosa compiacenza non ha sede nella ragione.
2. Si conosce dagli oggetti quale sia la potenza cui un atto appartiene, avendo l'atto la funzione di applicare la potenza al suo oggetto. Ora, la morosa compiacenza spesso riguarda beni sensibili, e non beni di ordine razionale. Quindi il peccato di morosa compiacenza non è nella ragione.
3. Una cosa si dice morosa per il suo prolungarsi nel tempo. Ora, la durata non è un motivo sufficiente per assegnare un atto a una data potenza. Dunque la morosa compiacenza non appartiene alla ragione.

IN CONTRARIO: S. Agostino ha scritto: "Se il consenso dell'attrattiva peccaminosa si ferma alla sola compiacenza del pensiero, giudico l'atto come se soltanto la donna avesse mangiato il frutto proibito". Ora, la donna sta a indicare la ragione inferiore nell'esposizione di S. Agostino. Dunque il peccato di morosa compiacenza è nella ragione.

RISPONDO: Come abbiamo visto nell'articolo precedente, il peccato può prodursi nella ragione, non solo rispetto al proprio atto, ma anche in quanto dirige gli atti umani. Ora, è chiaro che la ragione dirige non solo gli atti esterni, ma anche quelli interni delle passioni. Perciò, quando la ragione sbaglia in codesta direzione, si dice che in essa c'è un peccato, come quando sbaglia nel dirigere gli atti esterni. E lo sbaglio nel dirigere le passioni interiori può

avvenire in due modi. Primo, col comandare passioni illecite: come quando uno provoca in se stesso deliberatamente un moto d'ira o di concupiscenza. Secondo, col non reprimere un moto passionale illecito: come quando uno, dopo aver avvertito che un incipiente moto passionale è disordinato, si trattiene ancora in esso, senza scacciarlo. Ecco in che modo il peccato di morosa compiacenza può essere nella ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La compiacenza ha come principio prossimo le facoltà appetitive, ma ha nella ragione il suo primo movente: d'altra parte, sopra abbiamo spiegato che le azioni intransitive, o immanenti, risiedono nei loro principi.
2. La ragione ha il proprio atto illecito in rapporto al proprio oggetto: ma ha pure la direzione di quanto forma l'oggetto delle potenze inferiori, che essa dirige. Ecco perché la compiacenza su oggetti sensibili appartiene alla ragione.
3. La compiacenza si dice morosa non per un prolungamento di tempo; ma perché la ragione nel deliberare indugia in essa, senza scacciarla; essa cioè, a dire di S. Agostino, "trattiene e ripensa, volentieri cose che appena giunte all'anima dovevano essere respinte".

ARTICOLO 7

Se il consentire all'atto peccaminoso sia della ragione superiore

SEMBRA che il consentire all'atto peccaminoso non sia della ragione superiore. Infatti:

1. Consentire è un atto della facoltà appetitiva, come abbiamo visto sopra. Ma la ragione è una facoltà conoscitiva. Dunque il consentire all'atto peccaminoso non è della ragione superiore.
2. La ragione superiore, come insegna S. Agostino, "si applica a contemplare e a consultare le ragioni eterne". Talora invece si consente all'atto, senza consultare le ragioni eterne: infatti non sempre l'uomo pensa alle cose di Dio, quando consente a un atto. Perciò il peccato di consenso non sempre risiede nella ragione superiore.
3. Con le ragioni eterne l'uomo può regolare non solo gli atti esterni, ma anche i piaceri e le altre passioni interiori. Ora, consentire al piacere, senza che uno "si decida a compiere l'atto", appartiene alla ragione inferiore, come insegna S. Agostino. Perciò anche il consentire all'atto peccaminoso deve talora attribuirsi alla ragione inferiore.
4. La ragione superiore sovrasta quella inferiore, come la ragione sovrasta l'immaginativa. Ora, spesso l'uomo passa all'atto, mosso da una percezione della fantasia, senza nessuna deliberazione della ragione: come quando muove una mano, o un piede, senza pensarci. Dunque la ragione inferiore può essa pure consentire all'atto peccaminoso, senza la ragione superiore.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "Se nel consentire al cattivo uso delle cose percepite dai sensi corporei, si delibera un peccato qualsiasi con tale decisione che se fosse possibile si compirebbe anche materialmente, bisogna pensare che la donna ha offerto il frutto proibito all'uomo", nel quale appunto è raffigurata la ragione superiore. Spetta quindi alla ragione superiore consentire all'atto del peccato.

RISPONDO: Il consenso implica un giudizio sulle cose cui si consente: infatti come la ragione speculativa giudica e sentenzia su cose di ordine intellettuale, così la ragione pratica giudica e sentenzia sulle azioni da compiere. Ora, si deve pensare che in ogni giudizio la sentenza ultima spetta al tribunale supremo: e anche in campo speculativo si riscontra che l'ultima sentenza su una data affermazione si ottiene ricorrendo ai primi principi. Fino a che, infatti, rimane un principio più alto, si può sempre riesaminare il problema in base ad esso: e quindi il giudizio è sospeso. come se non fosse stata data l'ultima sentenza.

Ora, secondo le spiegazioni date, è evidente che gli atti umani possono essere regolati, e dalla regola della ragione umana, desunta dalle cose create che l'uomo conosce naturalmente, e dalla regola della legge divina. E siccome la regola della legge divina è superiore, l'ultima sentenza che conclude il giudizio, appartiene alla ragione superiore, la quale ha per oggetto le ragioni eterne. Però, trattandosi di giudicare molte cose, il giudizio conclusivo è riservato per l'ultima funzione. Ora, nelle azioni umane l'ultima funzione è l'atto medesimo; invece il piacere, o compiacenza, che induce all'atto, è un suo preambolo. Perciò consentire all'atto spetta propriamente alla ragione superiore; mentre spetta alla ragione inferiore il giudizio preparatorio sulla compiacenza. Sebbene la ragione superiore possa giudicare anche di questa: poiché quanto ricade sotto il giudizio di un inferiore, ricade anche sotto quello del suo superiore; ma non viceversa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Secondo le spiegazioni date, consentire è atto della facoltà appetitiva non in modo assoluto, ma in dipendenza da un atto della ragione che giudica e delibera: infatti il consenso mira a far sì che la volontà tenda verso ciò che la ragione ha giudicato. Perciò il consenso si può attribuire e alla volontà e alla ragione.

2. Per il fatto stesso che la ragione superiore non dirige gli atti umani secondo la legge divina, impedendo l'atto peccaminoso, si dice che vi consente, pensi o non pensi essa alla legge eterna. Infatti, se pensa alla legge di Dio, in quel momento la disprezza; se invece non ci pensa, la trascura con una omissione. Perciò in tutti i modi il consenso all'atto peccaminoso procede dalla ragione superiore: poiché, come dice S. Agostino, "non ci si può determinare mentalmente a commettere un peccato, senza che quella parte dell'anima in cui risiede il potere supremo, ceda o cooperi alla cattiva azione col muovere, o col trattenerne le membra dall'agire".

3. Mediante la considerazione della legge eterna, la ragione superiore può suscitare o impedire, sia l'atto esterno, sia il piacere o compiacenza interna. Tuttavia, prima di giungere al giudizio della ragione superiore, appena la sensualità propone un piacere, la ragione inferiore accetta talora codesto piacere in base a ragioni d'ordine transitorio: e in questo caso il consenso al piacere appartiene alla ragione inferiore. Se invece uno persevera in codesto consenso, anche di fronte alle ragioni eterne, tale consenso va attribuito alla ragione superiore.

4. L'apprensione dell'immaginativa è improvvisa e senza deliberazione: perciò può causare un atto prima che la ragione, sia inferiore che superiore, abbia il tempo di deliberare. Invece il giudizio della ragione inferiore è basato su una deliberazione, la quale ha bisogno di tempo, e in questo anche la ragione superiore può deliberare. Perciò se questa con la sua deliberazione non lo reprime, l'atto peccaminoso viene imputato ad essa.

ARTICOLO 8

Se consentire alla (morosa) compiacenza sia peccato mortale

SEMBRA che consentire alla (morosa) compiacenza non sia peccato mortale. Infatti:

1. Consentire al piacere appartiene alla ragione inferiore, che non è in grado di considerare le ragioni eterne o la legge divina, e quindi neppure di scostarsene. Invece ogni peccato mortale è uno scostarsi dalla legge di Dio, com'è evidente dalla definizione agostiniana del peccato mortale, che sopra abbiamo esaminato. Dunque consentire alla (morosa) compiacenza non è peccato mortale.

2. Consentire è male solo perché è cattiva la cosa cui si consente. Ma la causa è da più dei suoi effetti, o almeno non è da meno. Perciò la cosa a cui si consente non può essere meno cattiva del consenso. Ora, il semplice piacere senza l'atto non è peccato mortale, ma veniale soltanto. Quindi neppure consentire al piacere è peccato mortale.

3. Il Filosofo insegna che i piaceri differiscono in bontà e in malizia secondo le diverse operazioni. Ora, nel caso della fornicazione, p. es., il pensiero interiore è un'operazione diversa dall'atto esterno. Dunque, anche il piacere che accompagna l'atto del pensiero differisce tanto in bontà e malizia dal piacere della fornicazione, quanto il pensiero interiore differisce dall'atto esterno. E quindi differisce allo stesso modo il consenso nei due casi. Ma il semplice pensiero interiore non è peccato mortale; e neppure il consenso a codesto pensiero. Perciò non lo è neppure il consenso alla (morosa) compiacenza.

4. L'atto esterno della fornicazione, o dell'adulterio, non è peccato mortale per il piacere, che si trova anche nell'atto matrimoniale; ma per il disordine di esso. Ora, chi consente al piacere, non per questo consente al disordine dell'atto. Quindi non sembra che pecchi mortalmente.

5. Il peccato di omicidio è più grave di una semplice fornicazione. Ora, consentire al piacere che accompagna un pensiero di omicidio non è peccato mortale. Molto meno, quindi, sarà peccato mortale consentire al piacere connesso col pensiero di una fornicazione.

6. La preghiera del Pater Noster si recita ogni giorno, a dire di S. Agostino, per la remissione dei peccati veniali. Egli però insegna pure che il consenso nel piacere va cancellato con codesta preghiera; ecco infatti le sue parole: "Questo peccato è molto minore che la determinazione di metterlo in opera; perciò si deve chiedere perdono per codesti pensieri, percuotersi il petto, e dire "Rimetti a noi i nostri debiti"". Dunque il consentire al piacere è peccato veniale.

IN CONTRARIO: S. Agostino, poco dopo le parole surriferite, aggiunge: "Se con la grazia del Mediatore non vengono perdonati tutti questi peccati che, senza intenzione di porli in atto, col solo pensiero del godimento spirituale sono stati commessi, tutto l'uomo sarà dannato". Ora, nessuno si dannava senza un peccato mortale. Dunque il consenso nel piacere (o morosa compiacenza) è peccato mortale.

RISPONDO: Su questo argomento ci sono diverse opinioni. Infatti alcuni affermano che consentire al piacere non è peccato mortale, ma veniale soltanto. Altri invece sostengono che è peccato mortale: e quest'opinione è più comune e più verosimile. Si deve infatti notare che, come insegna Aristotele, il piacere accompagna un'operazione, ed ha pure il proprio oggetto. Quindi qualsiasi piacere può essere posto in relazione con due cose: con l'operazione che accompagna, e con l'oggetto di cui uno si compiace. Ma può anche capitare che un'operazione, come un'altra cosa qualsiasi, formi l'oggetto del piacere: poiché l'operazione stessa può considerarsi come un bene, o un fine, in cui uno trova compiacenza e appagamento. Talora poi è oggetto del piacere l'operazione stessa che il piacere accompagna, in quanto la facoltà appetitiva, cui appartiene il piacere, riflette sull'operazione stessa come su di un bene: è il caso di chi pensa, e gode del fatto stesso che pensa, compiacendosi del suo pensiero. Invece altre volte il piacere che accompagna un'operazione, un pensiero, p. es., ha per oggetto un'altra operazione come cosa pensata: e allora codesto piacere deriva da un'inclinazione dell'appetito; non già verso l'atto del pensare, ma verso l'operazione pensata.

Perciò, pensando a una fornicazione, uno può godere di due cose: primo, del pensiero stesso; secondo, della fornicazione pensata. Ora, il piacere relativo al pensiero stesso deriva dall'inclinazione affettiva verso l'attività del pensare. Ma il semplice pensiero della fornicazione, di suo, non è peccato mortale; anzi certe volte è solo peccato veniale, cioè se vi si pensa inutilmente; e altre volte è senza peccato alcuno, come quando uno ci pensa per un motivo utile, e cioè per predicare, o per disputare sull'argomento. Perciò l'interesse o il piacere per codesto pensare alla fornicazione non entra nel genere dei peccati mortali; o è peccato veniale, o non è peccato affatto. Quindi neppure il consenso a codesto piacere è peccato mortale. E sotto questo aspetto è vera la prima opinione.

Ma quando chi pensa alla fornicazione gode dell'atto stesso che viene pensato, il suo piacere deriva dall'affetto e dall'inclinazione sua verso codesto atto. Perciò l'eventuale consenso a codesto piacere non è altro che un consentire all'inclinazione del suo affetto verso la fornicazione: poiché uno gode soltanto di ciò che è conforme al proprio appetito. Ora, il fatto che uno sceglie deliberatamente il conformarsi del proprio affetto a cose, che sono essenzialmente peccato mortale, è peccato mortale. Dunque codesto consenso al piacere di un peccato mortale è peccato mortale; come vuole la seconda opinione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come sopra abbiamo spiegato, consentire al piacere non è solo della ragione superiore, ma anche di quella inferiore. - Pur tuttavia anche la ragione inferiore può scostarsi dalle ragioni eterne. Poiché, sebbene non guardi ad esse per dare direttive, come fa la ragione superiore, tuttavia le considera in quanto è regolata su codeste ragioni. Quindi, scostandosi da esse può peccare mortalmente. Infatti possono essere peccati mortali anche gli atti delle potenze inferiori e delle membra esterne, se manca in essi l'ordine della ragione superiore che li governa secondo le ragioni eterne.
2. Consentire a un peccato che nel suo genere è veniale, è peccato veniale. In tal senso si può concludere che consentire al piacere, limitato al pensiero inutile di una fornicazione, è peccato veniale. Ma il piacere che ha per oggetto l'atto stesso della fornicazione, nel suo genere è peccato mortale. È quindi un fatto accidentale che sia veniale soltanto prima del consenso, data l'imperfezione dell'atto. Ma questa imperfezione viene tolta dal successivo consenso. Perciò questo lo riporta alla sua natura, rendendolo mortale.
3. L'argomento è valido per il piacere che ha per oggetto il pensiero.
4. Il piacere, che ha per oggetto l'atto esterno, non può escludere la compiacenza diretta per l'atto esterno; anche se si stabilisce di non compierlo, per la proibizione di un superiore. L'atto perciò è disordinato: e quindi è disordinato anche il piacere.
5. È peccato mortale anche consentire al piacere che deriva dalla compiacenza per l'atto stesso dell'omicidio. Non così il consentire al piacere che deriva dalla compiacenza per il pensiero di un omicidio.
6. La preghiera del Pater Noster non va recitata solo per i peccati veniali, ma anche per quelli mortali.

ARTICOLO 9

Se nella ragione superiore, in quanto regola le potenze inferiori, possano esserci peccati veniali

SEMBRA che nella ragione superiore, in quanto regola le potenze inferiori, ossia in quanto consente all'atto peccaminoso, non possano esserci peccati veniali. Infatti:

1. S. Agostino afferma che la ragione superiore "attende alle ragioni eterne". Ora, si pecca mortalmente, staccandosi dalle ragioni eterne. Dunque nella ragione superiore non può esserci altro peccato che quello mortale.
2. Nella vita spirituale la ragione superiore ha funzione di principio; come il cuore nella vita del corpo. Ma le infermità del cuore sono mortali. Quindi anche i peccati della ragione superiore sono mortali.
3. Un peccato veniale diviene mortale, se si fa per disprezzo. Ora, non è senza disprezzo che uno peccchi anche venialmente con deliberazione. E poiché il consenso della ragione superiore implica sempre una deliberazione rispetto alla legge divina; sembra che esso non possa eludere un peccato mortale, per il disprezzo della legge divina.

IN CONTRARIO: Come abbiamo già visto, consentire all'atto di un peccato veniale è peccato veniale. Dunque nella ragione superiore può esserci un peccato veniale.

RISPONDO: S. Agostino insegna, che la ragione superiore "attende a contemplare e a consultare le ragioni eterne": a contemplarle, meditandone la verità; a consultarle, giudicando e disponendo delle altre cose in base ad esse. E a quest'ultima funzione si riduce consentire a un atto, o dissentire da esso, deliberando in base alle ragioni eterne. Ora, il disordine dell'atto cui essa consente non sempre è in contrasto con le ragioni eterne, come nell'atto del peccato mortale, non essendoci un distacco, o aversione, dal fine ultimo: ma spesso è estraneo ad esse, come nell'atto del peccato veniale. Perciò, quando

la ragione superiore consente all'atto del peccato veniale, non si distacca dalle ragioni eterne. Quindi il suo peccato non è mortale, ma veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È così risolta anche la prima difficoltà.

2. Il cuore può avere due tipi di malattie. Le une ne colpiscono la sostanza, alterandone la complessione naturale; e codeste malattie sono sempre mortali. Le altre sono malattie del cuore, perché provocano disordini nei suoi moti, o negli organi vicini; e codeste malattie non sempre sono mortali. Parimente, quando nella ragione superiore si altera l'ordine stesso di essa al proprio oggetto, cioè alle ragioni eterne, si ha sempre un peccato mortale. Ma quando si ha solo del disordine, il peccato non è mortale, bensì veniale.

3. Il consenso deliberato all'atto peccaminoso non sempre corrisponde a un disprezzo della legge di Dio; ma solo quando contrasta con essa.

ARTICOLO 10

Se nella ragione superiore, considerata in se stessa, possa esserci un peccato veniale

SEMBRA che nella ragione superiore, considerata in se stessa, cioè in quanto attende alle ragioni eterne, non possa esserci un peccato veniale. Infatti:

1. L'atto di una facoltà può essere difettoso, solo se è disordinato rispetto al proprio oggetto. Ma oggetto della ragione superiore sono le ragioni eterne, dalle quali non è possibile deviare senza peccato mortale. Dunque nella ragione superiore, considerata per se stessa, non può esserci peccato veniale.

2. Essendo la ragione una facoltà deliberante, il suo atto è sempre deliberato. Ora, tutti i moti disordinati relativi alle cose di Dio, se sono deliberati, sono peccati mortali. Perciò nella ragione superiore, vista in se stessa, un peccato non può mai essere veniale.

3. Un peccato può essere veniale perché di sorpresa; ma un peccato fatto con deliberazione è mortale, perché la ragione nel deliberare si riallaccia a un bene superiore, agendo contro il quale si pecca più gravemente. Quando la ragione, p. es., nel deliberare su un atto disordinato di compiacenza pensa che è contro la legge di Dio, pecca più gravemente nel consentirvi, che se avesse pensato soltanto che è contro una virtù morale. Ora, la ragione superiore non può ricorrere a qualche cosa che sia più alta del suo oggetto. Quindi, se il moto inconsiderato in lei non fosse peccato mortale, non lo sarebbe neppure con la deliberazione successiva: il che è falso in modo evidente. Dunque nella ragione superiore, considerata in se stessa, non possono esserci peccati veniali.

IN CONTRARIO: I moti inconsiderati contro la fede sono peccati veniali. Eppure per se stessi spettano alla ragione superiore. Dunque nella ragione superiore, considerata in se stessa, possono esserci peccati veniali.

RISPONDO: Il comportamento della ragione superiore verso il proprio oggetto è diverso da quello verso l'oggetto delle potenze inferiori che essa dirige. Infatti essa non considera gli oggetti di codeste facoltà che per consultare su di essi le ragioni eterne. Perciò non li considera che per deliberare. Ora, il consenso deliberato su cose, che nel loro genere sono mortali, è peccato mortale. Quindi la ragione superiore pecca sempre mortalmente, se gli atti delle potenze inferiori, cui essa consente, sono peccati mortali.

Ma verso il proprio oggetto essa si rivolge con due atti: con la considerazione semplice; e con la deliberazione, consistente nel consultare le ragioni eterne anche sul proprio oggetto. Ora, rispetto alla semplice considerazione ci può essere qualche moto disordinato sulle cose divine: quando uno, p. es., subisce dei moti improvvisi contro la fede. E sebbene la mancanza di fede nel suo genere sia peccato mortale, tuttavia codesti moti sono peccati veniali. Poiché non può esserci un peccato mortale che non sia in contrasto con la legge di Dio; ma in materia di fede ci sono delle cose che improvvisamente possono presentarsi sotto un aspetto differente, prima che in proposito si possano consultare le ragioni eterne, cioè la legge di Dio. Uno, p. es., nel considerare la resurrezione dei morti come impossibile secondo natura, mentre pensa può sentire ripugnanza, prima che abbia tempo di riflettere che questo ci è stato trasmesso come cosa di fede secondo la legge divina. Se invece dopo questa deliberazione il moto contro la fede rimane, è peccato mortale.

Perciò la ragione superiore, in rapporto al proprio oggetto, può peccare venialmente nei moti improvvisi; e può peccare mortalmente col deliberato consenso. Invece rispetto a quanto riguarda le potenze inferiori il peccato è sempre mortale quando si tratta di peccati che sono tali nel loro genere; non così quando si tratta di cose che nel loro genere sono peccati veniali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene il peccato contro le ragioni eterne sia mortale nel suo genere, tuttavia può essere veniale per l'imperfezione dell'atto improvviso, secondo le spiegazioni date.

2. Come in campo speculativo appartiene alla ragione, sia il sillogismo che gli enunciati; così in campo pratico alla ragione, cui appartiene deliberare, appartiene anche la semplice considerazione delle cose da cui la deliberazione procede. Perciò anche la ragione può avere dei moti improvvisi.

3. Su un'identica cosa si possono fare diverse considerazioni, una superiore all'altra: Dio, p. es., si può considerare, o come è conoscibile dalla ragione umana, o in quanto oggetto della rivelazione divina, che è una considerazione più alta. Perciò, sebbene l'oggetto della ragione superiore sia altissimo per se stesso, tuttavia può anche ricondursi a una considerazione più alta. Ecco perché quanto non era peccato nel moto improvviso, lo diviene in forza della deliberazione che lo riporta a una considerazione più alta, come abbiamo spiegato.

Pars Prima Secundae Quaestio 075

Questione 75

Questione 75

Le cause del peccato in generale

Rimane ora da trattare delle cause dei peccati: prima in generale e poi in particolare.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il peccato abbia una causa; 2. Se abbia una causa interna; 3. Se l'abbia esterna; 4. Se un peccato possa essere causa di peccato.

ARTICOLO 1

Se il peccato abbia una causa

SEMBRA che il peccato non abbia una causa. Infatti:

1. Il peccato è un male, come sopra abbiamo detto. Ora, secondo l'espressione di Dionigi, "il male non ha causa". Dunque il peccato non ha causa.
2. Vera causa "è quella che è seguita necessariamente da un effetto". Ma ciò che avviene necessariamente non può essere peccato: poiché ogni peccato è volontario. Quindi il peccato non ha causa.
3. Se un peccato avesse una causa, questa dovrebbe essere, o un bene, o un male. Ma non può essere un bene; perché il bene non produce che bene: infatti, come dice il Vangelo, "non può un albero buono produrre frutti cattivi". Parimente non può essere causa del peccato il male: poiché il male-pena segue il peccato, e il male-colpa si identifica con esso. Perciò il peccato non ha causa.

IN CONTRARIO: Tutto quello che avviene ha una causa: poiché, come si esprime la Scrittura, "non avviene nulla in terra senza una causa". Ora, il peccato avviene: infatti "esso è una parola, un'azione, o un desiderio contro la legge di Dio". Dunque il peccato ha una causa.

RISPONDO: Il peccato è un atto disordinato. Quindi come atto può avere direttamente una causa, alla pari di qualsiasi altro atto. Invece sotto l'aspetto di disordine ha una causa come può averla la negazione o la privazione. Ora, si possono riscontrare due cause della negazione. Primo, la mancanza della causa: la negazione cioè della causa stessa può essere causa diretta di una negazione; infatti togliendo una causa, si ha l'eliminazione dell'effetto. La scomparsa del sole, p. es., è causa dell'oscurità. Secondo, causa accidentale di una negazione può essere la causa dell'affermazione, alla quale segue codesta negazione: il fuoco, p. es., nel causare direttamente il calore, indirettamente causa la privazione del freddo. Il primo tipo di causalità può bastare per la semplice negazione. Ma il disordine del peccato, come il male in genere, non è semplice negazione, bensì privazione di ciò che uno per sua natura dovrebbe avere; perciò è necessario che codesto disordine abbia una causa efficiente indiretta. Infatti ciò che per natura dovrebbe esserci, non può mancare in una cosa, senza una causa che lo impedisca. Per questo si suol dire che il male, che è privazione, ha una causa deficiente, o indiretta.

Ma ogni causa indiretta si riduce a una causa diretta. Ora, avendo il peccato una causa indiretta sotto l'aspetto di disordine, e una causa efficiente diretta sotto l'aspetto di atto, si deve concludere che il disordine del peccato deriva dalla causa stessa dell'atto. Ecco quindi che la volontà, nel tendere a un bene transitorio, senza essere guidata dalla ragione e dalla legge divina, causa direttamente l'atto del peccato, e indirettamente, ovvero senza intenzione diretta, il disordine dell'atto. Cosicché la mancanza di ordine è prodotta nell'atto da una mancata rettitudine nella volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il peccato non indica soltanto una privazione di bene, e cioè un disordine; ma indica pure l'atto menomato da codesta privazione, che ne fa un male. E in che modo esso abbia una causa l'abbiamo visto ora.
2. Perché codesta definizione della causa abbia valore universale, bisogna intenderla della causa efficiente non impedita. Infatti può capitare che una cosa sia causa efficiente di un'altra, senza che l'effetto ne segua necessariamente, per il sopravvenire di un ostacolo: altrimenti seguirebbe, come Aristotele dimostra, che tutte le cose avvengono in maniera necessaria. Perciò, sebbene il peccato abbia una causa, non ne segue tuttavia che essa sia necessaria: poiché l'effetto può esserne impedito.

3. Come abbiamo spiegato, causa del peccato è la volontà, senza l'impiego della regola della ragione e della legge divina. Ora, questo mancato impiego delle norme di ragione, o della legge divina, di suo, prima dell'applicazione all'atto, non è un male, né come pena, né come colpa. Perciò la causa prima del peccato non è un male; ma un bene privo di un altro bene.

ARTICOLO 2

Se il peccato abbia una causa interiore

SEMBRA che il peccato non abbia una causa interiore. Infatti:

1. Ciò che è interiore a una cosa, vi si trova sempre. Se, dunque, il peccato avesse una causa interiore, l'uomo peccerebbe sempre: poiché posta una causa, si pone anche l'effetto.
2. Nessuna cosa può essere causa di se stessa. Ora, i moti interiori dell'uomo sono peccato. Quindi non sono causa del peccato.
3. Tutto ciò che è interno all'uomo, o è naturale, o è volontario. Ma ciò che è naturale non può essere causa del peccato: poiché, a dire del Damasceno, il peccato è "contro natura". Ciò che invece è volontario, se disordinato, è già peccato. Perciò niente di ciò che è interiore può essere causa del peccato.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna, che "la volontà è causa del peccato".

RISPONDO: Abbiamo detto nell'articolo precedente, che la causa del peccato è da cercarsi nel peccato in quanto atto. Ora, l'atto umano può avere delle cause interiori mediate e immediate. Cause immediate sono la ragione e la volontà, che rendono l'uomo libero. Cause remote sono invece la conoscenza sensitiva e l'appetito sensitivo: infatti, come dietro il giudizio della ragione la volontà si muove a un bene d'ordine razionale, così dietro la percezione dei sensi l'appetito sensitivo inclina verso un oggetto. E questa inclinazione trascina talora la volontà e la ragione, come vedremo. Perciò si possono assegnare due cause interiori del peccato: una prossima, legata alla volontà e alla ragione; l'altra remota, connessa con l'immaginazione e con l'appetito sensitivo.

Ma sopra abbiamo anche detto che causa del peccato è un bene apparente, il quale muove privo del motivo giusto, cioè della regola della ragione, o della legge di Dio; perciò la causa motrice che è il bene apparente appartiene alla conoscenza dei sensi e all'appetito. Invece la mancanza della regola dovuta appartiene alla ragione, che è fatta per considerare codesta regola. Ma il compimento dell'atto volontario del peccato appartiene alla volontà: cosicché l'atto stesso della volontà, presupposte le cause suddette, costituisce il peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Ciò che è intrinseco come facoltà naturale è sempre presente; non già quello che è intrinseco come atto interiore di una potenza appetitiva, o conoscitiva. Ora, la volontà è in potenza causa del peccato, e viene portata all'atto dai moti preparatori prima della parte sensitiva, e quindi della ragione. Infatti la ragione cessa talora dal considerare la regola dovuta dietro la proposta di un bene sensibilmente appetibile, e l'inclinazione dell'appetito sensitivo: e così la volontà compie un atto peccaminoso. Ora, siccome i moti precedenti non sempre sono in atto, neppure il peccato è sempre in atto.
2. Non tutti i moti interiori appartengono all'essenza del peccato, il quale consiste principalmente nell'atto della volontà: ma alcuni lo precedono e altri lo seguono.
3. Ciò che è causa del peccato quale potenza generatrice dell'atto, è cosa naturale. Così pure sono spesso naturali i moti della parte sensitiva da cui segue il peccato: come nel caso di chi pecca spinto dall'appetito del cibo. Ma il peccato diviene innaturale per la mancanza della norma che l'uomo per sua natura deve seguire.

ARTICOLO 3

Se il peccato abbia cause esterne

SEMBRA che il peccato non abbia cause esterne. Infatti:

1. Il peccato è un atto volontario. Ora, volontari sono gli atti che dipendono da noi, e quindi non hanno cause esterne. Dunque il peccato non ha cause esterne.
2. La volontà è un principio interiore, come la natura. Ma negli esseri naturali il peccato capita soltanto per cause interiori; i parti mostruosi, p. es., provengono dalla corruzione di qualche principio interno. Perciò anche in campo morale il peccato può avvenire solo per cause interiori. Quindi il peccato non ha cause esterne.

3. Moltiplicando le cause, vengono moltiplicati gli effetti. Invece quanto più grandi e numerosi sono gli stimoli esterni del peccato, tanto meno è disordinato e imputabile il suo atto. Dunque niente di esterno è causa del peccato.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Non furono esse (le donne pagane) che sedussero i figli d'Israele, e vi fecero prevaricare contro il Signore col peccato di Fagor?". Perciò qualche cosa di esterno può essere causa del peccato.

RISPONDO: Come abbiamo spiegato sopra, cause interiori del peccato sono: la volontà, che compie l'atto peccaminoso; la ragione, che le fa mancare la regola dovuta; e l'appetito sensitivo mediante le sue inclinazioni. Perciò una cosa estrinseca può essere causa del peccato in tre maniere: o perché muove immediatamente la stessa volontà; o perché muove la ragione; o perché muove l'appetito sensitivo. Ora, come sopra abbiamo visto, soltanto Dio può muovere interiormente la volontà; ma egli, come vedremo, non può essere causa del peccato. Dunque rimane che se qualche cosa di esterno può essere causa del peccato, o muove la ragione, persuadendo al peccato come fa l'uomo o il demonio; oppure muove l'appetito sensitivo, come certi oggetti sensibili esterni. Ma né l'opera di persuasione esterna muove necessariamente la ragione; né le cose esterne presentate muovono in modo necessitante l'appetito sensitivo, a meno che questo non sia già predisposto; e tuttavia anche l'appetito sensitivo non muove necessariamente la ragione e la volontà. Perciò certe cose esterne possono spingere al peccato, ma non possono mai indurre efficacemente a peccare: poiché l'unica causa efficace per compiere il peccato è la volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il fatto che le cause esterne non inducono in modo efficace e necessario al peccato, dimostra che rimane in nostro potere peccare e non peccare.
2. Ammettendo che il peccato ha delle cause interne, non si esclude che ne abbia anche di esterne: infatti, come abbiamo spiegato, le cose esterne non sono causa del peccato che mediante le cause interiori.
3. Moltiplicando le cause esterne, che inclinano a peccare, si moltiplicano i peccati: poiché per codeste cause un numero più grande di uomini viene inclinato più spesso ad atti peccaminosi. Viene però a diminuire la colpevolezza, la quale consiste nel fatto che una cosa è volontaria e dipende da noi.

ARTICOLO 4

Se un peccato possa essere causa di peccati

SEMBRA che un peccato non possa essere causa di peccati. Infatti:

1. Ci sono quattro generi di cause, a nessuno dei quali si può ricorrere per dire che un peccato è causa di peccati. Il fine, infatti, ha aspetto di bene: e questo non si addice al peccato, che invece è un male. Per lo stesso motivo neppure può esserne la causa efficiente: poiché il male non è causa agente, ma, come si esprime Dionigi, "è infermo e impotente". La causa materiale e quella formale sembra che siano circoscritte ai corpi naturali, composti di materia e di forma. Dunque il peccato non può avere causa materiale e formale.
2. A dire di Aristotele, "produrre un essere consimile è proprio di una cosa perfetta". Ma il peccato per sua natura è imperfetto. Quindi non può essere causa di peccati.
3. Se questo peccato ha come sua causa un altro peccato, per lo stesso motivo anche quest'ultimo ha per causa un altro peccato; e così si andrebbe all'infinito: il che è assurdo. Perciò un peccato non può esser causa di peccati.

IN CONTRARIO: S. Gregorio insegna: "Un peccato che non viene subito cancellato dalla penitenza, è peccato e causa di peccati".

RISPONDO: Avendo il peccato una causa in quanto è un atto, può esser causa di un altro peccato, come un atto umano può esserlo di un altro atto. Perciò un peccato può essere causa di un altro secondo i quattro generi di casualità. Prima di tutto come causa efficiente, sia direttamente che indirettamente. Indirettamente, come può esserlo un *removens prohibens*: infatti dal momento che l'uomo con un peccato perde la grazia, la carità, la vergogna, o qualsiasi altro ostacolo al peccato, cade (facilmente) in un altro peccato; e così il primo è indirettamente causa del secondo. Direttamente, poi, perché un atto peccaminoso dispone a commettere più facilmente un atto consimile: non per nulla gli atti producono le disposizioni e gli abiti che inclinano ad atti consimili. Nel genere della causa materiale un peccato può esser causa di un altro, preparandone la materia: l'avarizia, p. es., prepara la materia alle liti, che per lo più vertono sulle ricchezze accumulate. - Nel genere poi della causa finale un peccato è causa di un altro, perché uno, per raggiungere lo scopo di un peccato, può essere spinto a commetterne un altro: è il caso di chi per ambizione commette simonia, o di chi per rubare commette fornicazione. - E poiché il fine in morale dà la forma, come sopra abbiamo spiegato, ne segue che un peccato è causa formale di un altro. Infatti nell'atto di fornicazione commesso per rubare, la fornicazione costituisce la materia, ma il furto costituisce la forma.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il peccato in quanto disordine è un male, ma in quanto atto ha per fine un bene, almeno apparente. Così pure può essere causa finale ed efficiente, sempre come atto, non già come disordine. Il peccato poi non ha una materia da cui deriva, ma una materia di cui si occupa. La forma l'ha dal fine. Perciò, come abbiamo detto, un peccato può dirsi causa di peccati secondo i quattro generi di casualità.
2. Il peccato è imperfetto di un'imperfezione morale nel suo aspetto di disordine; ma come atto può avere una perfezione fisica. E da questo lato può essere causa di peccati.
3. Non tutte le cause del peccato sono peccati. Perciò non è necessario procedere all'infinito: potendosi giungere ad un primo peccato, che non ha come causa un altro peccato.

Pars Prima Secundae Quaestio 076

Questione 76

Questione 76

L'ignoranza come causa del peccato

Passiamo a trattare delle cause del peccato in particolare. Primo, delle cause interne; secondo, di quelle esterne; terzo, dei peccati che sono causa di altri peccati. Stando alle conclusioni raggiunte, il primo argomento ha tre suddivisioni: primo, tratteremo dell'ignoranza, causa dei peccati per parte della ragione; secondo, dell'infermità, o della passione, causa dei peccati per parte dell'appetito sensitivo; terzo, della malizia, causa dei peccati per parte della volontà.

Sulla prima suddivisione si pongono quattro quesiti: 1. Se l'ignoranza sia causa di peccato; 2. Se l'ignoranza sia peccato; 3. Se essa scusi totalmente dal peccato; 4. Se diminuisca il peccato.

ARTICOLO 1

Se l'ignoranza possa essere causa di peccato

SEMBRA che l'ignoranza non possa essere causa di peccato. Infatti:

1. Ciò che non è non può esser causa di niente. Ora, l'ignoranza è un non ente, essendo privazione di scienza. Dunque l'ignoranza non è causa di peccato.
2. Le cause nel peccato si desumono dal lato della conversione (alle creature). L'ignoranza invece riguarda piuttosto l'aversione (da Dio). Quindi l'ignoranza non si può contare tra le cause del peccato.
3. Come abbiamo dimostrato, tutti i peccati stanno nella volontà. Ma la volontà si volge soltanto verso ciò che si conosce: poiché oggetto della volontà è il bene conosciuto. Perciò l'ignoranza non può essere causa di peccato.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna che alcuni peccano per ignoranza.

RISPONDO: Come dice il Filosofo, ci sono due tipi di causa efficiente: una per se o diretta, e l'altra per accidens, o indiretta. È diretta quella che muove per virtù propria: come il principio generatore degli elementi gravi o leggeri è causa movente dei moti rispettivi. È indiretta, invece, se interviene solo per togliere un ostacolo, o se è la rimozione stessa di un ostacolo. Ebbene, l'ignoranza può esser causa del peccato in questo modo: essa infatti è privazione di quella scienza che, informando la ragione, in quanto direttiva degli atti umani, impedirebbe l'atto peccaminoso.

Si deve però notare che la ragione è principio direttivo degli atti umani secondo due tipi di scienza: cioè secondo la scienza universale, e secondo quella particolare. Infatti nel trattare delle azioni da compiere si serve di un sillogismo la cui conclusione è un giudizio, un'elezione, o un'operazione. Ora, le azioni sono nel campo dei singolari. Perciò la conclusione del sillogismo pratico è singolare. D'altra parte un enunciato singolare non può dedursi da un principio universale, senza passare per una proposizione singolare: un uomo, p. es., viene distolto dal compiere un parricidio, e dal sapere che non si deve uccidere il proprio padre, e dal sapere che quel tale è il proprio padre. Perciò può causare un parricidio l'ignoranza e dell'una e dell'altra cosa; sia l'ignoranza del principio universale, sia quella delle circostanze singolari.

Si deve dunque concludere che non qualsiasi ignoranza è causa di peccato; ma quella soltanto che toglie la cognizione che impedisce l'atto peccaminoso. Cosicché se uno ha la volontà così disposta, che pur riconoscendo suo padre non si asterrà dall'ucciderlo, l'eventuale ignoranza o inavvertenza non sarebbe causa di tale peccato, ma solo un fatto concomitante. Perciò codesto individuo, a dire del Filosofo, non pecca "per ignoranza", ma "ignorando".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Un non ente non può esser causa diretta; ma può esserlo in maniera indiretta, cioè come *removens prohibens*.
2. La scienza che l'ignoranza compromette riguarda il peccato dal lato della conversione; perciò anche l'ignoranza interviene in codesto verso come causa *removens prohibens* del peccato.

3. La volontà non può volgersi verso ciò che è del tutto ignoto, però può volere una cosa che in parte è nota, e in parte è ignota. Ebbene, l'ignoranza è causa del peccato in questo modo: uno, p. es., può sapere di uccidere un uomo, ma ignorare di uccidere suo padre; così un altro può sapere che un atto è piacevole, e non sapere che è peccato.

ARTICOLO 2

Se l'ignoranza sia peccato

SEMBRA che l'ignoranza non sia peccato. Infatti:

1. Come sopra abbia visto, "il peccato è una parola, un'azione o un desiderio contro la legge di Dio". Ora, l'ignoranza non implica atto alcuno, né interno, né esterno. Dunque l'ignoranza non è peccato.
2. Il peccato si oppone più direttamente alla grazia che alla scienza. Ora, se la privazione della grazia non è peccato, ma punizione conseguente al peccato, non può essere peccato l'ignoranza, che è privazione di scienza.
3. Se l'ignoranza fosse peccato, lo sarebbe solo in quanto è volontaria. Ma se è peccato in quanto volontaria, è chiaro che il peccato sta più nell'atto stesso del volere che nell'ignoranza. Perciò l'ignoranza non può essere peccato, ma una conseguenza di esso.
4. Qualsiasi peccato viene cancellato con la penitenza: e, all'infuori del peccato originale, non c'è un peccato di cui si possa cancellare il reato e non l'efficienza. L'ignoranza invece non si toglie con la penitenza, ma rimane in efficienza dopo aver tolto il reato con la penitenza. Perciò l'ignoranza non è un peccato, a meno che non sia quello originale.
5. Se l'ignoranza stessa fosse peccato, uno peccerebbe attualmente nel tempo che quella rimane. Ma l'ignoranza rimane di continuo. Dunque l'ignorante peccerebbe di continuo. Ma questo è falso; poiché allora l'ignoranza sarebbe il più grave dei peccati. Perciò l'ignoranza non è peccato.

IN CONTRARIO: Tutto ciò che merita una pena è peccato. Ma l'ignoranza merita una pena; poiché sta scritto: "Se qualcuno ignora, sarà ignorato". Dunque l'ignoranza è peccato.

RISPONDO: L'ignoranza si distingue dalla nescienza, per il fatto che quest'ultima è semplice negazione di scienza; cosicché chiunque non sappia una cosa si può dire nesciente. In questo senso Dionigi ammette la nescienza negli angeli. Invece l'ignoranza implica una carenza di cognizione: è cioè la mancanza di quelle nozioni che uno può e deve avere. Ora, uno è tenuto a sapere ciò che è indispensabile per compiere rettamente le azioni dovute. Perciò tutti sono tenuti a conoscere comunemente le cose di fede, e i precetti generali del diritto: ciascuno poi è tenuto a conoscere i doveri del proprio ufficio. Ci sono invece delle cose che uno potrebbe anche conoscere, ma non è tenuto a sapere, eccetto particolari circostanze: p. es., i teoremi, e i singolari contingenti.

Ora, è evidente che fa un peccato di omissione chiunque trascura il possesso, o il compimento delle cose che è tenuto ad avere, o a compiere. Perciò l'ignoranza di ciò che si è tenuti a conoscere è peccato, a causa della negligenza. Ma non si può attribuire a negligenza l'ignoranza di quanto non si può conoscere. Ecco perché quest'ultima ignoranza si denomina invincibile: per l'impossibilità di vincerla col nostro impegno. E non essendo volontaria, per l'impossibilità in cui siamo di allontanarla, codesta ignoranza non è peccato. Da ciò si conclude che l'ignoranza invincibile non è mai peccato; e che l'ignoranza vincibile è peccato, solo se si tratta di cose che uno è tenuto a sapere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo già spiegato, l'espressione "parola, azione, o desiderio", abbraccia anche le negazioni correlative, poiché l'omissione è anch'essa peccato. È così che rientra nella definizione suddetta del peccato anche la negligenza che rende peccaminosa l'ignoranza, col trascurare quanto si doveva dire, fare, o desiderare per l'acquisto della debita scienza.
2. Sebbene la privazione della grazia in se stessa non sia peccato, tuttavia può presentarsi come un peccato per la negligenza nel prepararsi ad essa, esattamente come l'ignoranza. Però c'è questa differenza, che mentre l'uomo può acquistare la scienza con i propri atti, la grazia non si acquista con essi, ma è un dono di Dio.
3. Come nel caso della trasgressione positiva, il peccato non sta soltanto nell'atto del volere, ma anche nell'atto voluto, comandato dalla volontà; così nel peccato di omissione non è peccato il solo atto della volontà, ma anche l'omissione, nella misura che è volontaria. Ecco perché è peccato anche la negligenza nell'apprendere, o nel considerare.
4. Sebbene l'ignoranza, dopo che la penitenza ha tolto il reato, resti come privazione di scienza, non resta tuttavia la negligenza, che la rende peccaminosa.
5. Come per gli altri peccati di omissione, si pecca di ignoranza soltanto in quel tempo per il quale obbliga il precetto affermativo. Perciò l'ignorante non

pecca di continuo; ma solo nel tempo in cui è tenuto ad acquistare la scienza dovuta.

ARTICOLO 3

Se l'ignoranza scusi totalmente dal peccato

SEMBRA che l'ignoranza scusi totalmente dal peccato. Infatti:

1. Come S. Agostino insegna, ogni peccato è volontario. Ma sopra abbiamo dimostrato che l'ignoranza causa involontarietà. Dunque l'ignoranza scusa totalmente dal peccato.
2. Degli atti preterintenzionali un uomo può essere causa accidentale. Ora, per cose che si ignorano non ci può essere intenzione. Perciò quanto l'uomo compie per ignoranza è accidentale negli atti umani. Ma quello che è accidentale non può dare la specie. Dunque nessun atto umano compiuto per ignoranza può ritenersi peccato o virtù.
3. L'uomo è capace di virtù, o di peccato in quanto dotato di ragione. Ora, l'ignoranza scusa totalmente dal peccato.

IN CONTRARIO: S. Agostino ha scritto, che "giustamente sono riprovate certe cose fatte per ignoranza". Ora, possono essere riprovate giustamente solo cose peccaminose. Dunque certe cose fatte per ignoranza sono peccati. E quindi l'ignoranza non scusa totalmente dal peccato.

RISPONDO: L'ignoranza per sua natura rende involontario l'atto che causa. E nell'articolo primo abbiamo detto che l'ignoranza causa quell'atto che la scienza contraria avrebbe impedito. Perciò codesto atto, se la scienza non mancasse, sarebbe contrario alla volontà: sarebbe cioè involontario. Se invece la scienza esclusa dall'ignoranza non fosse capace d'impedire l'atto, per l'inclinazione già esistente nella volontà, codesta ignoranza non renderebbe l'uomo un agente involontario, ma solo "privo di volontà", come si esprime Aristotele. E tale ignoranza, che secondo le spiegazioni date non è causa dell'atto peccaminoso perché non causa involontarietà, non scusa dal peccato, ma lo segue, o lo accompagna. Invece l'ignoranza che lo causa, per sua natura scusa dal peccato, poiché causa l'involontarietà: essendo la volontarietà elemento essenziale del peccato.

Il fatto poi che l'ignoranza non scusa totalmente può dipendere da due motivi. Primo, dalla cosa che è ignorata. L'ignoranza, infatti, scusa dalla colpa in quanto si ignora che una data cosa è peccato. Ora, può capitare che uno ignori una circostanza peccaminosa o indifferente, la cui conoscenza lo ritrarrebbe dal peccare; pur restando in lui la scienza sufficiente, per sapere che codesto atto è peccaminoso. Uno, p. es., nel percuotere una persona può sapere di colpire un uomo, il che è sufficiente a rendere peccaminosa l'azione; e non sapere che quegli è suo padre: circostanza questa che dà una nuova specie al peccato. Oppure può non sapere che quella persona nel difendersi percuoterà lui; circostanza questa indifferente rispetto al peccato, ma che conosciuta gli avrebbe impedito di percuotere. Perciò sebbene costui pecchi per ignoranza, tuttavia non è immune totalmente dal peccato; poiché rimane ancora in lui una conoscenza di esso. - Secondo, può dipendere dall'ignoranza medesima, e cioè dal fatto che l'ignoranza stessa è volontaria: o direttamente, come quando uno con malizia vuole ignorare una cosa per peccare con più libertà; oppure indirettamente, come quando uno trascura di apprendere, per pigrizia, o a favore di altre occupazioni, ciò che potrebbe tenerlo lontano dal peccato. Infatti questa negligenza rende volontaria e peccaminosa codesta ignoranza, purché si tratti di cose che uno può e deve conoscere. Perciò codesta ignoranza non scusa totalmente dal peccato.

Ma se si tratta di un'ignoranza del tutto involontaria, o perché invincibile, o perché ha per oggetto cose che uno non è tenuto a sapere, tale ignoranza scusa totalmente dal peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo visto, non sempre l'ignoranza causa involontarietà. Perciò non qualsiasi ignoranza può scusare totalmente dal peccato.
2. Nella misura in cui rimane della volontarietà in chi ignora, rimane anche l'intenzione di peccare. E da questo lato il peccato non è accidentale.
3. Un'ignoranza, che escludesse totalmente l'uso della ragione, scuserebbe totalmente dal peccato: come nei pazzi furiosi e nei dementi. Ma non sempre è tale l'ignoranza che causa il peccato. Perciò non sempre essa scusa totalmente dal peccato.

ARTICOLO 4

Se l'ignoranza diminuisca il peccato

SEMBRA che l'ignoranza non diminuisca il peccato. Infatti:

1. Ciò che è comune ad ogni peccato non può diminuire il peccato. Ora, l'ignoranza si trova in tutti i peccati: infatti il Filosofo scrive, che "ogni malvagio è

ignorante". Perciò l'ignoranza non diminuisce il peccato.

2. Se a un peccato se ne aggiunge un altro, si ha un peccato più grave. Ma sopra abbiamo visto che l'ignoranza stessa è peccato. Dunque essa non può diminuire il peccato.

3. La stessa cosa non può aggravare e attenuare la colpa. Ora, l'ignoranza aggrava la colpa; così infatti afferma S. Ambrogio a commento di un testo paolino: "Pecchi gravissimamente, se ignori". Dunque l'ignoranza non diminuisce il peccato.

4. Se l'ignoranza diminuisse il peccato, questo dovrebbe avvenire specialmente per quell'ignoranza che toglie del tutto l'uso della ragione. Ma codesta ignoranza non lo diminuisce, bensì lo aggrava: infatti il Filosofo scrive, che "l'ubriaco merita doppia condanna". Quindi l'ignoranza non diminuisce il peccato.

IN CONTRARIO: Quanto facilita il perdono, diminuisce il peccato. Ma l'ignoranza ha codesta capacità, il che è evidente dalle parole di S. Paolo: "Ottenni misericordia, perché agii per ignoranza". Dunque l'ignoranza diminuisce o attenua il peccato.

RISPONDO: In tanto l'ignoranza può diminuire il peccato, in quanto diminuisce la volontarietà; poiché ogni peccato è volontario: se invece non diminuisce la volontarietà, in nessun modo può diminuire il peccato. È chiaro quindi che l'ignoranza, la quale scusa totalmente dal peccato, eliminando del tutto la volontarietà, non diminuisce il peccato, ma lo esclude. Invece l'ignoranza che non causa il peccato, ma è ad esso concomitante, né lo diminuisce, né lo aggrava. Cosicché può diminuire il peccato la sola ignoranza che lo causa, senza però scusare totalmente da esso.

Ora, codesta ignoranza in certi casi è direttamente ed essenzialmente volontaria: come quando uno cerca apposta di non conoscere una cosa, per peccare più liberamente. Codesta ignoranza aumenta la volontarietà e il peccato; poiché l'intensità del volere peccaminoso lo spinge a subire il danno dell'ignoranza, per la libertà di peccare. Invece in altri casi l'ignoranza che è causa del peccato non è voluta direttamente, bensì indirettamente, o in maniera accidentale. Questo capita, p. es., quando uno per non faticare nello studio, rimane ignorante; oppure quando per voler bere troppo vino, si ubriaca e perde il discernimento. Ebbene, codesta ignoranza diminuisce la volontarietà, e quindi il peccato. Infatti, quando non si sa che una cosa è peccato, non si può dire che la volontà direttamente la cerca, ma la vuole solo indirettamente; perciò vi è minore disprezzo, e quindi minore peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'ignoranza comune a tutti i peccatori non è causa del peccato; ma piuttosto conseguente alla causa di esso, cioè alle passioni, o agli abiti che spingono al peccato.

2. L'aggiunta di un peccato a un altro produce più peccati, ma non sempre ne produce uno più grave: poiché non sempre coincidono nel medesimo oggetto, ma sono diversi. E può capitare, se il primo diminuisce il secondo, che tutti e due insieme non abbiano la gravità che avrebbe uno di essi da solo. L'omicidio, p. es., è più grave, se è commesso da un uomo in sé, che se è commesso da un ubriaco; sebbene in quest'ultimo caso i peccati siano due: e questo perché l'ubriacatura, per quanto grave possa essere, concorre piuttosto a diminuire la colpevolezza del peccato seguente.

3. Le parole di S. Ambrogio si possono intendere dell'ignoranza affettata. Oppure vanno applicate al genere dei peccati d'ingratitudine, al sommo dei quali troviamo il misconoscimento dei benefici ricevuti. Oppure devono intendersi dell'ignoranza dell'incredulità, la quale scalza le fondamenta della vita spirituale.

4. L'ubriaco merita doppia condanna per i due peccati che commette, cioè per l'ubriacatura e per il peccato che essa provoca. Tuttavia l'ubriachezza diminuisce il peccato successivo, per l'ignoranza che l'accompagna, e tanto più lo diminuisce forse quanto più grave è l'ubriachezza. - Si potrebbe però anche rispondere che le parole riportate ricapitolano le disposizioni di Pittaco, antico legislatore, il quale stabiliva, come Aristotele riferisce, che "se gli ubriachi avessero ferito qualcuno, fossero puniti più gravemente; non guardando tanto alla scusa, che gli ubriachi dovrebbero avere maggiore; ma piuttosto all'utilità, poiché commettono più ingiurie gli ubriachi che i non ubriachi".

Pars Prima Secundae Quaestio 077

Questione 77

Questione 77

Le passioni come causa del peccato

Passiamo così a trattare dell'appetito sensitivo come causa del peccato; vediamo, cioè, se una passione possa essere causa di peccato.

In proposito tratteremo otto argomenti: 1. Se una passione dell'appetito sensitivo possa muovere, o inclinare la volontà; 2. Se possa prevalere sulla ragione e sulla sua scienza; 3. Se il peccato di passione sia un peccato di fragilità; 4. Se la passione dell'amor proprio sia causa di tutti i peccati; 5. Le tre cause enumerate da S. Giovanni: "concupiscenza degli occhi, concupiscenza della carne, e superbia della vita"; 6. Se la passione che causa un peccato ne diminuisca la gravità; 7. Se lo scusi totalmente; 8. Se un peccato di passione possa essere mortale.

ARTICOLO 1

Se la volontà possa essere mossa dall'appetito sensitivo

SEMBRA che la volontà non possa esser mossa da una passione dell'appetito sensitivo. Infatti:

1. Una potenza passiva è mossa soltanto dal proprio oggetto. Ora, la volontà è una potenza simultaneamente attiva e passiva, come il Filosofo insegna parlando in generale delle potenze appetitive. E poiché oggetto della volontà non sono le passioni dell'appetito sensitivo, ma il bene di ordine razionale; è chiaro che codeste passioni non possono muovere la volontà.
2. Un principio motore più alto non può esser mosso da un principio inferiore: l'anima, p. es., non è mossa dal corpo. Ma la volontà, appetito razionale, sta all'appetito sensitivo come un principio motore più alto a quello più basso: infatti il Filosofo scrive, che "l'appetito della ragione muove l'appetito sensitivo, come nei corpi celesti una sfera muove l'altra". Dunque la volontà non può esser mossa dalla passione dell'appetito sensitivo.
3. Nessuna realtà immateriale può subire la mozione di un essere materiale. Ora, la volontà è una potenza immateriale; poiché, essendo nella ragione, come Aristotele insegna, non si serve di un organo corporeo. Invece l'appetito sensitivo è una facoltà materiale, essendo legata a un organo. Perciò una passione dell'appetito sensitivo non può muovere l'appetito intellettuale.

IN CONTRARIO: Si legge in Daniele: "La concupiscenza ha sconvolto il tuo cuore".

RISPONDO: Le passioni dell'appetito non possono trascinare o muovere la volontà direttamente, lo possono però indirettamente. E ciò in due maniere. Primo, provocando una distrazione. Infatti trovandosi, le potenze, radicate nell'unica essenza dell'anima, è necessario che la concentrazione di una di esse verso il proprio atto, riduca d'intensità l'attività delle altre, o la impedisca totalmente. E questo, sia perché l'estendersi di una virtù è sempre a scapito della sua intensità: mentre l'intensità di essa in un punto solo ne riduce l'estensione; sia perché nell'attività psicologica si richiede l'attenzione, la quale, se si applica a una cosa, non può applicarsi con rigore ad un'altra. Ecco perché, quando un moto dell'appetito sensitivo s'intensifica secondo una data passione, determina necessariamente mediante una distrazione il rilassamento, o la sospensione completa del moto proprio dell'appetito razionale, cioè della volontà.

Secondo, influenzando sull'oggetto della volontà, che è il bene appreso dalla ragione. Infatti, come è evidente nei casi di follia, il giudizio e la conoscenza di ordine razionale sono ostacolati dall'apprensione violenta e disordinata dell'immaginativa, e dal giudizio dell'estimativa. Ora, è chiaro che la passione dell'appetito sensitivo segue codesta conoscenza e codesto giudizio; come il parere sui gusti segue le disposizioni della lingua. Difatti vediamo che gli uomini, sotto l'influsso di una data passione, non distolgono facilmente l'immaginazione dalle cose che li hanno colpiti. Ecco perché spesso il giudizio della ragione, e di conseguenza il moto della volontà che ne deriva, segue la passione dell'appetito sensitivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo spiegato, la passione dell'appetito sensitivo provoca un mutamento del giudizio relativo all'oggetto della volontà; sebbene la passione dell'appetito sensitivo non sia direttamente oggetto della volontà.
2. Un principio superiore non può subire direttamente la mozione di un principio inferiore: ma può subirla indirettamente, come abbiamo visto.

3. Lo stesso vale per la terza difficoltà.

ARTICOLO 2

Se la ragione nella sua scienza possa esser vinta dalle passioni

SEMBRA che la ragione nella sua scienza non possa esser vinta dalle passioni. Infatti:

1. Il più forte non può essere vinto dal più debole. Ora, la scienza per la sua certezza è in noi la cosa più forte. Dunque non può esser vinta dalla passione, che è "debole e transitoria".
2. La volontà ha per oggetto il bene vero, o apparente. Ma quando la passione spinge la volontà verso un bene vero, non lo piega contro il suo sapere. E quando la spinge verso un bene solo apparente, la spinge verso ciò che appare alla ragione: ma anche questo apparire rientra nella scienza di essa. Perciò la passione non inclina mai la ragione contro il sapere di essa.
3. Se uno obiettasse che spinge la ragione a giudicare in particolare il contrario di quanto conosce in universale, si risponde: Se c'è opposizione tra una proposizione universale e una proposizione particolare, si tratta di una contraddizione, come tra le espressioni tutti gli uomini e non tutti. Ora, come Aristotele dimostra, due opinioni contraddittorie sono contrarie. Perciò se uno che ha la scienza universale di una cosa giudicasse il contrario in particolare, dovrebbe avere simultaneamente opinioni contrarie: il che è impossibile.
4. Chi ha una nozione universale conosce pure il particolare che è contenuto in essa; per dirla con Aristotele, chi sa che la mula è sterile, sa pure che questo animale qui è sterile, purché sappia che è una mula. Ora, lo stesso avviene in campo morale: chi sa, p. es., che nessuna fornicazione è da farsi, sa pure che questo fatto singolare rientra nella nozione universale, conosce cioè che questo atto è una fornicazione. Dunque ha una conoscenza anche in particolare.
5. Come insegna il Filosofo, "le parole sono segni del pensiero". Ma l'uomo sotto l'impeto della passione spesso confessa che quanto attira la sua elezione è cattivo anche in particolare. Quindi egli ne ha una conoscenza anche in particolare. Perciò è evidente che le passioni non possono trascinare la ragione contro le sue nozioni universali: poiché non è compatibile codesta scienza con un giudizio contrario nei casi particolari.

IN CONTRARIO: Scrive l'Apostolo: "Vedo un'altra legge nelle mie memorie che fa guerra alla legge della mia mente, e mi rende schiavo nella legge del peccato". Ora, la legge esistente nella membra è la concupiscenza, della quale abbiamo già parlato. Ma essendo la concupiscenza una passione, è chiaro che la passione trascina la ragione anche contro il suo sapere.

RISPONDO: Come riferisce Aristotele, era opinione di Socrate che la scienza non può mai essere vinta dalla passione. E quindi affermava che tutte le virtù sono scienza, e che tutti i peccati non sono che ignoranza. E in questo c'era del vero. Poiché la volontà, avendo per oggetto il bene, vero o apparente, mai può volgersi al male, senza che esso si presenti alla ragione sotto l'aspetto di bene: e quindi la volontà non tenderebbe mai al male, senza un'ignoranza, o un errore della ragione. Difatti sta scritto nei Proverbi: "Errano quelli che operano il male". - È però evidente che molti agiscono contro la loro scienza; e anche questo trova conferma nella Scrittura: "Il servo che ha conosciuto la volontà del padrone e non l'ha fatta, sarà aspramente battuto"; e altrove: "Chi dunque sa come fare il bene e non lo fa, commette peccato". Perciò Socrate propriamente non era nel giusto, ma è necessario distinguere, come fa il Filosofo nell'Etica.

Infatti per agire rettamente l'uomo deve essere diretto da due tipi di conoscenza, universale e particolare; e quindi basta la mancanza di una di esse, per impedire la rettitudine di un atto volontario, come sopra abbiamo spiegato. Perciò può capitare che uno abbia la nozione universale che non si può ammettere nessuna fornicazione; e tuttavia non riconosca in particolare che questo atto di fornicazione non è da compiersi. E questo basta a far sì che la volontà non segua la conoscenza universale della ragione. - Inoltre si deve notare che può esserci la conoscenza abituale di una cosa, senza la sua considerazione attuale. E quindi può capitare che uno abbia la giusta conoscenza non solo universale, ma anche particolare di una cosa, e tuttavia non ci pensi attualmente. E allora non è difficile capire come l'uomo agisca prescindendo da quanto attualmente non considera.

Ora, codesta inconsiderazione di quanto uno conosce abitualmente qualche volta è dovuta alla mancanza di attenzione: è il caso p. es., del geometra il quale non pensa alle conclusioni della geometria, che subito potrebbe considerare. - Altre volte codesta inconsiderazione dipende dal sopravvenire di un ostacolo: mettiamo da un'occupazione esterna, o da un'infermità del corpo. Ed è proprio così che l'uomo soggetto alla passione è impedito dal considerare in particolare ciò che universalmente conosce: la passione ostacola la sua considerazione attuale.

E ciò può avvenire in tre modi. Primo, mediante una distrazione, come sopra abbiamo spiegato. Secondo, per un motivo di contrarietà: spesso, infatti, la passione spinge in direzione opposta a quella delle nostre nozioni universali. Terzo, mediante un'alterazione fisiologica, che in qualche modo lega la ragione, ostacolandone l'esercizio, analogamente a quanto avviene nel sonno e nell'ubriachezza. Se ne ha la riprova nel fatto che talora, quando le passioni sono molto intense, l'uomo perde totalmente l'uso della ragione: infatti molti sono diventati pazzi per eccesso di amore o d'ira. Perciò anche in questo modo la passione spinge la ragione a giudicare nei casi particolari contro le sue nozioni universali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nell'operare non ha un'importanza primaria la scienza degli universali, la quale è certissima, bensì la conoscenza dei singolari: poiché le operazioni hanno per oggetto i singolari. Perciò non c'è da meravigliarsi che in questo campo la passione agisca contro la scienza universale, in assenza di una considerazione particolare.

2. Il fatto stesso che una cosa non buona appaia alla ragione in particolare come un bene, dipende anch'esso da una passione. Tuttavia codesto particolare giudizio è contrario alla scienza universale della ragione.

3. Non può avvenire che uno abbia attualmente la scienza o l'opinione vera di un principio universale affermativo, e un'opinione falsa di un particolare negativo, o viceversa. Però può darsi che uno abbia la vera scienza abituale di un principio universale affermativo, e l'opinione falsa attuale di un particolare negativo: poiché l'atto direttamente non si oppone all'abito, ma a un altro atto.

4. La passione impedisce a chi è in possesso di una nozione universale di desumere da essa, e di giungere alla logica conclusione; ma pone la minore sotto un'altra proposizione universale, suggerita dalla passione, e conclude da questa. Perciò il Filosofo afferma che il sillogismo di chi pecca d'incontinenza ha quattro proposizioni, di cui due universali: una dettata dalla ragione, p. es., non si può commettere nessuna fornicazione; e l'altra dalla passione, p. es., bisogna assecondare il piacere. La passione, dunque, impedisce alla ragione di arguire e di concludere dalla prima; ma sotto il suo influsso si arguisce e si desume dalla seconda.

5. Come gli ubriachi esprimono talora delle sentenze profonde, che però sono incapaci di giudicare con la loro mente sconvolta dall'ubriachezza, così chi è sotto il dominio di una passione, sebbene a parole condanni una data cosa, tuttavia internamente nel suo cuore la giudica degna di essere compiuta.

ARTICOLO 3

Se il peccato di passione debba dirsi d'infermità, o di fragilità

SEMBRA che il peccato di passione non debba dirsi d'infermità. Infatti:

1. La passione, come si è detto, è un moto intenso dell'appetito sensitivo. Ora, l'intensità di un moto dice più forza che infermità, o fragilità. Dunque il peccato di passione non deve denominarsi peccato di fragilità.

2. L'infermità dell'uomo si constata in base a quello che vi è di più debole in lui. Ed essendo tale appunto la carne, secondo il detto della Scrittura: "Si ricordò ch'eran carne"; si deve denominare peccato d'infermità più quello derivante da un difetto del corpo, che quello dovuto a una passione dell'anima.

3. Non si vede come un uomo possa essere infermo, o fragile a proposito di cose dipendenti dalla sua volontà. Ora, come dice la Scrittura, dipende dalla volontà dell'uomo fare o non fare le cose alle quali trascinano le passioni: "L'appetito tuo ti sarà sottoposto, e tu potrai dominarlo". Perciò il peccato di passione non è di fragilità.

IN CONTRARIO: Cicerone chiama "malattie" le passioni dell'anima. Ora, le malattie con altro nome si dicono infermità. Dunque il peccato di passione deve dirsi d'infermità (o fragilità).

RISPONDO: La causa propria del peccato va riscontrata nell'anima, nella quale esso principalmente risiede. Ebbene si può parlare d'infermità dell'anima per analogia con le infermità del corpo. Ora, si dice che il corpo umano è infermo, quando è reso fiacco o incapace rispetto all'esercizio delle proprie attività da una indisposizione delle sue parti, cosicché gli umori e le membra non sottostanno alla virtù motrice e direttiva del corpo. Si dice infatti che un membro è infermo, quando è incapace di compiere l'operazione di un membro sano: è infermo l'occhio, direbbe il Filosofo, quando non può vedere con chiarezza. Perciò si parla di infermità dell'anima, quando essa viene ostacolata nella propria operazione dall'indisposizione delle sue parti.

Ora, come le parti del corpo si dicono indisposte quando non seguono l'ordine di natura; così si dicono mal disposte le parti dell'anima quando non sottostanno all'ordine della ragione: essendo quest'ultima la virtù direttiva delle parti dell'anima. Perciò quando la facoltà del concupiscibile e dell'irascibile sono dominate dalle passioni contro l'ordine della ragione, ostacolando la debita attività dell'uomo nel modo sopraindicato, si parla di peccato d'infermità. Difatti anche il Filosofo paragona l'incontinente al paralitico, le cui membra si muovono in senso diverso da quello che egli dispone.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come l'intensità maggiore di un moto innaturale aggrava l'infermità nel corpo; così la maggiore intensità dei moti passionali aumenta proporzionalmente l'infermità dell'anima.

2. Il peccato è principalmente un atto della volontà, la quale non trova ostacolo nell'infermità del corpo: infatti un infermo può avere la volontà pronta a compiere determinate cose. Trova ostacolo invece nella passione, come abbiamo visto sopra. Perciò quando si parla di peccato di fragilità, o d'infermità, si

deve pensare più all'infermità dell'anima che a quella del corpo. - Tuttavia la stessa infermità dell'anima si può denominare infermità della carne, in quanto le passioni dell'anima insorgono in noi per la condizione della nostra carne, e cioè dall'essere l'appetito sensitivo una facoltà organica.

3. È in potere della volontà consentire, o dissentire da quello che attira la passione: e in tal senso si dice che il nostro appetito ci è sottoposto. Tuttavia anche il consenso, o il dissenso della volontà è impedito, come abbiamo visto, dalla passione.

ARTICOLO 4

Se l'amor proprio sia il principio di ogni peccato

SEMBRA che l'amor proprio non sia il principio di ogni peccato. Infatti:

1. Non può essere causa propria di peccato ciò che di per sé è cosa buona e doverosa. Ora, l'amore di se stessi di suo è una cosa buona e doverosa: infatti all'uomo viene comandato di amare il prossimo come se stesso. Dunque l'amor proprio non può essere causa di peccato.

2. L'Apostolo insegna: "Il peccato, prese le mosse da quel comandamento, produsse in me tutte le concupiscenze"; e la Glossa spiega, che "è buona la legge, la quale col proibire la concupiscenza, proibisce ogni male"; questo perché la concupiscenza è causa di tutti i peccati. Ma la concupiscenza, come sopra abbiamo visto, è una passione diversa dall'amore. Dunque causa di tutti i peccati non è l'amor proprio.

3. S. Agostino spiegando l'espressione del Salmo: "bruciata col fuoco e divelta", afferma che "ogni peccato deriva da un amore che malamente infiamma, o da un timore che malamente umilia". Quindi non il solo amor proprio è causa di peccato.

4. L'uomo, come pecca qualche volta per l'amore disordinato di sé, così altre volte pecca per l'amore disordinato del prossimo. Perciò l'amor proprio non è la causa di tutti i peccati.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna che "l'amor proprio di sé fino al disprezzo di Dio costituisce la città di Babilonia". Ma l'uomo appartiene alla città di Babilonia con qualsiasi peccato. Dunque l'amor proprio è la causa di ogni peccato.

RISPONDO: Abbiamo già precisato che la causa propria e diretta del peccato va ricercata dal lato della conversione al bene transitorio cioè dall'affetto disordinato per un bene temporale. Ora, codesto affetto disordinato per un bene temporale deriva dal fatto che uno ama disordinatamente se stesso: infatti amare qualcuno significa volere a lui del bene. È perciò evidente che l'amore disordinato di sé è causa di tutti i peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'amore ordinato di sé, che consiste nel volere a se stessi il bene conveniente, è doveroso e naturale. Ma bisogna ammettere con S. Agostino che l'amor proprio disordinato, il quale porta fino al disprezzo di Dio, è causa del peccato.

2. La concupiscenza, con la quale uno desidera a se stesso del bene, ha come causa l'amor proprio, secondo le spiegazioni date.

3. Nell'amare uno ha per oggetto e il bene che brama a se stesso, e se medesimo al quale lo brama. Ora, l'amore in quanto si riferisce all'oggetto bramato, p. es. al vino o al danaro, può anche essere causato dal timore, avente per oggetto la fuga del male. Infatti ogni peccato deriva, o dal desiderio disordinato di un bene, o dalla fuga disordinata di un male. Ma le due cose si riallacciano entrambe all'amor proprio. Infatti un uomo desidera il bene e fugge il male, perché ama se stesso.

4. L'amico è come "un altro io". Perciò chi pecca per amore di un amico, praticamente pecca per amore di se stesso.

ARTICOLO 5

Se sia giusto enumerare tra le cause dei peccati "la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi, e la superbia della vita"

SEMBRA che non sia giusto enumerare come cause dei peccati "la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita". Infatti:

1. A detta dell'Apostolo, "radice di tutti i mali è la cupidigia". Ora, la superbia della vita non rientra nella cupidigia. Dunque essa non doveva essere enumerata tra le cause dei peccati.

2. La concupiscenza della carne trova l'incentivo più forte nel vedere, secondo l'espressione di Daniele: "La bellezza ti ha sedotto". Perciò la concupiscenza degli occhi non va distinta dalla concupiscenza della carne.

3. La concupiscenza è l'appetito di ciò che piace, come sopra abbiamo spiegato. Ora, il piacere non si limita alla vista, ma interessa anche gli altri sensi. Quindi bisognerebbe mettere anche la concupiscenza dell'udito, e degli altri sensi.

4. Sopra abbiamo detto che l'uomo è indotto a peccare, e dalla disordinata concupiscenza del bene, e dalla disordinata fuga del male. Invece in questa enumerazione si trascura del tutto quanto riguarda la fuga del male: Dunque l'enumerazione è incompleta.

IN CONTRARIO: S. Giovanni ha scritto: "Tutto quello che è nel mondo è concupiscenza della carne, concupiscenza degli occhi e superbia della vita". E si dice che una cosa è nel mondo per il peccato; poiché nella stessa lettera egli aggiunge, che "tutto il mondo sta sotto al maligno". Perciò le tre cose indicate sono causa dei peccati.

RISPONDO: Nell'articolo precedente abbiamo visto che l'amor proprio è causa di tutti i peccati. Ora, in codesto amore è incluso l'appetito disordinato di un bene: infatti ciascuno desidera un bene a colui che ama. Perciò è evidente che causa di ogni peccato è l'appetito disordinato di un bene. Ma in due maniere un bene può essere oggetto dell'appetito sensitivo, in cui risiedono le passioni, che sono causa del peccato: primo, in ordine assoluto, come oggetto del concupiscibile; secondo, sotto l'aspetto di bene arduo, cioè come oggetto dell'irascibile, in base alle spiegazioni date in precedenza.

Notammo ancora, però, che ci sono due tipi di concupiscenza. La prima è naturale o fisica, avente per oggetto le cose atte a sostenere la natura del corpo: o per la conservazione dell'individuo, come il cibo, la bevanda e simili; o per la conservazione della specie, come i piaceri venerei. Ebbene, l'appetito disordinato di codeste cose viene chiamato "concupiscenza della carne". - L'altra concupiscenza è spirituale, e ha per oggetto cose che non danno né sostentamento, né piacere carnale mediante i sensi, ma che sono piacevoli per una percezione dell'immaginativa, o per altre apprensioni del genere: tali sono il danaro, la bellezza delle vesti, e altre cose consimili. Questa concupiscenza spirituale (animalis) è chiamata "concupiscenza degli occhi": sia che s'intenda come concupiscenza degli occhi, cioè della vista medesima, effettuata mediante gli occhi, per indicare la curiosità, secondo la spiegazione di S. Agostino; sia che si riferisca alla concupiscenza delle cose presentate agli occhi dall'esterno, per indicare la cupidigia, secondo la spiegazione di altri esegeti. Invece l'appetito disordinato del bene arduo si riduce alla "superbia della vita": infatti la superbia è l'appetito disordinato della propria eccellenza, come vedremo in seguito.

È evidente perciò che a queste tre cose si possono ridurre tutte le passioni che sono causa di peccato. Infatti alle prime due si riducono tutte le passioni del concupiscibile: e alla terza tutte quelle dell'irascibile; il quale non si divide in due, perché tutte le passioni dell'irascibile dipendono in tutto dalle concupiscenze corrispettive.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La cupidigia, in quanto include universalmente l'appetito di ogni bene, abbraccia anche la superbia. In seguito, poi, vedremo come la cupidigia, in quanto vizio speciale che si denomina avarizia, sia radice di tutti i peccati.

2. Concupiscenza degli occhi qui non sta a indicare la concupiscenza di quanto si può vedere con gli occhi, ma la sola concupiscenza di quelle cose nelle quali non si cerca il piacere della carne, che si soddisfa col tatto, bensì solo quello dell'occhio, cioè di una qualsiasi facoltà conoscitiva.

3. Come diceva il Filosofo, la vista è il più eccellente dei sensi, e si estende a un maggior numero di oggetti. Perciò si usa per indicare tutti gli altri sensi, e persino le percezioni interiori, come nota S. Agostino.

4. La fuga del male, come abbiamo già visto, è causata dall'appetito del bene. Ecco perché sono elencate le sole passioni che inclinano al bene, quali cause di quelle che producono la fuga disordinata del male.

ARTICOLO 6

Se la passione diminuisca il peccato

SEMBRA che la passione non diminuisca il peccato. Infatti:

1. Col crescere della causa cresce anche l'effetto: se il calore dissolve, un calore più grande dissolve di più. Ora, la passione è causa del peccato, come abbiamo visto. Dunque più essa è intensa, più il peccato è grande. Perciò la passione non diminuisce, ma aggrava il peccato.

2. La passione cattiva sta al peccato, come la passione buona sta al merito. Ma questa passione aumenta il merito: infatti più grande è la misericordia con la quale uno soccorre il povero, più cresce il suo merito. Perciò anche la passione cattiva è fatta più per aggravare che per diminuire il peccato.

3. Un peccato è tanto più grave, quanto più intensa è la volontà con cui uno lo commette. Ora, la passione che spinge la volontà, la porta con maggiore intensità all'atto del peccato. Dunque la passione aggrava il peccato.

IN CONTRARIO: La passione della concupiscenza è chiamata anche tentazione della carne. Ma quanto più uno è prostrato da una tentazione più forte, tanto pecca meno gravemente, come insegna S. Agostino. Dunque la passione diminuisce il peccato.

RISPONDO: Il peccato consiste essenzialmente in un atto del libero arbitrio, "facoltà del volere e della ragione". Invece la passione è un moto dell'appetito sensitivo. Ora, l'appetito sensitivo può essere antecedente, o conseguente rispetto al libero arbitrio. È antecedente, quando la passione dell'appetito sensitivo trascina o inclina la ragione e la volontà, come sopra abbiamo spiegato. È conseguente, quando i moti delle facoltà superiori, per la loro intensità, ridondano su quelle inferiori: infatti la volontà non può muoversi intensamente verso un oggetto, senza eccitare una passione nell'appetito sensitivo.

Perciò, se consideriamo la passione in quanto precede l'atto peccaminoso, allora è necessario che diminuisca il peccato. Infatti un atto è peccato nella misura che è volontario ed è in nostro potere. Ora, una cosa è in nostro potere in forza della ragione e della volontà. Quindi più la ragione e la volontà agiscono per se stesse, senza impulsi di passione, più l'atto è volontario, e in nostro potere. E sotto quest'aspetto la passione diminuisce il peccato, riducendone la volontarietà. Invece la passione conseguente non diminuisce il peccato, ma piuttosto lo aggrava: anzi, è un segno della sua gravità, poiché mostra l'intensità del volere nell'atto del peccato. E da questo lato è vero che uno pecca tanto più gravemente, quanto più forte è il piacere e la concupiscenza con cui pecca.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La passione è causa del peccato sotto l'aspetto di conversione (alle creature). Invece la gravità del peccato si considera piuttosto dal lato dell'aversione (da Dio): la quale deriva dalla conversione, ma solo per accidens, cioè senza intenzione da parte di chi pecca. Ora, non accresce il peccato il crescere delle cause per accidens, ma il solo accrescersi delle cause per se.

2. Una passione buona conseguente al giudizio della ragione aumenta il merito. Se invece lo precede, cosicché uno è portato ad agir bene più dalla passione che dal giudizio della ragione, allora essa diminuisce la bontà e il valore dell'atto.

3. Sebbene il moto della volontà suscitato dalla passione sia più intenso, tuttavia appartiene meno propriamente alla volontà, che se fosse stata mossa a peccare dalla sola ragione.

ARTICOLO 7

Se la passione scusi totalmente dal peccato

SEMBRA che la passione scusi totalmente dal peccato. Infatti:

1. Tutto ciò che causa un atto involontario scusa totalmente dal peccato. Ora, la concupiscenza della carne, che è una passione, causa atti involontari, secondo l'espressione di S. Paolo: "La carne ha desideri contrari allo spirito, sicché voi non potete fare quello che vorreste". Dunque la passione scusa totalmente dal peccato.

2. La passione, come abbiamo detto, causa l'ignoranza dei casi particolari. Ma l'ignoranza del caso particolare scusa totalmente dal peccato, come spiegammo a suo tempo. Quindi la passione scusa totalmente dal peccato.

3. L'infermità dell'anima è più grave di quella del corpo. Ora, l'infermità del corpo scusa totalmente dal peccato, com'è evidente nel caso dei pazzi furiosi. Molto più, dunque, scusa la passione che è un'infermità dell'anima.

IN CONTRARIO: L'Apostolo chiama "peccaminose" le passioni, solo perché causano i peccati. E questo non avverrebbe, se scusassero totalmente dal peccato. Dunque le passioni non scusano totalmente dal peccato.

RISPONDO: Un atto che nel suo genere è cattivo è scusato totalmente dal peccato, per il fatto che viene reso del tutto involontario. Perciò se la passione è tale, da rendere del tutto involontario l'atto che l'accompagna, scusa totalmente dal peccato; altrimenti non lo scusa del tutto.

Sull'argomento si devono considerare due cose. Primo, che un'azione può essere volontaria, o per se stessa: come quando la volontà direttamente la cerca; o nella sua causa: quando la volontà ha di mira la causa e non l'effetto, com'è evidente nel caso di chi volontariamente si ubriaca. Ecco perché gli viene imputato ciò che commette nell'ubriachezza, come se fosse cosa volontaria. Secondo, si deve osservare che una cosa può essere volontaria direttamente o indirettamente: direttamente volontario è ciò che la volontà persegue; lo è indirettamente ciò che la volontà potrebbe impedire, ma non impedisce.

In base a questo dobbiamo distinguere. Poiché talora la passione è così forte da togliere totalmente l'uso della ragione: e ciò è evidente nel caso di coloro che impazziscono per amore o per ira. In questi casi, se la passione da principio fu volontaria, l'atto viene imputato come peccaminoso, perché volontario in causa: come abbiamo detto per l'ubriachezza. Se invece la causa non fu volontaria, ma naturale: perché uno, p. es., è incorso nella passione che gli ha tolto del tutto l'uso della ragione per una malattia o per altre cause del genere; i suoi atti allora sono del tutto involontari, e quindi sono scusati totalmente dal peccato.

Talora invece la passione non è tale da togliere del tutto l'uso della ragione. E allora la ragione può eliminare la passione pensando ad altro; oppure può impedirle di conseguire il suo effetto, poiché le membra vengono applicate all'operazione solo col consenso della ragione, come abbiamo visto nelle questioni precedenti. Perciò codesta passione non scusa totalmente dal peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'espressione "sicché voi non potete fare quello che vorreste" non va riferita agli atti esterni, ma ai moti interiori della concupiscenza: infatti l'uomo (giusto) vorrebbe non provare mai la concupiscenza del male. Lo stesso pensiero è espresso nella lettera ai Romani: "Quel male che odio, io faccio". Oppure si può riferire alla volontà precedente lo stato passionale: ed è il caso patente dei continenti, i quali per la loro concupiscenza agiscono poi contro il loro proposito.
2. L'ignoranza del caso particolare, che scusa totalmente dalla colpa, è l'ignoranza di circostanze che uno non è in grado di conoscere, pur usando la debita diligenza. Invece la passione causa una ignoranza della legge in casi particolari, con l'impedire l'applicazione delle nozioni universali ad atti particolari. E la ragione, come abbiamo visto, è in grado di reprimerla.
3. L'infermità del corpo è involontaria. Il caso sarebbe analogo, se fosse invece volontaria: come abbiamo detto a proposito dell'ubriachezza, che è un'infermità corporale.

ARTICOLO 8

Se un peccato di passione possa essere mortale

SEMBRA che un peccato di passione non possa essere mortale. Infatti:

1. Il peccato veniale si contrappone al mortale. Ora, il peccato di fragilità è veniale, o perdonabile, avendo in se stesso un motivo di perdono. Ma il peccato di passione, essendo di fragilità, è chiaro che non può essere mortale.
2. La causa non può essere inferiore all'effetto. Ora, la passione non può essere peccato mortale; poiché nella sensualità, come abbiamo visto, esso non può risiedere. Dunque un peccato di passione non può essere mortale.
3. Abbiamo detto che la passione allontana dalla ragione. Ma spetta alla ragione volgersi a Dio, o scostarsi da lui, commettendo così un peccato mortale. Quindi il peccato di passione non può essere mortale.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive, che "le passioni peccaminose agiscono nelle nostre membra così da portar frutti alla morte". Ora, portar frutti alla morte è proprio del peccato mortale. Dunque il peccato di passione può essere mortale.

RISPONDO: Abbiamo già spiegato che il peccato mortale consiste nel volgere le spalle all'ultimo fine, che è Dio: e codesto gesto spetta alla deliberazione della ragione, che ha il compito di ordinare al fine. Perciò può capitare che il volgersi dell'anima verso quanto è contrario all'ultimo fine non sia peccato mortale, solo nel caso che la ragione non possa intervenire a deliberare: e questo avviene nei moti improvvisi. Ora, quando per passione uno passa all'atto peccaminoso, o al consenso deliberato, il fatto non è improvviso. Quindi la ragione può intervenire a deliberare: infatti può reprimere, oppure ostacolare la passione, come abbiamo visto. Perciò, se non interviene, è peccato mortale: e difatti vediamo che per passione si commettono molti omicidi e adulteri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Un peccato può dirsi veniale o perdonabile in tre maniere diverse. Primo, a motivo della causa; e cioè dal fatto che ha una causa di perdono, la quale diminuisce il peccato: e in questo senso si dice veniale il peccato di fragilità e d'ignoranza. Secondo, dal fatto del perdono: e allora tutti i peccati diventano veniali col pentimento, cioè in forza del perdono ricevuto. Terzo, può essere veniale nel suo genere, come, p. es., le parole oziose. Ora, soltanto questo tipo di peccato veniale si contrappone al mortale: invece l'obiezione partiva dal primo.
2. La passione è causa del peccato sotto l'aspetto di conversione. Ma il suo essere mortale, come abbiamo visto, dipende dall'aspetto di aversione da Dio, che indirettamente segue la conversione alle creature. Perciò l'argomento non regge.

3. Non sempre la ragione viene impedita totalmente nei suoi atti dalla passione: perciò le rimane il libero arbitrio per aderire a Dio, o per fuggire da lui. Se invece venisse tolto completamente l'uso della ragione, allora non ci sarebbe più peccato, né mortale, né veniale.

Pars Prima Secundae Quaestio 078

Questione 78

Questione 78

La malizia come causa del peccato

Eccoci a considerare la causa del peccato da parte della volontà, che suol chiamarsi malizia.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se uno possa peccare per vera malizia, cioè di proposito; 2. Se chi pecca per abito peccchi per malizia; 3. Se chi pecca per malizia peccchi per abito; 4. Se chi pecca per malizia peccchi più gravemente di chi pecca per passione.

ARTICOLO 1

Se uno possa peccare per vera malizia

SEMBRA che nessuno peccchi per calcolo, ossia per vera malizia. Infatti:

1. L'ignoranza è l'opposto del calcolo, ossia della vera malizia. Ora, a dire del Filosofo, "ogni malvagio è ignorante". E nei Proverbi si legge: "Errano quelli che operano il male". Dunque nessuno pecca per malizia.
2. Dionigi afferma che "nessuno agisce cercando il male". Ma peccare per malizia significa precisamente cercare il male quando si pecca: infatti ciò che è preterintenzionale è come per accidens, e non denomina l'atto. Quindi nessuno pecca per malizia.
3. La malizia è essa stessa peccato. Perciò, se essa fosse causa di peccato, ne seguirebbe che causa del peccato è un peccato, e così all'infinito: il che è impossibile. Dunque nessuno pecca per malizia.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Di proposito si allontanarono da lui, e le sue vie non vollero comprendere". Ma allontanarsi da Dio è peccare. Quindi alcuni peccano di proposito, cioè per vera malizia.

RISPONDO: Come ogni altro essere, l'uomo per natura tende al bene. Perciò il fatto che il suo appetito abbandona il bene deriva da una corruzione, o disordine di qualcuno dei suoi principi; come avviene per le anomalie che si riscontrano nelle funzioni degli esseri inferiori. Ora, principi degli atti umani sono l'intelletto e l'appetito, sia razionale o volontà, che sensitivo. Perciò negli atti umani il peccato come può dipendere da un difetto dell'intelletto, cioè quando uno pecca per ignoranza; e da un difetto dell'appetito sensitivo, ossia quando uno pecca per passione; così può dipendere da un difetto della volontà, consistente in un disordine di essa.

Ora, la volontà è disordinata, quando ama un bene minore più di un bene maggiore. Da ciò deriva che uno preferisce sacrificare il bene meno amato, per non perdere quello più amato; come quando uno vuole di proposito il taglio di un arto, per conservare la vita che ama di più. Perciò quando una volontà disordinata ama un bene temporale, come le ricchezze o i piaceri, più dell'ordine di ragione, della legge divina, della carità di Dio, o di altre cose del genere, ne segue che preferisce la perdita di un bene spirituale, per godere di un bene temporale. Ora, il male non è che la privazione di un bene. Ecco dunque come uno, per non perdere un bene temporale, vuole di proposito un male spirituale, male in senso assoluto, privandosi di codesto bene. Perciò si dice che pecca per malizia, o per calcolo, portando quasi la sua elezione cosciente sul male.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'ignoranza talora esclude la scienza atta a conoscere che quanto si vuol compiere è un male: e allora si ha un peccato d'ignoranza. Talora esclude la scienza necessaria per conoscere che questa cosa concreta in questo momento è un male: e questo avviene nel peccato di passione. Talora invece esclude la scienza necessaria a riconoscere che non si deve tollerare un dato male per poter raggiungere un determinato bene, restando la conoscenza che si tratta di un male in senso assoluto. E questa è l'ignoranza di chi pecca per malizia.

2. Il male non può essere desiderato per se stesso da nessuno: ma può essere voluto per evitare un altro male, o per conseguire un altro bene, come abbiamo visto. In codesti casi uno preferirebbe conseguire il bene direttamente voluto, senza compromettere l'altro bene. Un lussurioso, p. es., vorrebbe godersi il piacere, senza l'offesa di Dio. Ma tra le due cose, preferisce incorrere nell'offesa di Dio, che rinunciare al piacere.

3. La malizia, di cui si parla come causa di peccato, potrebbe essere la malizia abituale: come insinua il Filosofo, il quale denomina malizia l'abito cattivo, allo stesso modo che chiama virtù l'abito buono. In questo senso si dice che uno pecca per malizia, in quanto pecca per l'inclinazione del suo abito cattivo. Ma può anche intendersi della malizia attuale, o denominando malizia la stessa elezione del male: e allora si direbbe che uno pecca per malizia in quanto pecca eleggendo il male; oppure denominando malizia una colpa precedente, da cui segue una nuova colpa: come quando uno, mosso dall'invidia, impugna la grazia dei suoi fratelli. E anche allora non è che una cosa sia causa di se stessa: ma un atto interno è causa dell'atto esterno. D'altra parte un peccato può essere causa dell'altro, ma non all'infinito: poiché si deve giungere ad un primo peccato, il quale non è causato da altri, come sopra abbiamo spiegato.

ARTICOLO 2

Se chiunque pecca per abito peccano per malizia

SEMBRA che non tutti quelli che peccano per abito peccano per malizia. Infatti:

1. Un peccato fatto per malizia è gravissimo. Invece talora per abito si commettono peccati leggeri: come fa chi ha l'abitudine di dire parole oziose. Dunque non tutti i peccati commessi per abitudine sono di malizia.
2. Aristotele insegna, che "gli atti derivanti da un abito sono simili agli atti che lo producono". Ora, gli atti che precedono un abito vizioso non (sempre) sono di vera malizia. Dunque non sono di malizia neppure quelli che da essi derivano.
3. Quando uno commette un peccato per malizia, dopo averlo commesso se ne rallegra, secondo l'espressione dei Proverbi: "Godono del mal fare e tripudiano nelle cose più nefande". Questo perché a ciascuno piace il conseguimento di quanto cerca, e l'agire conforme a quanto è a lui connaturale secondo un abito. Invece chi pecca per abito si rattrista dopo il peccato: infatti, a detta di Aristotele, "i malvagi, cioè i viziosi, sono pieni di pentimenti". Dunque i peccati fatti per abito non sono di malizia.

IN CONTRARIO: Si dice che è di malizia un peccato che deriva dall'elezione del male. Ora, come afferma Aristotele a proposito dell'abito virtuoso, ciascuno trova eleggibile l'oggetto cui è inclinato dal proprio abito. Dunque un peccato fatto per abito è peccato di malizia.

RISPONDO: Non è la stessa cosa peccare avendo un abito, e peccare per abito. Infatti non è una necessità usare dell'abito, ma dipende dal volere di chi lo possiede: difatti l'abito si definisce come abilità "di cui uno usa quando vuole". Perciò, come può avvenire che chi ha un abito vizioso faccia un atto di virtù, non essendo la ragione totalmente corrotta dall'abito cattivo, ma conservando essa qualche cosa di sano da cui deriva la capacità del peccatore a compiere qualche cosa di buono, così può anche capitare che uno, il quale possiede l'abito vizioso, talora non operi servendosi di esso, ma per una passione che insorge, o per ignoranza. Ogni volta però che si serve dell'abito vizioso, pecca necessariamente per malizia. Poiché per chi ha un abito è di per sé amabile ciò che a lui conviene secondo codesto abito: infatti in forza della consuetudine e dell'abito la cosa gli è diventata connaturale come una seconda natura. Ora, ciò che conviene secondo un abito cattivo, è un qualche cosa che esclude un bene spirituale. Di qui segue che il vizioso elegge un male spirituale, per raggiungere il bene che l'abito reclama. Ma questo è un peccato di malizia. Dunque è evidente che chiunque pecca per abito, pecca per malizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I peccati veniali non escludono il bene spirituale che è la grazia di Dio, ossia la carità. Perciò non sono un male in senso assoluto, ma in senso relativo. Quindi anche l'abito di essi non può dirsi cattivo in senso assoluto, ma solo relativo.
2. Gli atti che derivano dagli abiti sono simili specificamente agli atti che producono gli abiti; ma differiscono da essi quanto a perfezione. E tale è precisamente la differenza tra il peccato commesso per malizia, e quello commesso per passione.
3. Chi pecca per abito gode sempre di quanto compie per abito, cioè quando usa di esso. Siccome però può anche non usarne, e riflettere servendosi della ragione che non è totalmente corrotta, può anche addolorarsi di quanto ha commesso per abito. - Spesso però codesti peccatori si affliggono del peccato, non perché il peccato per se stesso loro dispiace, ma per quei danni che il peccato procura.

ARTICOLO 3

Se chi pecca per malizia peccano per abito

SEMBRA che chiunque pecca per malizia peccano per abito. Infatti:

1. Il Filosofo afferma che non è da tutti commettere le ingiustizie come fa l'ingiusto, cioè per elezione, ma solo di chi ne ha l'abito. Ora, abbiamo visto che peccare per malizia è peccare eleggendo il male. Dunque peccare per malizia è solo di chi ha l'abito (peccaminoso).

2. Origene insegna che "uno non si svuota, o non crolla ad un tratto, ma a pezzi e un po' per volta". Ora lo svuotamento più grave si ha quando si pecca per malizia. Perciò non capita subito da principio che uno arrivi a peccare per malizia, ma dopo molta pratica, dalla quale può nascere l'abito.

3. Perché uno pecchi per malizia, bisogna che la volontà stessa inclini al male che elegge. Ora, la natura di codesta potenza non inclina l'uomo al male, ma piuttosto al bene. Perciò se elegge il male, bisogna che ciò derivi da un fatto sopraggiunto, e cioè dalla passione, o dall'abito. Ma abbiamo visto che quando uno pecca per passione non pecca per malizia, bensì per fragilità. Dunque quando uno pecca per malizia bisogna che pecchi per abito.

IN CONTRARIO: Come l'abito buono sta all'elezione del bene, così l'abito cattivo sta all'elezione del male. Ora, capita che qualcuno, senza avere l'abito virtuoso, elegge ciò che è conforme alla virtù. Dunque capita pure che uno, senza avere l'abito del vizio, può eleggere il male: cioè può peccare per malizia.

RISPONDO: Il rapporto della volontà col male è diverso da quello che essa ha col bene. Infatti per sua natura codesta potenza tende al bene di ordine razionale, come al suo proprio oggetto: infatti ogni peccato si dice che è contro natura. Perciò l'inclinazione della volontà a eleggere il male deve avere un'origine estranea. Talora infatti dipende da un difetto della ragione, come quando uno pecca per ignoranza; talora da un impulso dell'appetito sensitivo, come quando uno pecca per passione. Ma in questi due casi non si pecca per malizia: si pecca per malizia solo quando la volontà stessa direttamente si volge al male. E questo può avvenire in due maniere. Primo, in forza di una disposizione guasta che la inclina al male, così da renderle il male stesso conveniente ed affine, e in forza di codesta convenienza la volontà tende al male come se fosse un bene: questo perché ogni cosa tende per se stessa verso quanto ad essa conviene. Ora, codesta disposizione guasta, o è un abito acquisito con l'uso, trasformato poi in una seconda natura; oppure è uno squilibrio patologico dovuto al corpo, come nel caso di chi soffre di naturali inclinazioni verso certi peccati, per la corruzione del suo fisico. - Secondo, la volontà può tendere direttamente al male, per la rimozione di una remora. Se uno, p. es., si trattiene dal peccare, non per il dispiacere del peccato, ma solo per la speranza della vita eterna, o per il timore dell'inferno, venuti a mancare la speranza per la disperazione, o il timore per la presunzione, si abbandona a peccare quasi senza alcun freno, cioè per malizia.

Perciò il peccato di malizia presuppone sempre nell'uomo un qualche disordine, che però non sempre è un abito. Quindi non è necessario che chi pecca per malizia pecchi per abito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Agire come l'ingiusto non significa solo fare delle ingiustizie con malizia, ma anche farle con piacere, e senza una grave resistenza della ragione. E questo è solo di chi ne ha l'abito.

2. Nessuno decade ad un tratto al punto di peccare per malizia, ma precede sempre qualche altra cosa: questa però non sempre è un abito, come abbiamo detto.

3. A inclinare la volontà al male non c'è soltanto la passione, o l'abito, ma vi sono anche altre cose, come abbiamo detto.

4. L'elezione del male non è paragonabile a quella del bene. Poiché il male non può mai trovarsi senza il bene di natura: mentre il bene può perfettamente sussistere senza il male colpa.

ARTICOLO 4

Se chi pecca per malizia pecchi più gravemente di chi pecca per passione

SEMBRA che chi pecca per malizia non pecchi più gravemente di chi pecca per passione. Infatti:

1. L'ignoranza scusa il peccato in parte, o in tutto. Ora, l'ignoranza di chi pecca per malizia è più grave di quella che si trova in chi pecca per passione; poiché ha l'ignoranza degli stessi principi, che a detta del Filosofo è la più grave; infatti ha un concetto falso del fine che in campo pratico ha funzione di principio. Perciò chi pecca per malizia è più scusabile di chi pecca per passione.

2. Più forte è la spinta a peccare, minore è il peccato: il che è evidente nel caso di chi è gettato nella colpa da un impeto più grave di passione. Ma chi pecca per malizia è spinto dall'abito, che ha più forza della passione. Dunque chi pecca per abito, pecca meno di chi pecca per passione.

3. Peccare per malizia significa peccare per l'elezione di un male. Ma anche chi pecca per passione elegge il male. Dunque costui non pecca meno di chi pecca per malizia.

IN CONTRARIO: Un peccato commesso per calcolo merita per questo una pena più grave; poiché sta scritto: "Come empì ei li colpisce ov'è chi contempi, perché a industria si allontanarono da lui". Ora, la pena non viene aggravata che per la gravità della colpa. Dunque il peccato viene aggravato dal fatto che è commesso per calcolo, ossia per malizia.

RISPONDO: Per tre motivi un peccato di malizia è più grave di un peccato di passione. Primo, perché il peccato, a parità di condizioni, è tanto più grave, quanto più il moto peccaminoso appartiene strettamente alla volontà; poiché il peccato consiste principalmente nel volere. Ora, quando si pecca per malizia, il moto peccaminoso appartiene più strettamente alla volontà, che da se stessa va verso il male, di quando si pecca per passione, come mossi a peccare da qualche cosa di estrinseco. Perciò il peccato si aggrava per il fatto che è commesso per malizia; e tanto maggiormente, quanto la malizia è più forte. Invece per il fatto che è commesso per passione diminuisce: e tanto maggiormente, quanto la passione è più violenta.

Secondo, perché la passione che spinge la volontà al peccato passa presto: e così l'uomo torna subito ai buoni propositi, col pentimento. Invece l'abito, che (d'ordinario) spinge l'uomo a peccare per malizia, è una qualità permanente: e quindi chi pecca per malizia rimane più a lungo nel peccato. Ecco perché il Filosofo paragona l'intemperante, il quale pecca per malizia, a un malato cronico; mentre paragona l'incontinente, che pecca per passione, al malato occasionale.

Terzo, perché chi pecca per malizia è mal disposto rispetto al fine, che nell'ordine pratico ha funzione di principio. Quindi il suo difetto è più pericoloso che quello di chi pecca per passione, il cui proposito tende al giusto fine, sebbene venga interrotto per un certo tempo dalla passione. Ora, una deficienza nei principi è sempre gravissima. Perciò è chiaro che il peccato di malizia è più grave di quello di passione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'ignoranza implicita nella cattiva elezione, sulla quale insiste la difficoltà, né scusa né diminuisce il peccato, come abbiamo spiegato sopra. Perciò un'ignoranza maggiore di codesto genere non diminuisce il peccato.

2. La spinta della passione è come se fosse esterna rispetto alla volontà: invece l'abito piega la volontà dall'interno. Perciò il confronto non regge.

3. Altra cosa è peccare per elezione, e altro è peccare eleggendo. Infatti anche chi pecca per passione pecca eleggendo, ma non pecca per elezione: poiché in codesto caso l'elezione non è il principio primo del peccato, ma è la passione che porta ad eleggere quanto non si eleggerebbe senza di essa. Invece chi pecca per malizia elegge il male direttamente, nel modo che abbiamo visto. Perciò in lui l'elezione è causa, o principio di peccato; e per questo si dice che egli pecca per elezione.

Pars Prima Secundae Quaestio 079

Questione 79

Questione 79

Dio come causa del peccato

Passiamo ora a considerare le cause esterne del peccato. E studieremo codesta causalità: primo, per parte di Dio; secondo, per parte del demonio; terzo, per parte dell'uomo.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se Dio possa essere causa del peccato; 2. Se l'atto del peccato derivi da Dio; 3. Se Dio sia causa dell'accecamento e dell'indurimento; 4. Se codeste cose siano ordinate alla salvezza di coloro che vengono così accecati e induriti.

ARTICOLO 1

Se Dio possa essere causa del peccato

SEMBRA che Dio possa essere causa del peccato. Infatti:

1. L'Apostolo scrive: "Dio li abbandonò ai reprobî sentimenti, così da fare ciò che non si deve". E la Glossa spiega, che "Dio opera nei cuori degli uomini inclinando le loro volontà dove vuole, sia al bene che al male". Ora, fare ciò che non si deve, e inclinare la volontà al male, è peccato. Dunque Dio è causa del peccato negli uomini.
2. Sta scritto: "Le creature di Dio sono fatte in abominazione e tentazione per le anime degli uomini". Ma la tentazione suole anche definirsi un invito a peccare. Dal momento, quindi, che le creature sono state fatte da Dio, come abbiamo visto nella Prima Parte, sembra che Dio sia causa del peccato, provocando gli uomini a peccare.
3. Chi è causa di una causa, è causa anche dei suoi effetti. Ora, Dio è causa del libero arbitrio, che è causa del peccato. Dunque Dio è causa del peccato.
4. Qualsiasi male si contrappone al bene. Ora, alla bontà divina non ripugna che Dio sia causa del male-pena: infatti si legge in proposito in Isaia, che Dio "crea il male"; e in Amos: "Ci sarà nella città un male, ove non sia Dio che operi?". Perciò alla divina bontà non ripugna neppure che Dio sia causa della colpa.

IN CONTRARIO: Di Dio si legge nella Scrittura: "Niente tu hai in odio di quanto hai fatto". Ora, Dio odia il peccato, poiché sta scritto: "Ugualmente odiosi sono a Dio l'empio e la sua empietà". Dunque Dio non è causa del peccato.

RISPONDO: L'uomo può essere causa del peccato, proprio o altrui, in due maniere. Primo, direttamente, piegando la volontà propria, o quella altrui, al peccato. Secondo, indirettamente, cioè non ritraendo qualcuno dal peccato. In tal senso si legge in Ezechiele: "Se non dirai all'empio: - Sei reo di morte -, domanderò conto a te del suo sangue". Ora, Dio non può essere direttamente causa del peccato né proprio, né altrui. Poiché ogni peccato avviene per un abbandono dell'ordine che tende a Dio come al proprio fine. Dio invece, come afferma Dionigi, inclina e volge tutte le cose verso se stesso come ad ultimo fine. Perciò è impossibile che egli causi in sé, o in altri, l'abbandono dell'ordine che tende verso di lui. Dunque non può essere direttamente causa di peccato.

Così non può esserlo indirettamente. È vero infatti che Dio non porge ad alcuni l'aiuto efficace per evitare i peccati. Ma tutto questo egli lo fa secondo l'ordine della sua sapienza e giustizia, essendo egli la stessa sapienza e la stessa giustizia. Perciò il fatto che uno pecchi non è imputabile a lui come causa del peccato: un pilota, p. es., non può dirsi causa dell'affondamento della nave per il fatto che non la governa, se non quando può e deve governarla. Dunque è chiaro che Dio in nessun modo può esser causa del peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'espressione dell'Apostolo trova spiegazione nel contesto. Infatti se Dio abbandona alcuni ai loro reprobî sentimenti, vuol dire che costoro hanno già codesti sentimenti volti a fare ciò che non si deve. Perciò si dice che Dio li abbandona ad essi, nel senso che non impedisce loro di seguirli: come si direbbe che esponiamo qualcuno (all'offesa) in quanto non lo difendiamo. - Quello poi che S. Agostino ha scritto nel De Gratia et Libero Arbitrio, e che la Glossa riferisce, cioè l'espressione: "Dio inclina la volontà al bene e al male", deve intendersi nel senso che Dio inclina al bene la volontà direttamente, e la inclina al male in quanto non lo impedisce. Anche questo però dipende dai demeriti precedenti.

2. Quando si dice, che "le creature di Dio sono fatte in abominazione e tentazione per le anime degli uomini", la preposizione in non ha valore causale, ma consequenziale: infatti Dio non ha creato le cose per il male degli uomini, ma ciò è derivato dalla loro insipienza. Perciò il testo continua: "e in laccio per i piedi degli insensati", i quali appunto per la loro insipienza usano delle creature per scopi diversi da quelli per i quali furono create.

3. Gli effetti della causa seconda vanno attribuiti anche alla causa prima, quando derivano da essa conforme alla sua subordinazione alla causa prima. Ma quando derivano dalla causa seconda in quanto questa si allontana dall'ordine della causa prima, non si possono attribuire a codesta causa. Se un servo, p. es., agisse contro gli ordini del padrone, il suo operato non si potrebbe attribuire al padrone. Così non si può far risalire alla causalità di Dio quello che il libero arbitrio commette contro il comando di Dio.

4. La pena si contrappone al bene di chi viene punito, il quale viene privato di un bene qualsiasi. Invece la colpa si contrappone al bene dell'ordine che ha di mira Dio: perciò si oppone direttamente alla bontà divina. Quindi non c'è paragone tra la colpa e la pena.

ARTICOLO 2

Se l'atto del peccato derivi da Dio

SEMBRA che l'atto del peccato non derivi da Dio. Infatti:

1. S. Agostino scrive, che "l'atto del peccato non è una (res) realtà". Invece tutto quello che viene da Dio è una realtà. Dunque l'atto del peccato non deriva da Dio.

2. Si dice che un uomo è causa del peccato solo perché ne causa l'atto: poiché per il resto, a dire di Dionigi, "nessuno agisce cercando il male". Ora, Dio, stando all'articolo precedente, non è causa del peccato. Quindi non è causa neppure dell'atto del peccato.

3. Secondo le cose dette in precedenza, certi atti sono cattivi e peccaminosi nella loro specie. Ora, chi è causa di una cosa, è causa di ciò che ad essa si addice secondo la sua specie. Perciò, se Dio fosse causa dell'atto del peccato, verrebbe ad essere causa del peccato. Ma questo è falso, come abbiamo dimostrato. Dunque Dio non è causa dell'atto del peccato.

IN CONTRARIO: L'atto del peccato è un moto del libero arbitrio. Ora, come S. Agostino insegna, "la volontà di Dio è causa di ogni mozione". Dunque la volontà di Dio è causa dell'atto del peccato.

RISPONDO: L'atto del peccato è un ente, ed è un atto; e sotto questi due aspetti deve a Dio la sua esistenza. Infatti ogni ente, comunque esista, deve derivare dal primo ente; come è dimostrato da Dionigi nel De Divinis Nominibus. Parimente ogni azione è causata da una realtà esistente in atto, poiché agisce solo ciò che è in atto; e d'altra parte ogni essere in atto fa risalire la sua causalità al primo atto, cioè a Dio, che è atto in forza della propria essenza. Perciò è chiaro che Dio deve essere la causa di tutte le azioni in quanto tali.

Ora, il peccato sta a indicare un ente e un'azione con annesso un difetto. E codesto difetto dipende da una causa creata, cioè dal libero arbitrio, in quanto decade dall'ordine del primo agente, cioè di Dio. Perciò codesto difetto non risale causalmente a Dio, ma al libero arbitrio: come il difetto dello zoppiare risale alla gamba storpiata, e non alla facoltà di locomozione, dalla quale tuttavia viene causato quanto c'è di mozione nello zoppiare. E sotto questo aspetto Dio è causa dell'atto del peccato, ma non del peccato: poiché non è causa del fatto che codesta azione sia accompagnata da un difetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino in quel testo denomina res, o realtà la sostanza, che è realtà in senso assoluto. In codesto senso, certo, l'atto del peccato non è una realtà.

2. Alla causalità dell'uomo non si riporta soltanto l'atto, ma anche il difetto di esso: poiché egli non sta sottomesso a chi di dovere, sebbene non sia questo il suo intento principale. Perciò l'uomo è causa del peccato. Invece Dio è causa dell'atto, senza esserlo affatto dei difetti che lo accompagnano. Egli quindi non è causa del peccato.

3. Come abbiamo visto in precedenza, gli atti e gli abiti non ricevono la specie dalla privazione, che invece costituisce la ragione di male; ma da un oggetto al quale è connessa codesta privazione. Perciò il difetto, di cui neghiamo la derivazione da Dio, appartiene come di riflesso alla specie dell'atto, e non come una differenza specifica.

ARTICOLO 3

Se Dio sia causa dell'accecaimento e dell'indurimento

SEMBRA che Dio non sia causa dell'accecaimento e dell'indurimento. Infatti:

1. S. Agostino insegna, che "Dio non è causa del fatto che uno diventi peggiore". Ora, l'accecaimento e l'indurimento rendono peggiore un uomo. Dunque Dio non è causa di essi.
2. S. Fulgenzio afferma, che "Dio non fa vendetta di quanto egli compie". Ma Dio fa vendetta del cuore indurito: "Il cuore indurito si ritroverà male alla fine". Perciò Dio non è causa dell'indurimento.
3. Un medesimo effetto non può essere attribuito a cause contrarie. Ora, causa dell'accecaimento, a dire della Scrittura, è la malizia umana: "La loro malizia li ha accecati": oppure il demonio: "Il dio di questo secolo accecò le menti degli infedeli"; le quali sono contrarie a Dio. Dunque Dio non è causa dell'accecaimento e dell'indurimento.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Acceca il cuore a questo popolo, e rendine sorde le orecchie". E altrove: "A chi egli vuole usa misericordia, e chi egli vuole indurisce".

RISPONDO: Accecaimento e indurimento implicano due cose. La prima è il moto di adesione dell'animo umano al male, e il suo scostarsi dalla luce di Dio. E da questo lato Dio non è causa dell'accecaimento e dell'indurimento, come non è causa del peccato. La seconda è la sottrazione della grazia, dalla quale deriva che la mente non sia più illuminata da Dio a vedere rettamente, e il cuore dell'uomo non venga più plasmato a una vita onesta. E da questo lato Dio è causa dell'accecaimento e dell'indurimento.

Si deve infatti osservare che Dio è la causa universale dell'illuminazione delle anime, "era la luce vera, che illumina ogni uomo che viene a questo mondo", come il sole è la causa universale dell'illuminazione universale dei corpi. Ognuno però a suo modo: infatti il sole illumina per necessità di natura; Dio invece agisce per volontà, seguendo l'ordine della sua sapienza. Ora, il sole, sebbene di suo illumini tutti i corpi, tuttavia se trova un ostacolo in qualche corpo lo lascia nelle tenebre: come nel caso di una casa le cui finestre sono chiuse. Ma codesto oscuramento in nessun modo è causato dal sole, il quale non agisce di suo arbitrio nel non mandare là dentro i suoi raggi; ma è causato soltanto da chi chiude le finestre. Dio invece di suo arbitrio non manda più la luce della grazia a coloro in cui trova un ostacolo. Perciò è causa della sottrazione della grazia non soltanto colui che pone l'ostacolo, ma anche Dio, il quale di suo arbitrio non offre la grazia. E in questo senso Dio è causa dell'accecaimento, dell'insensibilità delle orecchie e dell'indurimento del cuore. - Effetti questi che si distinguono secondo le funzioni della grazia, la quale acuisce l'intelligenza col dono della sapienza, e rende pieghevole l'affetto col fuoco della carità. E poiché alla conoscenza dell'intelletto giovano specialmente i due sensi della vista e dell'udito, uno dei quali, la vista, serve alla ricerca, e l'altro, cioè l'udito, all'insegnamento, ecco che per la vista si parla di accecaimento; per l'udito di insensibilità; e per l'affetto di indurimento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. L'accecaimento e l'indurimento come sottrazioni di grazia sono altrettante pene; e quindi da questo lato un uomo non diviene peggiore: ma, divenuto peggiore con la colpa, incorre in codeste conseguenze, come in altri castighi.

2. L'obiezione deriva dall'accecaimento considerato sotto l'aspetto di colpa.

3. La malizia causa l'accecaimento nel senso che lo merita, come una colpa merita la pena. Anche il demonio produce l'accecaimento in questo modo, cioè inducendo alla colpa.

ARTICOLO 4

Se l'accecaimento e l'indurimento siano sempre ordinati alla salvezza di chi li subisce

SEMBRA che l'accecaimento e l'indurimento siano sempre ordinati alla salvezza di chi li subisce. Infatti:

1. S. Agostino ha scritto, che "Dio, essendo sommamente buono, non permetterebbe un male, se non potesse da ogni male ritrarre un bene". Perciò molto più Dio ordina al bene il male di cui egli stesso è causa. Ora, Dio, come si è visto, è causa dell'accecaimento e dell'indurimento. Dunque codesti fatti devono essere ordinati alla salvezza di coloro che li subiscono.
2. Come dice la Scrittura, "Dio non si rallegra della perdizione degli empi". Invece parrebbe rallegrarsene, se non ne volgesse l'accecaimento al loro vantaggio: come si direbbe di un medico, il quale nel somministrare una medicina amara all'infermo non lo facesse per la sua guarigione. Dunque Dio ordina l'accecaimento al bene degli accecati.
3. "Dio non fa accettazione di persone". Ora, è certo che l'accecaimento di alcuni fu ordinato alla loro salvezza: p. es., nel caso di alcuni Giudei, i quali, a dire di S. Agostino, accecati al punto di non credere in Cristo e di ucciderlo, in seguito, come narrano gli Atti degli Apostoli, pentiti si convertirono. Dunque Dio volge l'accecaimento di tutti gli accecati alla loro salvezza.

IN CONTRARIO: Come ammonisce S. Paolo, non si può fare il male perché ne venga un bene. Ora, l'accecaimento è un male. Quindi Dio non acceca

nessuno per il suo bene.

RISPONDO: L'accecamento è un preludio del peccato. Ora, il peccato può essere ordinato a due cose: alla prima, che è la dannazione, è ordinato per se stesso; alla seconda, cioè alla salvezza, è ordinato dalla provvidenza misericordiosa di Dio; in quanto Dio permette che alcuni cadano in peccato, affinché, a detta di S. Agostino, riconoscendo il loro peccato, si umilino e si convertano. Perciò l'accecamento per sua natura è ordinato alla dannazione di chi lo subisce, e per questo si enumera tra gli effetti della riprovazione: ma per divina misericordia l'accecamento temporaneo è ordinato alla salvezza di coloro che la subiscono come loro medicina. Però codesta misericordia non è offerta a tutti gli accecati, ma ai soli predestinati, per i quali, come dice S. Paolo, "tutto coopera al bene". Perciò, come insegna S. Agostino, per alcuni l'accecamento è ordinato alla salvezza; per altri alla dannazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutti i mali che Dio fa, o permette, sono ordinati a un bene: non sempre però al bene di colui che li subisce; ma talora sono ordinati al bene di altri, o di tutto l'universo. Così Dio ha ordinato il peccato dei tiranni al bene dei martiri; e le pene dei dannati alla glorificazione della sua giustizia.
2. Dio si rallegra della perdizione degli uomini non per la perdizione stessa; ma a motivo della sua giustizia, o per il bene che ne deriva.
3. Per Dio ordinare l'accecamento di alcuni alla loro salvezza è opera di misericordia; e ordinare l'accecamento di altri alla loro dannazione è opera di giustizia. Il fatto poi che Dio offre la misericordia ad alcuni e non a tutti, non costituisce accettazione di persone, come abbiamo spiegato nella Prima Parte.
4. Non si può fare il male-colpa perché ne venga un bene; ma per codesto scopo si può benissimo infliggere il male-pena.

Pars Prima Secundae Quaestio 080

Questione 80

Questione 80

Il demonio come causa del peccato

Eccoci a trattare della causalità del demonio sul peccato.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il demonio sia causa diretta del peccato; 2. Se il demonio induca a peccare persuadendo dall'interno; 3. Se possa costringere a peccare; 4. Se tutti i peccati derivino dalla suggestione del demonio.

ARTICOLO 1

Se il demonio possa essere per l'uomo causa diretta di peccato

SEMBRA che il demonio possa essere per l'uomo causa diretta di peccato. Infatti:

1. Il peccato consiste direttamente nell'affetto. Ebbene, S. Agostino afferma, che "il demonio ispira ai suoi affetti malvagi". S. Beda poi insegna che "il demonio trascina l'anima all'affetto del male". E S. Isidoro sostiene che "il demonio riempie i cuori degli uomini di occulti desideri". Dunque il demonio è direttamente causa di peccato.
2. S. Girolamo afferma, che "come Dio è artefice del bene, così il demonio è artefice del male". Ma Dio è causa diretta del nostro bene. Quindi il demonio è causa diretta dei nostri peccati.
3. Il Filosofo dimostra che deve esserci un principio estrinseco della deliberazione umana. Ora, la deliberazione umana non è soltanto buona, ma è anche cattiva. Perciò, come Dio muove a ben deliberare rivelandosi causa diretta del bene; così il demonio spinge l'uomo a deliberare malamente, e diviene in tal modo causa diretta del peccato.

IN CONTRARIO: S. Agostino dimostra, che "per nessun'altra cosa la mente umana diviene schiava della sensualità, che per volontà propria". Ora, l'uomo diviene schiavo della sensualità solo col peccato. Dunque causa del peccato non può essere il demonio, ma la sola volontà propria.

RISPONDO: Il peccato è un atto. Perciò una cosa può essere causa diretta del peccato, nel modo che può esserlo di un atto. Ora, questo avviene solo perché codesta cosa muove ad agire il principio proprio di codesto atto. Ma il principio proprio dell'atto peccaminoso è la volontà: giacché ogni peccato è volontario. Quindi non può essere causa diretta del peccato, se non quanto può muovere la volontà ad agire. Ma la volontà, secondo le spiegazioni date sopra, può esser mossa da due cose soltanto: primo, dall'oggetto, nel senso che l'appetibile conosciuto muove l'appetito; secondo, da ciò che dall'interno inclina la volontà a volere. Ma sopra abbiamo visto che questo compito spetta solo, o alla volontà stessa, o a Dio. Dio però non può essere causa del peccato, stando alle prove della questione precedente. Dunque da questo lato rimane che la sola volontà umana è la causa diretta del peccato.

Invece dal lato dell'oggetto è possibile pensare a una triplice mozione della volontà. Primo, da parte dell'oggetto stesso presentato: in questo senso diciamo che il desiderio di mangiare viene eccitato dal cibo. Secondo, da parte di chi propone o presenta codesto oggetto. Terzo, per parte di chi persuade a considerare un bene l'oggetto proposto: poiché anche costui propone in qualche modo alla volontà l'oggetto suo proprio, cioè il bene, vero o apparente che sia. Perciò col primo tipo di mozione muovono la volontà a peccare le cose sensibili presentate esternamente: con il secondo e col terzo possono spingere al peccato, sia il demonio, che l'uomo, o presentando qualche cosa di appetibile ai sensi, o col persuadere la ragione. Ma in nessuno di questi tre modi una cosa può essere causa diretta del peccato: poiché la volontà non è mossa necessariamente da altri oggetti che dall'ultimo fine, come sopra vedemmo; perciò non è causa efficace del peccato né l'oggetto esterno, né chi lo presenta, né chi se ne fa patrocinatore. Dunque il demonio è causa del peccato non in maniera diretta ed efficace; ma solo come patrocinatore, o presentatore dell'oggetto appetibile.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutti i testi citati ed altri consimili vanno riferiti al fatto, che il demonio sollecita l'affetto al peccato col suggerire, o col presentare degli oggetti appetibili.
2. Quel paragone vale solo nel senso che il demonio è in qualche modo causa dei nostri peccati, come Dio è a suo modo causa del nostro bene. Ma non deve intendersi quanto al modo di causare: Dio infatti causa il bene muovendo interiormente la volontà, cosa che il demonio non può fare.

3. Dio è la causa, o principio universale di tutti i moti interiori dell'uomo: che poi la volontà umana si determini al male dipende direttamente dalla medesima; e inoltre dal demonio, in quanto questi persuade, o propone l'oggetto appetibile.

ARTICOLO 2

Se il demonio possa indurre al peccato istigando interiormente

SEMBRA che il demonio non possa indurre al peccato istigando interiormente. Infatti:

1. I moti interiori sono atti vitali. Ora, un atto vitale può derivare soltanto da un principio intrinseco; anche se si tratta di una funzione dell'anima vegetativa, cioè dell'atto vitale infimo. Dunque il demonio non può istigare l'uomo al male, servendosi dei moti interiori.
2. Tutti i moti interiori derivano dai sensi esterni secondo l'ordine di natura. Ma produrre qualche cosa fuori dell'ordine di natura è solo di Dio, come si disse nella Prima Parte. Quindi il demonio non può produrre nulla nei moti interiori dell'uomo, senza la presentazione di oggetti ai sensi esterni.
3. Atti interni dell'anima sono l'intendere e l'immaginare. Ma in nessuno di essi il demonio è in grado di agire. Egli infatti, come abbiamo visto nella Prima Parte, non può imprimere le specie nell'intelletto umano. E si dimostra che non può imprimerle neppure nella fantasia: poiché le forme fantastiche, perché più spirituali, sono superiori alle forme esistenti nella materia sensibile, che tuttavia il demonio non è in grado di imprimere, come fu dimostrato nella Prima Parte. Dunque il demonio non può indurre l'uomo a peccare servendosi dei moti interiori.

IN CONTRARIO: Stando a questa conclusione, il demonio non potrebbe tentare l'uomo che apparendogli sensibilmente. Il che è falso.

RISPONDO: L'interno dell'uomo è costituito dalla parte intellettiva e da quella sensitiva. L'intellettiva abbraccia l'intelletto e la volontà. Abbiamo già detto come il demonio muova la volontà. Invece l'intelletto è mosso essenzialmente da chi lo illumina nella conoscenza della verità; cosa che il demonio non cerca, inteso piuttosto ad oscurare la ragione dell'uomo, per ottenere il consenso nel peccato. Ora, codesto oscuramento può derivare dalla fantasia e dall'appetito sensitivo. Perciò tutta l'azione interiore del demonio si riduce alla fantasia e all'appetito sensitivo; muovendo i quali può indurre al peccato. Infatti egli può agire in modo da presentare all'immaginazione delle forme fantastiche; e può agire in modo da eccitare l'appetito sensitivo verso qualche passione.

Infatti nella Prima Parte abbiamo dimostrato che gli esseri corporei obbediscono a quelli spirituali quanto al moto locale. Perciò il demonio, se non è tenuto a freno dalla virtù di Dio, è in grado di causare tutto ciò che può derivare dal moto locale dei corpi inferiori. Ora, la rappresentazione di certi fantasmi nella immaginativa talora dipende dal moto locale. Scrive infatti il Filosofo, che "quando l'animale dorme, con l'affluire del sangue verso il principio sensitivo, affluiscono anche i moti", cioè le impressioni lasciate dagli oggetti sensibili conservate nelle immagini sensitive, "e muovono il principio conoscitivo", così da apparire come se il principio conoscitivo venisse alterato in quel momento dalle cose esterne. Perciò codesto moto locale degli spiriti e degli umori può essere procurato anche dai demoni, sia in chi dorme, sia in chi veglia: e di qui nasce che uno immagini determinate cose.

Parimente, in forza di certi moti del cuore e degli spiriti, l'appetito sensitivo viene eccitato a determinate passioni. Perciò il demonio può contribuire anche a questo. E per il fatto che nell'appetito sensitivo sono eccitate certe passioni, avviene che uno percepisce di più il moto o la tendenza sensibile che preme nella maniera suddetta sul principio conoscitivo; poiché, come dice il Filosofo, "chi ama è mosso, da ogni piccolo indizio, a ripensare alla cosa amata". E dal fatto che la passione è eccitata deriva anche che viene giudicato degno di esecuzione quanto l'immaginazione presenta: poiché a chi è in preda a una passione sembra bene quello cui la passione inclina. E in questo modo il demonio può indurre interiormente al peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene gli atti vitali derivino sempre da un principio intrinseco, tuttavia può sempre contribuire ad essi qualche causa estrinseca: agli atti, p. es., dell'anima vegetativa contribuisce il calore esterno, per facilitare la digestione.
2. Questa apparizione delle immagini fantastiche non è del tutto estranea all'ordine di natura. E neppure avviene solo per un comando, bensì mediante un moto locale, come abbiamo spiegato.
3. È così risolta anche la terza difficoltà: poiché anche codeste forme inizialmente sono ricevute dai sensi.

ARTICOLO 3

Se il demonio possa costringere a peccare

SEMBRA che il demonio possa costringere a peccare. Infatti:

1. Un potere superiore può imporsi e costringere un potere inferiore. Ora, parlando del demonio la Scrittura afferma: "Non c'è sulla terra un potere somigliante a lui". Dunque egli può costringere l'uomo terrestre a peccare.

2. La ragione umana non può agire che secondo gli oggetti esterni, presentati ai sensi o rappresentati dall'immaginazione: poiché tutta la nostra conoscenza ha origine dai sensi, e "non è possibile l'intellezione senza i fantasmi", come scrive Aristotele. Ora, abbiamo visto che il demonio ha il potere di muovere la nostra immaginazione, e persino i sensi esterni: infatti S. Agostino ha scritto che "codesto male", cioè quello dipendente dal demonio, "si insinua attraverso tutte le fessure dei sensi: si presenta nelle figure, si mimetizza nei colori, si armonizza coi suoni, si mescola ai sapori". Perciò il demonio può costringere la ragione umana a peccare.

3. A detta di S. Agostino, "c'è un peccato quando la carne prova la concupiscenza contro lo spirito". Ma il demonio può, sia causare la concupiscenza della carne, che le altre passioni, secondo le spiegazioni date. Dunque può costringere a peccare.

IN CONTRARIO: S. Pietro ha scritto: "Il vostro avversario, il diavolo, vi gira attorno come un leone ruggente, cercando chi divorare: resistetegli forti nella fede". Ora, codesta ammonizione sarebbe inutile, se l'uomo dovesse necessariamente soccombere. Dunque il demonio non può costringere l'uomo a peccare.

RISPONDO: Per la sua virtù il diavolo potrebbe costringere a compiere atti che nel loro genere sono peccaminosi, se Dio non lo tenesse a freno: non può invece costringerlo a peccare. E ciò si dimostra col fatto che l'uomo può resistere a chi lo spinge al peccato soltanto con la ragione: il cui uso può essere impedito totalmente (dal demonio) col turbamento dell'immaginazione e dell'appetito sensitivo, come è evidente nel caso degli indemoniati. Ma in questo caso, essendo impedita la ragione, qualunque cosa uno faccia non gli è imputata a peccato. Se invece la ragione non è impedita del tutto, per quella parte che è libera può resistere al peccato, come abbiamo visto sopra. È perciò evidente che il demonio non può assolutamente costringere l'uomo a peccare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non qualsiasi potere superiore all'uomo può muovere la volontà umana; ma Dio soltanto, come abbiamo già spiegato.

2. Quanto è oggetto del senso e dell'immaginazione non muove necessariamente la volontà, se l'uomo conserva l'uso della ragione. E non sempre codesta conoscenza sensitiva è di ostacolo alla ragione.

3. La concupiscenza della carne contro lo spirito, quando la ragione la contrasta, non è peccato, ma occasione di virtù. E il fatto che la ragione non resiste non è in potere del demonio. Perciò costui non può costringere a peccare.

ARTICOLO 4

Se tutti i peccati degli uomini dipendano dalla suggestione del demonio

SEMBRA che tutti i peccati degli uomini dipendano dalla suggestione del demonio. Infatti:

1. Dionigi afferma, che "la moltitudine dei demoni è causa di tutti i mali per se stessi e per gli altri".

2. Chi pecca mortalmente diviene schiavo del peccato: "Chi commette il peccato è schiavo del peccato". D'altra parte S. Pietro afferma, che "uno è schiavo di colui dal quale è stato vinto". Dunque chi commette peccato è vinto dal demonio.

3. S. Gregorio insegna che il peccato del demonio è irreparabile, perché egli cade senza il suggerimento di nessuno. Perciò se qualche uomo peccasse di proprio arbitrio, senza suggerimento di nessuno, il suo peccato sarebbe irrimediabile: il che è falso. Quindi tutti i peccati umani sono suggeriti dal demonio.

IN CONTRARIO: Nel De Ecclesiasticis Dogmatibus si legge: "Non tutti i nostri cattivi pensieri sono suscitati dal demonio, ma talora derivano dal moto del nostro libero arbitrio".

RISPONDO: Il demonio è causa occasionale e indiretta di tutti i nostri peccati, in quanto fu lui a indurre il primo uomo a quel peccato, dal quale la natura umana fu tanto viziata, da essere noi tutti proclivi alla colpa. Analogamente, si potrebbe dire che è causa della combustione colui che ha seccato le legna, da cui deriva la loro facilità a bruciare. Ma direttamente il demonio non è la causa di tutti i peccati umani, nel senso che li suggerisce tutti. Origene lo dimostra dal fatto che se anche il demonio non esistesse, gli uomini avrebbero ugualmente il desiderio del cibo e dei piaceri venerei, il quale potrebbe essere disordinato, senza il controllo disciplinato della ragione, che dipende dal libero arbitrio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo spiegato, la moltitudine dei demoni è causa di tutti i nostri peccati, per le vicende della nostra prima origine.
2. Si diviene schiavi non solo facendosi vincere da qualcuno, ma anche sottomettendosi a lui volontariamente. È così che diviene schiavo del demonio chi pecca di propria iniziativa.
3. Il peccato del demonio fu irreparabile, sia perché egli non ebbe suggeritori, sia perché non ebbe alcuna proclività a peccare, provocata da una sollecitazione precedente. E questo non può dirsi di nessun peccato umano.

Pars Prima Secundae Quaestio 081

Questione 81

Questione 81

L'uomo come causa del peccato. Trasmissione del peccato originale

Veniamo ora a trattare della causalità dell'uomo sul peccato. L'uomo, oltre ad essere causa di peccati sollecitando altri dall'esterno, come fa il diavolo, ha uno speciale modo di causare il peccato mediante l'origine. Perciò dobbiamo parlare del peccato originale. E su questo tema tre sono gli argomenti da esaminare: primo, la trasmissione di codesto peccato; secondo, la sua natura; terzo, la sede, o subietto di esso.

Sul primo argomento si pongono cinque problemi: 1. Se il primo peccato dell'uomo si trasmetta ai discendenti per via di generazione; 2. Se tutti gli altri peccati del nostro progenitore, o degli altri antenati, si trasmettano ai posterì per generazione; 3. Se il peccato originale si trasmetta a tutti coloro che derivano da Adamo mediante il seme; 4. Se si trasmetterebbe a coloro che venissero formati miracolosamente da altre parti del corpo umano; 5. Se il peccato originale si sarebbe trasmesso, qualora avesse peccato non l'uomo, ma la donna soltanto.

ARTICOLO 1

Se il primo peccato del nostro progenitore si trasmetta ai discendenti per generazione

SEMBRA che il primo peccato del nostro progenitore non si trasmetta per generazione. Infatti:

1. Sta scritto: "Il figlio non porterà l'iniquità del padre". Invece la porterebbe, se da lui ereditasse la colpa. Dunque nessuno contrae un peccato per generazione dai propri antenati.
2. Un accidente non si può trasmettere per generazione, senza la trasmissione del subietto: poiché l'accidente non passa da un subietto all'altro. Ma l'anima razionale, subietto della colpa, non si trasmette per generazione, come abbiamo dimostrato nella Prima Parte. Perciò per generazione non si può trasmettere nessuna colpa.
3. Tutto ciò che si trasmette con la generazione umana è causato dal seme. Ora, il seme non può causare il peccato, privo com'è della parte razionale dell'anima, che è la sola possibile causa della colpa. Dunque nessun peccato può essere trasmesso per generazione.
4. Ciò che possiede più perfettamente una natura è più efficace nell'operare. Ora, un corpo umano perfetto non può macchiare l'anima cui è unito: altrimenti l'anima non potrebbe mai purificarsi dalla colpa originale finché è unita al corpo. Molto meno, quindi, può macchiare l'anima il seme.
5. Il Filosofo avverte, che "nessuno rimprovera coloro che sono deturpati per natura, ma coloro che lo sono per accidia e per negligenza". Ma sono turpi per natura coloro che son tali in forza della loro origine, o generazione. Dunque niente di quanto derivi per generazione può essere riprovevole e peccaminoso.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna: "Per opera d'un sol uomo entrò la colpa nel mondo". E questo non può intendersi di una semplice imitazione, poiché sta scritto: "Per invidia del diavolo entrò la morte nel mondo". Rimane dunque che il peccato è entrato nel mondo per generazione dal nostro progenitore.

RISPONDO: Si deve ritenere, secondo la fede cattolica, che il primo peccato del primo uomo si trasmette ai discendenti per via di generazione. Cosicché anche i bambini appena nati vengono portati al battesimo, per essere purificati dall'infezione della colpa. La dottrina contraria è l'eresia di Pelagio, come risulta dagli scritti di S. Agostino.

Ma nel determinare in che modo il peccato del nostro progenitore possa trasmettersi ai discendenti, molti e diversi furono i tentativi. Alcuni, infatti, considerando che la sede del peccato è l'anima razionale, sostennero che l'anima stessa si trasmette col seme, in modo che da un'anima infetta deriverebbero anime infette. - Altri invece, respingendo come erronea codesta spiegazione, si sforzarono di chiarire come la colpa del genitore passi nella prole anche senza la trasmissione dell'anima, dal fatto che così si trasmettono gli stessi difetti fisici: un lebbroso, p. es., genera un figlio lebbroso, e un gottoso genera un gottoso, per una corruzione del seme, sebbene codesta corruzione non sia né la lebbra né la gotta. Ora, essendo il corpo proporzionato all'anima, e ridondando sul corpo i difetti dell'anima, e viceversa, affermano che allo stesso modo viene comunicato alla prole un difetto colpevole dell'anima mediante la discendenza del seme, sebbene il seme non sia attualmente il subietto della colpa.

Ma tutte queste spiegazioni sono insufficienti. Perché, pur ammettendo che certi difetti fisici passano per generazione nella prole; e indirettamente passano così anche dei difetti psichici, data la cattiva disposizione del corpo, come quando da un demente nasce un demente; tuttavia il contrarre un difetto per generazione esclude la colpa, che è essenzialmente volontaria. Perciò, anche ammesso che l'anima razionale si trasmetta, per il fatto che la macchia spirituale della prole non è nella volontà di essa, perderebbe l'aspetto di colpa che esige una pena: poiché, come dice il Filosofo, "nessuno pensa a rimproverare il cieco nato, ma ne ha compassione".

Perciò bisogna procedere per un'altra via, ricordando che tutti gli uomini che nascono da Adamo si possono considerare come un uomo solo, in quanto possiedono la stessa natura ricevuta dal capostipite. Analogamente, nella convivenza civile tutti quelli che appartengono a una data collettività si considerano come un unico corpo, e la collettività intera come un unico uomo. Porfirio stesso afferma che "per la partecipazione della specie molti uomini sono un uomo solo". Perciò i molti uomini che derivano da Adamo sono come le membra molteplici di un unico corpo. Ora, gli atti di un arto corporeo, di una mano, p. es., non sono volontari per la volontà della mano, ma dell'anima, che ne è il primo motore. Perciò l'omicidio che la mano commette non è imputato alla mano, se si volesse considerare la mano divisa dal corpo: ma viene imputato ad essa in quanto è una parte dell'uomo, mossa dal primo principio motore dell'uomo stesso. Perciò il disordine, esistente in quest'uomo generato da Adamo, non è volontario per la volontà di questo individuo, ma per la volontà del progenitore, il quale muove mediante la generazione tutti quelli che hanno origine da lui, come la volontà dell'anima muove all'operazione tutte le membra. Ecco perché il peccato che così si trasmette dal nostro progenitore ai suoi discendenti si dice originale: mentre si dice attuale il peccato che dall'anima si trasmette a tutte le membra del corpo. E come il peccato attuale, commesso da una delle membra, non è un peccato di codesto arto, se non perché questo è parte dell'uomo stesso, cosicché si denomina peccato umano; così il peccato originale non è un peccato di una data persona, se non in quanto questa persona riceve la natura dal suo progenitore. Difatti viene chiamato anche peccato di natura, secondo l'espressione di S. Paolo: "Eravamo per natura figli d'ira".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che il figlio non porterà l'iniquità del padre nel senso che non sarà punito per il peccato del padre, se non è partecipe della colpa. Così avviene invece nel caso nostro: infatti il peccato originale si trasmette di padre in figlio per generazione, come si trasmette per imitazione quello attuale.
2. Sebbene l'anima non si trasmetta, non potendo la virtù del seme produrre un'anima razionale; tuttavia il seme vi coopera come disposizione. Perciò mediante la virtù del seme si trasmette la natura umana dai genitori ai figli, e con la natura la corruzione di essa. Infatti l'individuo che nasce diviene partecipe della colpa del suo progenitore; perché, in forza della generazione, da lui riceve la natura.
3. Sebbene nel seme non si trovi attualmente la colpa, vi si trova però virtualmente la natura umana, alla quale codesta colpa si accompagna.
4. Il seme è principio, o causa della generazione, atto proprio della natura, destinato alla propagazione di essa. Perciò l'anima è più contaminata dal seme che dal corpo completo, che è già determinato per una data persona.
5. Un difetto d'origine non è rimproverabile, se chi nasce si considera in se stesso. Può esserlo invece, se si considera come derivante da un dato principio: per colpa di qualche antenato, p. es., alcuni incorrono col nascere nell'ignominia della loro stirpe.

ARTICOLO 2

Se anche gli altri peccati di Adamo o degli altri antenati si trasmettano ai posteri

SEMBRA che anche gli altri peccati di Adamo o degli altri antenati più prossimi si trasmettano ai posteri. Infatti:

1. Senza una colpa non si può meritare una pena. Ora, Dio punisce alcuni per i peccati dei genitori; poiché sta scritto: "Io sono un Dio geloso, che visito l'iniquità dei padri nei figli, sino alla terza e alla quarta generazione". Del resto anche dalla legge umana i figli vengono diseredati, nel delitto di lesa maestà, per il peccato dei genitori. Dunque anche la colpa degli antenati più prossimi si trasmette ai posteri.
2. È più facile per una cosa trasmettere ciò che ha da se stessa che quanto riceve da altri: il fuoco, p. es., può scaldare meglio dell'acqua calda. Ora un uomo trasmette per generazione alla prole il peccato ricevuto da Adamo. Quindi a maggior ragione trasmette il peccato che lui stesso ha commesso.
3. Si contrae il peccato originale dal nostro progenitore, perché eravamo in lui come nel principio (germinale) della nostra natura, la quale può essere ulteriormente guastata dal peccato, come si legge nell'Apocalisse: "Chi è contaminato si contamini ancora". Dunque i figli per generazione contraggono le colpe dei loro antenati più prossimi, come quella dei progenitori.

IN CONTRARIO: Il bene tende a diffondersi più del male. Ora, i meriti degli antenati più prossimi non si trasmettono. Dunque molto meno si trasmettono i peccati.

RISPONDO: S. Agostino imposta il problema nel suo Enchiridion, lasciandolo insoluto. Ma se uno considera attentamente, vede l'impossibilità che si trasmettano per generazione i peccati degli altri antenati, o i peccati del nostro progenitore a eccezione del primo. E il motivo si è che l'uomo genera un

essere identico nella specie, ma non identico come individuo. Perciò gli elementi che direttamente appartengono all'individuo, come sono le azioni personali e quanto è connesso con quelle, non si trasmettono di padre in figlio: un grammatico, p. es., non trasmette al figlio la conoscenza della grammatica, acquistata col proprio studio. Invece i genitori trasmettono ai figli gli elementi che appartengono alla natura della specie, se non interviene un difetto di natura. Così chi ha gli occhi genera dei figli che ci vedono. Anzi, se la natura è forte, vengono comunicati ai figli anche certi accidenti individuali, che sono altrettante disposizioni di natura, p. es., l'agilità del corpo, la bontà dell'ingegno, e altre cose consimili: ma in nessun modo le cose puramente personali.

Ora, come a una persona, così anche alla natura alcune cose possono appartenere in forza di se stessa, perché causate dai principi di essa, e altre per un dono di grazia. Ebbene, come abbiamo detto nella Prima Parte, il dono della giustizia originale era un dono di grazia offerto da Dio a tutta la natura umana nella persona del nostro progenitore. E fu perduto dal primo uomo col primo peccato. Perciò, come sarebbe stata trasmessa ai discendenti la giustizia originale insieme con la natura, così viene trasmesso il disordine opposto. - Invece gli altri peccati attuali, o del nostro progenitore, o degli altri antenati, non corrompono la natura nei suoi elementi naturali; ma solo negli elementi personali, ossia accentuano l'inclinazione all'atto. Perciò codesti peccati non si trasmettono.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come insegna S. Agostino, i figli non vengono mai puniti per i genitori con una pena spirituale, se non partecipano alla loro colpa, o per generazione, o per imitazione: poiché tutte le anime appartengono a Dio direttamente, come dice Ezechiele. Talora invece i figli sono puniti da Dio e dagli uomini per i loro genitori con pene corporali, in quanto il figlio per il suo corpo appartiene al padre.
2. Uno può comunicare meglio quanto possiede da se stesso, purché si tratti di cose comunicabili. Ma i peccati attuali degli antenati più prossimi non sono comunicabili: poiché, come si è visto, sono puramente personali.
3. Il primo peccato guasta la natura umana con un disordine che incide sulla natura; invece gli altri peccati la guastano con disordini che incidono soltanto sulla persona.

ARTICOLO 3

Se il peccato di Adamo si trasmetta per generazione a tutti gli uomini

SEMBRA che il peccato di Adamo non si trasmetta per generazione a tutti gli uomini. Infatti:

1. La pena del peccato originale è la morte. Ora, quelli che derivano dal seme di Adamo non tutti muoiono; infatti quelli che saranno vivi alla venuta del Signore non moriranno affatto, poiché S. Paolo afferma: "Noi, rimasti vivi alla venuta del Signore, non prederemo quelli che si sono addormentati". Perciò costoro non contraggono il peccato originale.
2. Nessuno può dare ciò che non ha. Ma un uomo battezzato non ha il peccato originale. Quindi non lo trasmette alla sua prole.
3. Come scrive S. Paolo, il dono di Cristo è più grande del peccato di Adamo. Ora, il dono di Cristo non è comunicato a tutti gli uomini. Dunque neppure il peccato di Adamo.

IN CONTRARIO: S. Paolo scrive: "A tutti gli uomini s'è estesa la morte, in quanto che in lui tutti peccarono".

RISPONDO: Secondo la fede cattolica si deve ritenere fermamente che tutti gli uomini, i quali discendono da Adamo, eccettuato Cristo soltanto, contraggono il peccato originale: altrimenti non tutti avrebbero bisogno della redenzione di Cristo; il che è falso. E ciò si dimostra col fatto, già notato in precedenza, che il peccato del nostro progenitore si trasmette nei discendenti quale colpa originale, come il peccato attuale si trasmette dalla volontà dell'anima, attraverso la mozione delle membra, alle membra del corpo. Ora è evidente che il peccato attuale può trasmettersi a tutte le membra fatte per subire la mozione della volontà. Dunque anche il peccato originale si trasmette a tutti quelli che da Adamo subiscono il moto di generazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'opinione più probabile e comune afferma che tutti coloro, i quali si troveranno alla venuta del Signore, moriranno per poi risorgere quasi subito, come meglio vedremo nella Terza Parte. - E se anche fosse vera l'opinione contraria, secondo la quale quei superstiti non morirebbero affatto, si risponde all'obiezione che sebbene costoro non subiscono la morte, tuttavia ne contraggono il debito, che però Dio condona, come può condonare la pena anche dei peccati attuali.
2. Il battesimo toglie il peccato originale quanto alla colpa, poiché l'anima nella parte superiore recupera la grazia. Ma il peccato originale rimane in quanto al fomite, che è il disordine delle parti inferiori dell'anima e del corpo medesimo, alle quali spetta la generazione umana. Perciò i battezzati trasmettono il peccato originale: infatti essi non generano in quanto rinnovati dal battesimo, bensì in quanto conservano ancora qualche elemento

decadente del primo peccato.

3. Come il peccato di Adamo si trasmette a tutti quelli che da Adamo sono corporalmente generati, così la grazia di Cristo si trasmette a tutti coloro che sono da lui spiritualmente rigenerati con la fede e col battesimo: questa però non si limita a togliere il peccato di Adamo, ma giunge a togliere anche i peccati attuali, e a introdurre nella gloria.

ARTICOLO 4

Se un uomo formato miracolosamente da un corpo umano, contrarrebbe il peccato originale

SEMBRA che se uno venisse formato miracolosamente da un corpo umano, contrarrebbe anch'egli il peccato originale. Infatti:

1. La Glossa afferma, che "nei lombi di Adamo tutta la posterità fu corrotta perché questa nel paradiso non aveva cominciato a separarsi, ma cominciò dopo in terra d'esilio". Ora, se un uomo venisse formato in tal modo, la sua carne verrebbe separata in luogo d'esilio. Perciò contrarrebbe il peccato originale.

2. Il peccato originale viene causato in noi in quanto l'anima viene contaminata dal corpo. Ma nell'uomo tutto il corpo è infetto. Quindi da qualunque parte del corpo venisse formato un uomo, la sua anima verrebbe contaminata dal peccato originale.

3. Il peccato originale da Adamo si propaga a tutti, perché tutti erano in lui nell'atto del peccato. Ma quelli che venissero formati da un corpo umano sarebbero stati anch'essi in Adamo. Dunque dovrebbero contrarre anch'essi il peccato originale.

IN CONTRARIO: Costoro non si sarebbero trovati in Adamo "secondo la ragione seminale"; e questa, a detta di S. Agostino, è la causa unica della trasmissione del peccato originale.

RISPONDO: Abbiamo già detto che il peccato originale si trasmette dal nostro progenitore ai discendenti in quanto questi in forza della generazione ne sentono l'influsso; come le membra subiscono l'influsso dell'anima nel peccato attuale. Ora, l'influsso causale si esercita sulla generazione solo mediante la virtù attiva del generante. Perciò contraggono il peccato originale soltanto quelli che discendono da Adamo mediante codesta virtù attiva, che originariamente deriva da Adamo: e questo significa discendere da lui secondo la ragione seminale. Infatti la ragione seminale non è altro che la virtù attiva nella generazione. Ora, se uno venisse formato da un corpo umano per virtù divina, è chiaro che la virtù attiva non deriverebbe da Adamo. Quindi costui non contrarrebbe il peccato originale: come non sarebbe un peccato umano l'atto delle mani, se queste non fossero mosse dalla volontà dell'uomo, ma da un agente estrinseco.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Adamo non venne a trovarsi in terra d'esilio che dopo il peccato. Perciò la colpa originale si propaga a quelli che egli raggiunge con la generazione attiva, non per il luogo d'esilio, ma per il (valore o la portata del) suo peccato.

2. Il corpo non contamina l'anima, se non in quanto principio attivo nella generazione, secondo le spiegazioni date.

3. Chi venisse formato da carne umana sarebbe stato in Adamo "secondo la sostanza corporea", ma non secondo la ragione seminale, di cui abbiamo parlato. E quindi non contrarrebbe il peccato originale.

ARTICOLO 5

Se peccando Eva, e non Adamo, i figli avrebbero contratto il peccato originale

SEMBRA che peccando Eva, e non Adamo, i figli avrebbero contratto il peccato originale. Infatti:

1. Si contrae il peccato originale dai nostri antenati in quanto già si esisteva in essi, secondo l'espressione dell'Apostolo: "In lui tutti peccarono". Ora, un uomo preesiste nella madre come nel padre. Dunque egli contrae il peccato originale dal peccato della madre, come da quello del padre.

2. Se avesse peccato Eva, e non Adamo, i figli sarebbero nati ugualmente passibili e mortali: infatti, a detta del Filosofo, "la madre fornisce la materia nella generazione"; e la morte, come qualsiasi passibilità, deriva dalle condizioni della materia. Ma la passibilità e la morte sono pena del peccato originale. Quindi, se avesse peccato Eva, e non Adamo; i figli avrebbero contratto il peccato originale.

3. Il Damasceno insegna che "lo Spirito Santo ha prevenuto la Vergine", da cui senza peccato originale doveva nascere il Cristo, "purificandola". Ora, codesta purificazione non sarebbe stata necessaria, se la macchia del peccato originale non derivasse dalla madre. E quindi sarebbe bastato il peccato di Eva, perché i figli contraessero il peccato originale; anche se Adamo non fosse caduto nella colpa.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive: "Per opera di un sol uomo entrò la colpa nel mondo". Ora, se la donna trasmettesse il peccato originale nei figli, bisognava dire piuttosto che vi è entrato per opera di due, avendo peccato entrambi; o addirittura per opera della donna, che fu la prima a cadere. Dunque il peccato originale non è trasmesso ai figli dalla madre, ma dal padre.

RISPONDO: La soluzione di questo problema dipende da quanto abbiamo già detto. Infatti abbiamo visto che il peccato originale viene trasmesso da Adamo, in quanto questi influisce sulla generazione dei figli: e quindi abbiamo concluso che se uno venisse prodotto solo materialmente da un corpo umano, non contrarrebbe il peccato originale. Ora è noto, secondo la dottrina dei naturalisti, che nella generazione il principio attivo deriva dal padre mentre la madre somministra la materia. Perciò il peccato originale non si contrae dalla madre, ma dal padre. E quindi, se Eva soltanto avesse peccato, e non Adamo, i figli non avrebbero contratto il peccato originale. Se invece avesse peccato Adamo, e non Eva, l'avrebbero contratto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il figlio preesiste nel padre come in un principio attivo, nella madre come un principio materiale e passivo. Perciò il paragone non regge.
2. Alcuni pensano che se avesse peccato Eva e non Adamo, i figli sarebbero stati immuni dalla colpa, ma soggetti alla morte e a tutte le passibilità dovute alle condizioni della materia, somministrata dalla madre, non come ad altrettante pene, bensì come a dei difetti naturali. - Ma questo non convince. Infatti l'immortalità e l'impassibilità dello stato primitivo non dipendevano dalla condizione della materia, come abbiamo spiegato nella Prima Parte; ma dalla giustizia originale, che sottometteva (pienamente) il corpo all'anima, finché l'anima era sottomessa a Dio. E la mancanza della giustizia originale è il peccato originale. Perciò, se col peccato di Eva, senza quello di Adamo, il peccato originale non si fosse trasmesso nei posteri, è chiaro che nei figli non sarebbe mancata la giustizia originale. E quindi non ci sarebbe stata in essi la passibilità e la necessità di morire.
3. La purificazione previa della beata Vergine non era richiesta per scongiurare la trasmissione del peccato originale; ma perché era necessario che la Madre di Dio splendesse del massimo candore. Infatti nessun essere è degno ricettacolo di Dio, se non è puro; secondo l'espressione del salmista: "Alla tua casa, o Signore, conviene la santità".

Pars Prima Secundae Quaestio 082

Questione 82

Questione 82

Natura del peccato originale

Passiamo a considerare la natura del peccato originale.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se il peccato originale sia un abito; 2. Se sia un peccato solo per ogni uomo; 3. Se si identifichi con la concupiscenza; 4. Se sia uguale in tutti.

ARTICOLO 1

Se il peccato originale sia un abito

SEMBRA che il peccato originale non sia un abito. Infatti:

1. Il peccato originale, come dice S. Anselmo, è la carenza della giustizia originale: perciò è una privazione. Ma la privazione è l'opposto dell'abito. Dunque il peccato originale non è un abito.
2. Il peccato attuale ha più di quello originale l'aspetto di colpa, perché maggiormente volontario. Eppure l'abito dei peccati attuali non ha natura di colpa; altrimenti un uomo peccerebbe anche dormendo.
3. Nel male l'abito è sempre preceduto da qualche atto: poiché gli abiti cattivi non sono infusi, ma acquisiti. Ora nessun atto può precedere il peccato originale. Dunque il peccato originale non è un abito.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna che in forza del peccato originale i bambini hanno propensione alla concupiscenza, sebbene non la sentano in maniera attuale. Ora, una propensione rivela l'esistenza di un abito. Dunque il peccato originale è un abito.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, l'abito può essere di due tipi. Primo, ci sono abiti (operativi) che dispongono le facoltà ad agire, e tali sono le scienze e le virtù: ebbene, il peccato originale non è di questo tipo. - Secondo, l'abito può essere la disposizione di certe nature, composte di elementi molteplici, atta a renderle disposte bene o male in rapporto a qualche cosa; specialmente se codesta disposizione diviene una seconda natura: il che è evidente nel caso della malattia e della salute. Il peccato originale è precisamente un abito di questo genere. Infatti esso è una disposizione disordinata derivante dal turbamento di quell'armonia che costituiva la giustizia originale: esattamente come la malattia del corpo è una disposizione disordinata di esso, la quale turba l'equilibrio che costituisce la salute. Perciò si dice che il peccato originale è "un'infermità della natura".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come nell'infermità fisica, in quanto toglie l'equilibrio della salute, c'è l'aspetto di privazione, e c'è quello di entità positiva, in quanto implica degli umori mal disposti; così anche nel peccato originale c'è la privazione della giustizia originale, e insieme c'è la cattiva disposizione delle facoltà dell'anima. Perciò esso non è pura privazione, ma un abito corrotto.
2. Il peccato attuale è un disordine dell'atto: invece il peccato originale, essendo peccato di natura, è una disposizione disordinata della natura stessa, ed ha l'aspetto di colpa, come si è visto, in quanto deriva da Adamo. Ora, codesta disposizione disordinata della natura si presenta come un abito: mentre non può essere un abito la cattiva disposizione di un atto. Ecco perché può essere un abito il peccato originale, e non quello attuale.
3. L'obiezione argomenta dall'abito operativo: e il peccato originale non può essere un abito di questo tipo. Sebbene anche dal peccato originale derivi, non direttamente, ma indirettamente, una certa inclinazione ad atti disordinati, in quanto toglie il freno che li impediva, cioè la giustizia originale, che impediva i moti disordinati: cioè come indirettamente derivano da una malattia moti disordinati nel corpo. E non si dica che il peccato originale è un abito infuso, o acquisito con qualche atto personale, a eccezione di quello di Adamo; che è innato per un difetto di origine.

ARTICOLO 2

Se in ogni uomo ci siano più peccati originali

SEMBRA che in ogni uomo ci siano più peccati originali. Infatti:

1. Scrive il Salmista: "Ecco infatti nelle iniquità fui concepito, e nei peccati mi concepì mia madre". Ora, il peccato in cui l'uomo viene concepito è il peccato originale. Quindi in ogni uomo ci sono più peccati originali.
2. Un identico abito non può inclinare ad atti contrari: infatti l'abito inclina come la natura, la quale tende a un effetto unico. Invece il peccato originale, anche in un individuo particolare, spinge a peccati diversi e contrari. Dunque il peccato originale non è un abito unico, ma è molteplice.
3. Il peccato originale inquina tutte le potenze dell'anima. Ora, le varie potenze dell'anima sono sedi distinte del peccato, come sopra abbiamo spiegato. Perciò, non potendo un unico peccato risiedere in subietti diversi, è chiaro che il peccato originale non è unico ma molteplice.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Ecco l'Agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo". Ed è detto al singolare, perché, come spiega la Glossa, "Il peccato del mondo", cioè il peccato originale, è uno solo.

RISPONDO: In ogni uomo c'è un unico peccato originale. E ciò si può spiegare con due argomenti. Primo, partendo dalla causa del peccato originale. Infatti sopra abbiamo dimostrato che si trasmette ai posteri solo il primo peccato del nostro progenitore. Perciò in ogni uomo il peccato originale è numericamente unico; e in tutti gli uomini è unico per analogia (di attribuzione), in quanto ha come punto di riferimento un unico primo principio.

Secondo, partendo dalla stessa natura del peccato originale. Infatti in ogni disposizione disordinata l'unità specifica si desume dalla causalità di essa; mentre l'unità numerica si desume dal subietto. Ciò è evidente nel caso delle infermità fisiche. Infatti tante sono specificatamente le infermità, quante sono le cause da cui derivano: eccesso di calore o di frigidità, affezioni di polmoni, di fegato, e così via. Ma una malattia specificatamente unica non può essere che unica in un determinato individuo. Ora, la causa di quella cattiva disposizione, che si dice peccato originale, è una soltanto: la privazione della giustizia originale, da cui fu distrutta la sottomissione a Dio dell'anima umana. Perciò il peccato originale è specificatamente unico. E non può essere che numericamente unico in ogni uomo: mentre in uomini distinti è unico specificatamente e per analogia (di attribuzione), ma numericamente molteplice.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quel testo si parla al plurale di peccati, secondo l'uso della Sacra Scrittura, in cui spesso il plurale sostituisce il singolare; come quando si dice nel Vangelo: "Sono morti coloro che attentavano alla vita del bambino". Oppure si può spiegare col fatto che nel peccato originale preesistono virtualmente tutti i peccati attuali, come nel loro principio: e quindi è un peccato virtualmente molteplice. O anche dal fatto che nel peccato di Adamo, trasmesso per generazione, molti erano i travimenti: c'era la superbia, la disobbedienza, la gola, e altro ancora. Oppure si vuole alludere alla contaminazione delle varie potenze dell'anima dovuta al peccato originale.
2. Un abito, di per sé e direttamente, cioè in forza della sua forma, non può inclinare le facoltà verso cose contrarie. Ma può farlo indirettamente e per accidens, cioè in quanto esso elimina un ostacolo: spezzata, p. es., l'armonia di un corpo misto, i vari elementi tendono verso luoghi naturali contrari. Così pure, spezzata l'armonia della giustizia originale, le varie potenze dell'anima si dirigono verso oggetti disparati.
3. Il peccato originale contamina le diverse potenze dell'anima in quanto sono parti di un tutto: esattamente come la giustizia originale le guidava come un tutto unico. Perciò il peccato originale è uno soltanto. Come è unica la febbre di un paziente, sebbene siano diverse le membra del corpo che ne sono colpite.

ARTICOLO 3

Se il peccato originale si identifichi con la concupiscenza

SEMBRA che il peccato originale non sia la concupiscenza. Infatti:

1. Come insegna il Damasceno, tutti i peccati sono contro natura. La concupiscenza, invece, è secondo natura poiché è l'atto del concupiscibile, che è una facoltà naturale. Dunque il peccato originale non si identifica con la concupiscenza.
2. Col peccato originale nascono in noi "le passioni peccaminose", come si esprime l'Apostolo. Ora, oltre la concupiscenza ci sono molte altre passioni, di cui abbiamo già trattato. Perciò il peccato originale non deve identificarsi più con la concupiscenza che con le altre passioni.
3. Il peccato originale guasta tutte le facoltà dell'anima, come abbiamo notato. Ma, a dire del Filosofo, la facoltà più alta è l'intelletto. Quindi il peccato originale è più ignoranza che concupiscenza.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "La concupiscenza è il reato del peccato originale".

RISPONDO: Ogni cosa riceve la specie dalla propria forma. Sopra però abbiamo detto che il peccato originale desume la sua specie dalla propria causa. Perciò è necessario desumere la parte formale di questo peccato dalla causa di esso. Ora, le cause degli opposti sono opposte tra loro. Quindi per definire la causa del peccato originale, si deve osservare la causa della giustizia originale, che è l'opposto di essa. Ebbene, tutto l'ordine della giustizia originale si doveva al fatto che la volontà umana era sottomessa a Dio. Sottomissione che consisteva principalmente nella volontà che ha il compito di muovere tutte le altre facoltà verso il fine, come abbiamo detto nei trattati precedenti. Perciò la volontà, con la sua aversione da Dio, ha portato il disordine in tutte le altre facoltà dell'anima.

Ecco quindi che la privazione della giustizia originale, che assicurava la sottomissione della volontà a Dio, è la parte formale del peccato d'origine: mentre tutto il disordine delle altre facoltà ne è come l'elemento materiale. Quest'ultimo disordine consiste soprattutto nel fatto che queste facoltà si volgono disordinatamente ai beni transitori: e tale disordine con nome generico si può chiamare concupiscenza. Perciò il peccato originale materialmente è la concupiscenza; formalmente è la mancanza della giustizia originale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'Appetito concupiscibile nell'uomo è per natura sotto il governo della ragione. Perciò la concupiscenza è naturale per l'uomo in quanto è secondo l'ordine della ragione. Quando invece essa passa codesti limiti, nell'uomo è contro natura. E questa è la concupiscenza del peccato originale.

2. Come abbiamo già spiegato, tutte le passioni dell'irascibile derivano da quelle del concupiscibile, che sono più importanti. E tra queste abbiamo notato che la concupiscenza è la più virulenta, e la più sentita. Perciò nella concupiscenza sono incluse in qualche modo tutte le altre passioni, che ad essa vengono attribuite, data la sua preminenza.

3. In ordine al bene il primo posto spetta all'intelletto e alla ragione; ma in ordine al male il compito principale spetta alla parte inferiore dell'anima, la quale annebbia e trascina la ragione, come abbiamo visto sopra. Perciò è più giusto affermare che il peccato originale è concupiscenza piuttosto che ignoranza; sebbene anche l'ignoranza sia tra i difetti materiali del peccato originale.

ARTICOLO 4

Se il peccato originale sia uguale in tutti

SEMBRA che il peccato originale non sia uguale in tutti. Infatti:

1. Il peccato originale, come si è detto nell'articolo precedente, è la concupiscenza disordinata. Ora, non tutti sono ugualmente portati alla concupiscenza. Dunque il peccato originale non è uguale in tutti.

2. Il peccato originale è una disposizione disordinata dell'anima, come la malattia lo è del corpo. Ma la malattia può avere dei gradi. Perciò deve averli anche il peccato originale.

3. S. Agostino insegna che "la libidine trasmette il peccato originale nella prole". Ora, avviene che la libidine è più forte in uno che in un altro nell'atto della generazione. Quindi il peccato originale può essere in uno più che in un altro.

IN CONTRARIO: Abbiamo detto sopra che il peccato originale è il peccato della natura. Ma la natura è uguale in tutti. Dunque anche il peccato originale.

RISPONDO: Nel peccato originale si devono distinguere due aspetti: la privazione della giustizia originale, e la relazione di codesta carenza al peccato del nostro progenitore, dal quale deriva in forza di una generazione viziata. Rispetto al primo il peccato originale non può avere gradazioni: poiché il dono della giustizia originale è stato sottratto per intero; e sopra abbiamo visto che le privazioni totali, come la morte e le tenebre, non ammettono gradazioni. Lo stesso avviene rispetto al secondo: tutti infatti abbiamo un'identica relazione al primo principio della nostra origine viziata, dal quale il peccato originale prende l'aspetto di colpa; e le relazioni non ammettono gradazioni. Perciò il peccato originale non può trovarsi in uno più che in un altro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Spezzato il vincolo della giustizia originale, che abbracciava in un certo ordine tutte le potenze dell'anima, ciascuna di queste si abbandona al proprio impulso; e in modo tanto più virulento, quanto più essa è forte. Ora, avviene che certe potenze dell'anima, per la diversa complessione fisica, sono più forti in uno che in un altro. Perciò la maggiore predisposizione che uno sente alla concupiscenza a differenza di altri, non è a motivo del peccato originale, poiché in tutti è spezzato ugualmente il vincolo della giustizia originale, e tutte le parti inferiori dell'anima sono lasciate a se stesse; ma ciò si deve alla diversa disposizione delle potenze, di cui si parla.

2. La malattia del corpo non ha in tutti una causa identica, anche se è della medesima specie: in una febbre, p. es., dovuta alla putrefazione della bile, la putrefazione può essere maggiore o minore, e più vicina, o più lontana al centro vitale. Invece la causa del peccato originale è uguale per tutti. Perciò il paragone non regge.

3. La libidine che trasmette il peccato originale nella prole non è la libidine in atto: poiché anche se per divina virtù si concedesse a qualcuno di non sentire nessuna libidine disordinata nell'atto della generazione, costui trasmetterebbe ugualmente il peccato originale nella prole. La libidine suddetta deve intendersi allo stato abituale, in quanto l'appetito sensitivo, spezzato il vincolo della giustizia originale, non è sotto il controllo della ragione. E codesta libidine è uguale in tutti.

Pars Prima Secundae Quaestio 083

Questione 83

Questione 83

La sede del peccato originale

Ed eccoci a considerare la sede del peccato originale.

Si pongono sull'argomento quattro quesiti: 1. Se il corpo o l'anima sia per primo sede del peccato originale; 2. E, dato che sia l'anima, se lo sia nella sua essenza o nelle sue potenze; 3. Se il peccato originale risieda più nella volontà che nelle altre potenze; 4. Se alcune facoltà, cioè la potenza generativa, il concupiscibile e il senso del tatto, ne siano particolarmente infette.

ARTICOLO 1

Se il peccato originale risieda più nel corpo che nell'anima

SEMBRA che il peccato originale risieda più nel corpo che nell'anima. Infatti:

1. Il contrasto tra la carne e lo spirito deriva dal peccato originale. Ma la radice di questo contrasto è nel corpo, com'è evidente dalle parole di S. Paolo: "Vedo un'altra legge nelle mie membra che fa guerra alla legge della mia mente". Perciò il peccato originale risiede principalmente nel corpo.
2. Una qualità si trova più nella causa che negli effetti: il calore, p. es., è più nel fuoco che scalda, che nell'acqua riscaldata. Ora, l'anima viene contaminata col peccato originale dal seme corporeo. Dunque il peccato originale si trova più nel corpo che nell'anima.
3. Noi contraiamo il peccato originale dal nostro progenitore, in quanto eravamo in lui secondo la ragione seminale. Ma in lui non c'era la nostra anima, bensì il nostro corpo soltanto. Perciò il peccato originale non è nell'anima, ma nel corpo.
4. Nel corpo viene infusa un'anima creata da Dio. Se, dunque, l'anima venisse contaminata dal peccato originale, sarebbe contaminata dalla sua creazione e dalla sua infusione. E quindi Dio sarebbe causa del peccato, essendo egli l'artefice della creazione e dell'infusione.
5. Nessun uomo sensato infonde un liquore prezioso in un vaso in cui sa bene che si corrompe. Ora, l'anima razionale è più preziosa di qualsiasi liquore. Perciò, se l'anima potesse contaminarsi col peccato originale mediante la sua unione col corpo, Dio, che è la stessa saggezza, mai infonderebbe l'anima in codesto corpo. Invece egli ve la infonde. Dunque essa non viene contaminata dal corpo. E quindi il peccato originale non può risiedere nell'anima, bensì nel corpo.

IN CONTRARIO: Identica è la sede della virtù e del vizio, o peccato, che è il suo contrario. Ora, il corpo non può essere sede di virtù; infatti S. Paolo afferma: "Io so bene che non abita in me, cioè nella mia carne, il bene". Dunque il corpo non può essere la sede del peccato originale, ma l'anima soltanto.

RISPONDO: Una cosa può trovarsi in un'altra in due maniere: primo, come nella sua causa, o principale o strumentale; secondo, come nel suo subietto. Ebbene, il peccato originale del genere umano fu in Adamo stesso come nella sua causa principale; poiché, secondo l'espressione paolina, "in lui tutti peccarono". Codesto peccato è invece nel seme come nella sua causa strumentale: poiché dalla virtù attiva del seme esso viene trasmesso alla prole insieme con la natura umana. Ma il peccato originale non può risiedere, come nel proprio subietto, che nell'anima umana, e in nessun modo nel corpo.

E la ragione si è, l'abbiamo spiegato in precedenza, che il peccato originale si trasmette ai posteri dalla volontà del nostro progenitore mediante il moto di generazione, come dalla volontà di un uomo si propaga il peccato originale alle altre sue facoltà. E in questa propagazione si deve osservare che quanto deriva dalla mozione volontaria peccaminosa interessa tutte le parti dell'uomo che possono partecipare al peccato in una maniera qualsiasi, che abbia l'aspetto di colpa, cioè come subietto, o come strumento. Dal volere un peccato di gola, p. es., deriva al concupiscibile la concupiscenza del cibo, alle mani e alla bocca la consumazione di esso, in quanto, mossi dalla volontà, diventano strumenti del peccato. Invece quanto deriva in seguito alla facoltà nutritiva, e alle viscere, le quali non sono fatte per subire la mozione della volontà, non ha natura di colpa.

Perciò, siccome l'anima può essere sede o subietto di una colpa, a differenza del corpo, che di suo non può esserlo, tutto ciò che di corrotto deriva all'anima dal primo peccato ha natura di colpa; quanto invece deriva al corpo non ha natura di colpa, ma di pena. Dunque sede del peccato originale è l'anima, e non il corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come spiega S. Agostino, l'Apostolo in quel passo parla dell'uomo già redento, che, liberato dalla colpa, è soggetto ancora alla pena, in forza della quale si dice che il peccato "abita nella carne". Perciò da questo non segue che il corpo sia la sede della colpa, ma soltanto della pena.
2. Il peccato originale è causato dal seme come da una causa strumentale. Ora, non è detto che una qualità debba trovarsi più intensamente che nell'effetto nella causa strumentale, ma solo nella sua causa principale. E realmente il peccato originale si trova in grado superiore in Adamo, nel quale venne a trovarsi come peccato attuale.
3. L'anima di quest'uomo secondo la ragione seminale non era in Adamo peccatore come in un principio efficiente, ma come in un principio dispositivo: poiché il seme, che da Adamo si trasmette, non può produrre con la sua virtù l'anima razionale, ma solo predisporre ad essa.
4. La corruzione del peccato originale in nessun modo è causata da Dio, ma solo dal peccato del nostro progenitore mediante la generazione carnale. Quindi, siccome la creazione implica una relazione dell'anima a Dio soltanto, non si può dire che l'anima viene inquinata dalla sua creazione. - L'infusione, poi, implica relazione e a Dio che la infonde e al corpo nel quale l'anima viene infusa. Perciò, in rapporto a Dio che la infonde non si può dire che l'anima viene macchiata dall'infusione; ma solo in rapporto al corpo in cui viene infusa.
5. Il bene comune è preferibile a un bene particolare. Perciò Dio, nella sua sapienza, non trascura l'ordine generale delle cose, il quale richiede che a tali corpi siano infuse le rispettive anime, per evitare il contagio di quest'anima particolare: specialmente considerando che la natura di queste anime è tale da non poter cominciare ad esistere senza un corpo, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Ora, per l'anima è meglio essere così secondo natura, che non essere affatto: specialmente se si pensa che essa con la grazia può sfuggire la dannazione.

ARTICOLO 2

Se il peccato originale risieda più nell'essenza dell'anima che nelle sue potenze

SEMBRA che il peccato originale non risieda più nell'essenza dell'anima che nelle sue potenze. Infatti:

1. L'anima è fatta per essere sede del peccato in quanto può esser mossa dalla volontà. Ora, l'anima non può esser mossa dalla volontà nella sua essenza, ma solo nelle sue potenze. Perciò il peccato originale non risiede nell'essenza dell'anima ma solo nelle sue potenze.
2. Il peccato originale è il contrario della giustizia originale. Ora, la giustizia originale si trovava in alcune potenze dell'anima, in cui hanno sede le virtù. Dunque anche il peccato originale è più nelle potenze dell'anima, che nell'essenza di essa.
3. Il peccato originale come dal corpo passa nell'anima, così dall'essenza dell'anima passa alle potenze. Ma il peccato originale è più nell'anima che nel corpo. Quindi è anche più nelle potenze dell'anima che nella sua essenza.
4. Abbiamo detto che il peccato originale è la concupiscenza. Ora, la concupiscenza risiede nelle potenze dell'anima. Dunque anche il peccato originale.

IN CONTRARIO: Come abbiamo ricordato sopra, il peccato originale è il peccato di natura. Ma l'anima è forma e natura del corpo per la sua essenza, e non per le sue potenze, come abbiamo dimostrato nella Prima Parte. Perciò l'anima umana è sede del peccato originale principalmente in forza della sua essenza.

RISPONDO: Sede principale di un peccato è quella parte dell'anima che ne è la causa movente. Se la causa movente del peccato è, p. es., il piacere dei sensi, il quale appartiene, quale oggetto proprio, al concupiscibile, ne segue che la facoltà del concupiscibile è la sede propria di codesto peccato. Ora, è evidente che il peccato originale viene causato dall'origine, o generazione. Perciò quella parte dell'anima, che per prima viene raggiunta dalla generazione umana, è la sede primaria del peccato originale. Ora, la generazione ha come suo termine diretto l'anima, in quanto forma del corpo; cosa che ad essa conviene, l'abbiamo visto nella Prima Parte, in forza della sua essenza. Dunque l'anima è sede primaria del peccato originale in forza della sua essenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come la mozione della volontà di ciascuno raggiunge le sole potenze e non l'essenza dell'anima; così la mozione della volontà del nostro progenitore raggiunge, per via di generazione, prima di tutto l'essenza dell'anima, secondo le spiegazioni date.
2. Anche la giustizia originale apparteneva principalmente all'essenza dell'anima: era infatti un dono di Dio fatto alla natura umana, la quale è costituita prima dall'essenza dell'anima che dalle sue potenze. Poiché le potenze appartengono piuttosto alla persona, essendo principi degli atti personali. Tanto è vero che esse sono la sede propria dei peccati attuali, che sono peccati personali.

3. Il corpo sta all'anima come la materia sta alla forma, la quale ultima, sebbene sia posteriore in ordine genetico, tuttavia è prima in ordine di perfezione e di natura. Invece l'essenza dell'anima sta alle potenze come un soggetto sta ai suoi accidenti propri, i quali sono ad esso posteriori e in ordine genetico e in ordine di perfezione. Perciò il paragone non regge.

4. La concupiscenza, come abbiamo già visto, è solo qualche cosa di materiale e di derivato nel peccato originale.

ARTICOLO 3

Se il peccato originale colpisca più la volontà che le altre potenze

SEMBRA che il peccato originale non colpisca la volontà più delle altre potenze. Infatti:

1. Qualsiasi peccato appartiene principalmente alla potenza dal cui atto viene causato. Ma il peccato originale viene causato dall'atto della potenza generativa. Dunque tra le altre potenze dell'anima esso appartiene soprattutto a codesta potenza.

2. Il peccato originale viene trasmesso attraverso il seme corporeo. Ora, altre potenze dell'anima sono più della volontà vicine al corpo: il che è evidente per tutte le potenze sensitive, che si servono di un organo corporeo. Perciò il peccato originale è più in queste che nella volontà.

3. L'intelletto precede la volontà: infatti non c'è volizione che di un bene intellettualmente conosciuto. Perciò, se il peccato originale colpisce tutte le potenze, prima di tutto, data la sua priorità, deve colpire l'intelletto.

IN CONTRARIO: La giustizia originale riguardava principalmente la volontà, essendo essa, a dire di S. Anselmo, "la rettitudine della volontà". Dunque anche il peccato originale, che è il suo contrario, riguarda principalmente la volontà.

RISPONDO: Nella contaminazione del peccato originale si devono considerare due cose. Primo, la sua inerenza in un soggetto: e da questo lato il peccato colpisce principalmente, come abbiamo detto, l'essenza dell'anima. Secondo, la sua inclinazione all'atto: e da questo lato colpisce le potenze dell'anima. Perciò deve colpire principalmente quella da cui nasce la prima inclinazione a peccare. Ed essendo questa la volontà, come abbiamo dimostrato in precedenza; è chiaro che il peccato originale colpisce principalmente la volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il peccato originale non viene causato nell'uomo dalla potenza generativa della prole, ma da un atto della potenza generativa del genitore. Perciò non segue che la potenza generativa sia la sede principale di questo peccato.

2. Nel peccato originale troviamo due tipi di trasmissione: uno dal corpo all'anima; l'altro dall'essenza dell'anima alle potenze. Il primo segue l'ordine genetico; il secondo segue l'ordine di perfezione. Ecco il motivo per cui il contagio del peccato originale colpisce prima la volontà, perché più prossima all'essenza dell'anima, di quanto non colpisca altre potenze, cioè quelle sensitive, le quali sono più prossime alla carne.

3. L'intelletto da un lato precede la volontà, cioè in quanto ad essa presenta l'oggetto. Ma da un altro lato la volontà precede l'intelletto, cioè in ordine all'esercizio dell'atto: e nel peccato interessa quest'ultimo.

ARTICOLO 4

Se le potenze ricordate siano più infette delle altre

SEMBRA che le potenze ricordate (generativa, concupiscibile e tatto), non siano più infette delle altre. Infatti:

1. L'infezione del peccato originale colpisce maggiormente quella parte dell'anima che più delle altre può essere sede di peccato. Ora, tale è la parte razionale, e specialmente la volontà. Dunque è questa la facoltà più contaminata dal peccato originale.

2. Una potenza dell'anima subisce l'infezione della colpa solo in quanto può ubbidire alla ragione. Ma la potenza generativa, come insegna Aristotele, non può ubbidire alla ragione. Quindi essa non è tra le più infette dal peccato originale.

3. Tra gli altri sensi la vista è il più spirituale, e il più vicino alla ragione, poiché, come nota Aristotele, "mostra nelle cose differenze più numerose". Ora, l'infezione della colpa si trova principalmente nella ragione. Dunque la vista è più infetta del tatto.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna che l'infezione della colpa originale appare specialmente nel moto degli organi genitali, che sfugge alla ragione. Ora, codesti organi servono alla potenza generativa nell'unione sessuale, in cui si ha il piacere del tatto, che stimola al massimo la concupiscenza. Perciò l'infezione del peccato originale colpisce specialmente queste tre cose: la potenza generativa, il concupiscibile e il senso del tatto.

RISPONDO: Si usa chiamare di preferenza infezione quella corruzione che tende a trasmettersi: difatti le malattie contagiose, come la lebbra, la scabbia, e simili, si dicono infezioni. Ma la corruzione del peccato originale si trasmette, come abbiamo detto, mediante l'atto della generazione. Perciò le facoltà che concorrono a codesto atto sono le più infette. Ora, codesto atto è a servizio della potenza generativa, essendo ordinato alla generazione: ed ha in se stesso il piacere del tatto, oggetto principalissimo della concupiscenza. Perciò, sebbene tutte le facoltà dell'anima siano viziate dal peccato originale, tuttavia sono particolarmente colpite dall'infezione le tre facoltà suddette.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La colpa originale in quanto inclina l'uomo ai peccati attuali appartiene principalmente alla volontà, come abbiamo visto nell'articolo precedente. Ma in quanto si trasmette alla prole colpisce da vicino le facoltà ricordate, e solo di lontano la volontà.
2. L'infezione di una colpa attuale non colpisce che le potenze mosse dalla volontà di chi pecca. Invece l'infezione della colpa originale non nasce dalla volontà di chi la contrae, ma dalla generazione naturale, al cui servizio troviamo la potenza generativa. Perciò in questa ricade maggiormente l'infezione del peccato originale.
3. La vista non concorre all'atto della generazione che secondo una disposizione remota, cioè in quanto presenta un oggetto concupiscibile. Ma il piacere si produce nel tatto. Perciò l'infezione di cui si parla va attribuita più al tatto che alla vista.

Pars Prima Secundae Quaestio 084

Questione 84

Questione 84

Il peccato come causa di altri peccati

Passiamo quindi a considerare il peccato come causa di altri peccati.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la cupidigia sia la radice di tutti i peccati; 2. Se la superbia sia l'inizio di ogni peccato; 3. Se oltre la superbia e l'avarizia altri peccati specifici debbano considerarsi vizi capitali; 4. Quali e quanti siano i vizi capitali.

ARTICOLO 1

Se la cupidigia sia radice di tutti i peccati

Sembra che la cupidigia non sia la radice di tutti i peccati. Infatti:

1. La cupidigia, che è il desiderio smodato delle ricchezze, è il contrario della liberalità. Ora, la liberalità non è radice di tutte le virtù. Dunque la cupidigia non è radice di tutti i peccati.
2. La brama dei mezzi deriva dalla brama del fine. Ma le ricchezze, la cui brama è la cupidigia, sono bramate soltanto perché utili al raggiungimento di un fine, come nota Aristotele. Perciò la cupidigia non è radice di tutti i peccati, ma deriva anch'essa da una radice più profonda.
3. Capita spesso che l'avarizia, denominata anche cupidigia, nasca da altri peccati: qualcuno, p. es., brama il danaro per ambizione, o per soddisfare la gola. Essa, dunque, non è radice di tutti i peccati.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna: "Radice di tutti i mali è la cupidigia".

RISPONDO: Secondo alcuni la cupidigia si può intendere in vari sensi. Primo, come appetito disordinato delle ricchezze. E in tal senso è un peccato specifico. - Secondo, come appetito disordinato di qualsiasi bene temporale. E allora è genere (supremo) di tutti i peccati: infatti in ogni peccato troviamo la conversione disordinata a un bene transitorio, come si è visto. - Terzo, come inclinazione della natura corrotta a bramare disordinatamente i beni corruttibili. E in questo senso la cupidigia sarebbe la radice di tutti i peccati, a somiglianza della radice di un albero, che dalla terra trae il suo alimento: poiché dall'amore delle cose temporali nascono tutti i peccati.

Sebbene queste affermazioni siano vere, non sembrano secondo il pensiero dell'Apostolo, il quale ha affermato che la cupidigia è radice di tutti i peccati. Infatti egli in quel testo parla contro coloro i quali, "volendo arricchire, cadono nella tentazione e nel laccio del diavolo...; poiché radice di ogni male è la cupidigia": e quindi è evidente che parla della cupidigia in quanto è la brama disordinata delle ricchezze. E in tal senso dobbiamo affermare che la cupidigia, come peccato specifico, è radice di tutti i peccati, a somiglianza della radice di un albero, che dà alimento a tutta la pianta. Infatti vediamo che con le ricchezze uno acquista la possibilità di commettere qualsiasi peccato, e di soddisfare tutti i desideri peccaminosi: poiché uno può giovare delle ricchezze per il possesso di qualsiasi bene temporale, secondo il detto dell'Ecclesiaste: "Tutto obbedisce al danaro". Ecco in che modo la cupidigia è radice di tutti i peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La virtù e il vizio non emanano dalla medesima fonte. Infatti il vizio nasce dal desiderio di un bene transitorio, e quindi il desiderio di quel bene, che serve a conseguire tutti gli altri beni temporali, è radice di tutti i peccati. La virtù invece nasce dal desiderio del bene eterno: e quindi la carità, che è l'amore di Dio, è considerata radice di tutte le virtù; secondo l'espressione dell'Apostolo: "radicati e fondati nella carità".
2. Il desiderio del danaro si considera radice dei peccati, non perché le ricchezze sono desiderate per se stesse, come ultimo fine; ma perché sono molto ricercate come utili per ogni fine temporale. E poiché un bene universale è più desiderabile che un bene particolare, esso muove di più l'appetito che i beni particolari, raggiungibili con molti altri mediante il danaro.
3. Come nello studio delle cose naturali non si cerca quello che avviene sempre, ma quello che avviene nella maggioranza dei casi, potendo la natura delle

cose corruttibili essere impedita di operare sempre allo stesso modo: così anche in morale si considera quello che avviene nella maggioranza dei casi, non quello che avviene sempre. Perciò non si può negare che l'avarizia è radice di ogni male, perché talora un altro male è radice di essa: poiché è più frequente il caso che gli altri mali nascano da essa, per la ragione indicata.

ARTICOLO 2

Se la superbia sia l'inizio di tutti i peccati

SEMBRA che la superbia non sia l'inizio di tutti i peccati. Infatti:

1. La radice è come il principio dell'albero: e quindi sembra la stessa cosa essere radice ed essere inizio del peccato. Ma sopra abbiamo concluso che radice di ogni peccato è la cupidigia. Perciò questa ne è anche l'inizio, non già la superbia.
2. Sta scritto: "Inizio della superbia umana è l'apostatare da Dio". Ora, l'apostasia è un peccato. Dunque, esistendo un peccato che è inizio della superbia, questa non è l'inizio di tutti i peccati.
3. Inizio di tutti i peccati sembra essere ciò che tutti li produce. Ora, ciò sembra essere l'amor proprio, il quale, a dire di S. Agostino, "produce la città di Babilonia". Quindi l'amor proprio, e non la superbia, è l'inizio di tutti i peccati.

IN CONTRARIO; Nell'Ecclesiastico si legge: "Inizio di tutti i peccati è la superbia".

RISPONDO: Alcuni affermano che la superbia si può intendere in tre modi. Primo, in quanto sta a indicare il desiderio smodato della propria eccellenza. E in tal senso è un peccato specifico. - Secondo, in quanto implica un disprezzo attuale di Dio, nel non sottostare alla sua legge. E in tal caso, essi dicono, si tratta del peccato in genere. - Terzo, in quanto implica un'inclinazione a codesto disprezzo, dovuto alla corruzione della natura. E in questo senso sarebbe l'inizio di tutti i peccati. E si distinguerebbe dalla cupidigia, per il fatto che la cupidigia considera il peccato dal lato della conversione ai beni transitori, da cui il peccato viene come nutrito e alimentato, meritando così di essere chiamata radice: invece la superbia considera il peccato dal lato dell'aversione da Dio, alla cui legge l'uomo rifiuta di ubbidire; cosicché verrebbe chiamata inizio, perché dal lato dell'aversione si desume la ragione di male.

Però, sebbene queste cose siano vere, tuttavia non rispecchiano il pensiero del Savio, al quale si deve l'affermazione: "Inizio di tutti i peccati è la superbia". È chiaro infatti che egli parla della superbia in quanto è desiderio disordinato della propria eccellenza; come si rileva da quanto aggiunge: "I troni dei principi superbi distrusse il Signore". E di questo si parla quasi in tutto il capitolo. Perciò bisogna concludere che la superbia, anche come vizio specifico, è inizio di tutti i peccati. Si deve infatti notare che negli atti volontari, quali sono appunto i peccati, si riscontrano due tipi di ordine: l'ordine d'intenzione, e quello di esecuzione. Nel primo ha funzione di principio il fine, come spesso abbiamo detto nelle questioni precedenti. Ora, nell'acquisto di tutti i beni temporali l'uomo ha per fine la conquista di una certa perfezione ed eccellenza. Ecco perché da questo lato si considera inizio di tutti i peccati la superbia, che è il desiderio della propria eccellenza. Invece nell'ordine di esecuzione è primo ciò che offre la possibilità di soddisfare tutti i desideri peccaminosi, ed ha l'aspetto di radice, cioè la ricchezza. Perciò da questo lato l'avarizia si considera radice di tutti i mali, secondo le spiegazioni date.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È così risolta anche la prima difficoltà.
2. L'apostasia da Dio si può dire inizio della superbia sotto l'aspetto di aversione: infatti dal non voler essere sottomessi a Dio segue la ricerca della propria eccellenza nelle cose temporali. L'apostasia qui non si considera un peccato specifico, ma piuttosto come una condizione generale di tutti i peccati, che è l'aversione dal bene eterno. - Oppure possiamo rispondere che l'apostasia viene considerata inizio della superbia, perché è la prima specie di essa. Infatti è proprio della superbia rifiutare di sottomettersi a un superiore, e specialmente a Dio; dal che segue poi che uno si esalti senza misura sopra se stesso, secondo le altre specie di superbia.
3. Uno ama se stesso volendo la propria eccellenza: infatti amarsi significa volere del bene a se stessi. Perciò è la stessa cosa mettere come inizio di tutti i peccati la superbia, o l'amor proprio.

ARTICOLO 3

Se oltre la superbia e l'avarizia altri peccati specifici siano da considerarsi peccati capitali

SEMBRA che oltre la superbia e l'avarizia non ci siano altri peccati specifici da denominare peccati capitali. Infatti:

1. Aristotele insegna: "Il capo sta all'animale, come sta la radice alle piante": infatti le radici sono analoghe alla bocca. Perciò, se si afferma che "radice di

tutti i mali è la cupidigia", è chiaro che essa soltanto, e non altri vizi, merita di essere chiamata vizio capitale.

2. Il capo è ordinato alle altre membra, poiché dal capo si propaga in qualche maniera la sensazione e il moto. Invece il peccato è privazione di ordine. Perciò un peccato non ha mai l'aspetto di capo. E quindi non si deve parlare di vizi capitali.

3. Si dicono delitti capitali quelli che sono puniti con la pena capitale. Ma con questa pena sono colpiti peccati di tutti i generi. Dunque i vizi capitali non sono peccati specificamente determinati.

IN CONTRARIO: S. Gregorio enumera alcuni vizi specifici, che egli denomina capitali.

RISPONDO: Capitale deriva da capo. E capo propriamente è quella parte dell'animale che è principio ed elemento direttivo di tutto l'animale. Perciò in senso metaforico si denomina capo qualsiasi principio: anzi, si denominano capi persino gli uomini che dirigono e governano gli altri. Quindi vizio capitale deriva innanzi tutto dal capo propriamente detto: e in tal senso si chiama capitale il peccato che viene punito con la pena capitale. Ma ora noi non parliamo dei peccati o delitti capitali in codesto senso: bensì dei peccati capitali che si denominano dal significato metaforico del termine capo, cioè nel senso di principio, o di elemento direttivo rispetto ad altri. E allora vizio capitale è quello da cui nascono altri vizi: specialmente se ne rappresenta la causa finale, che costituisce per essi l'origine formale, secondo le spiegazioni date. Cosicché il vizio capitale non solo è principio degli altri, ma ne è pure la guida e in qualche modo il trascinate: infatti l'arte, o l'abito, che ha per oggetto il fine ha l'iniziativa e il comando rispetto ai mezzi. Ecco perché S. Gregorio paragona i vizi capitali ai comandanti di un esercito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Capitale è un aggettivo denominativo il quale si riallaccia per derivazione e partecipazione al capo, da cui desume qualche proprietà, ma non è il capo in senso proprio. Perciò si dicono vizi capitali non solo quelli che hanno l'aspetto di origini primordiali, come l'avarizia e la superbia, chiamate rispettivamente radice e inizio; ma anche quelli che hanno l'aspetto di origini prossime rispetto a un certo numero di peccati.

2. Il peccato è privo di ordine sotto l'aspetto di aversione: poiché da questo lato si presenta come un male; e il male, a dire di S. Agostino, "è privazione di misura, di bellezza e di ordine". Ma sotto l'aspetto di conversione ha per oggetto un bene. E da questo lato può esserci nel peccato un certo ordine.

3. La difficoltà argomenta dal peccato che si denomina capitale per la pena meritata. Ma qui non parliamo di questo.

ARTICOLO 4

Se sia giusto enumerare sette vizi capitali

SEMBRA che non sia giusta l'enumerazione di sette vizi capitali, che sarebbero: vanagloria, invidia, ira, tristezza (o accidia), avarizia, gola, lussuria. Infatti:

1. I vizi si contrappongono alle virtù. Ma sopra abbiamo dimostrato che le virtù principali sono quattro. Perciò non possono essere che quattro i vizi principali, o capitali.

2. Le passioni dell'anima, come abbiamo detto, sono tra le cause del peccato. Ma le passioni principali sono quattro. Invece tra i vizi elencati due di esse, cioè la speranza e il timore, non sono neppure ricordate. Mentre vengono distintamente enumerati dei vizi che sono uniti nel piacere o nella tristezza: infatti il piacere interessa sia la gola, che la lussuria; e la tristezza interessa sia l'accidia che l'invidia. Perciò questa enumerazione dei peccati principali è sbagliata.

3. L'ira non è una delle passioni principali. Dunque non si doveva mettere tra i vizi capitali.

4. Come la cupidigia, o avarizia, è radice dei peccati, così la superbia ne è inizio, secondo le conclusioni precedenti. Ora, l'avarizia è posta come uno dei sette vizi capitali. Dunque in codesta enumerazione, non doveva mancare la superbia.

5. Ci sono dei peccati che non possono essere causati da nessuno dei sette vizi ricordati: il peccato, p. es., di chi sbaglia per ignoranza; o di chi commette una mancanza animato da qualche buona intenzione, mettiamo di chi ruba per fare elemosina. Quindi l'enumerazione dei vizi capitali è inadeguata.

IN CONTRARIO: Sta il testo di S. Gregorio, che così li enumera.

RISPONDO: Abbiamo già detto che si chiamano vizi capitali quelli dai quali gli altri derivano, specialmente come da loro diretta causa finale. Ora, codesta derivazione si può considerare sotto due aspetti. Primo, partendo dalle disposizioni del peccatore, il quale è predisposto in maniera da essere

attirato soprattutto da un dato fine, da cui ordinariamente viene spinto verso altri peccati. Ma, codesta derivazione non può essere oggetto di scienza: poiché le disposizioni particolari degli uomini sono infinite. - Secondo, partendo dalla connessione naturale dei fini tra loro. E in base a questa d'ordinario un dato vizio deriva da un altro. E quindi questo tipo di derivazione può essere oggetto di scienza.

Seguendo quest'ultimo criterio, si denominano capitali quei vizi, i cui fini presentano attrattive fondamentali atte a muovere l'appetito: e in base alle loro differenze si distinguono i vizi capitali. Ora, una cosa può muovere l'appetito in due maniere. Primo, direttamente e per se stessa: e sotto tale aspetto il bene muove l'appetito come attrattiva, mentre il male muove come ripulsa. Secondo, indirettamente e come di riflesso: nel caso, p. es., di chi affronta un male mirando al bene connesso, oppure nel caso di chi fugge un bene per il male che l'accompagna.

Ora, il bene umano è di tre generi. Primo, c'è un bene dello spirito, il quale presenta un'attrattiva per la sola conoscenza, ed è l'eccellenza della lode, o degli onori: e codesto bene viene perseguito disordinatamente dalla vanagloria. Il secondo è un bene del corpo: e questo, o riguarda la conservazione dell'individuo, come il cibo e la bevanda, perseguiti disordinatamente dalla gola; oppure interessa la conservazione della specie, come il coito, oggetto della lussuria. Il terzo è un bene esterno, ossia la ricchezza: ed esso viene perseguito dall'avarizia. E codesti quattro vizi fuggono anche i mali contrari.

Possiamo dare anche un'altra spiegazione. Il bene muove l'appetito per il fatto che rispecchia qualche proprietà della beatitudine, che tutti per natura desiderano. Ora la felicità implica prima di tutto una certa perfezione, poiché la felicità è un bene perfetto: e a ciò corrisponde l'eccellenza, o la fama, oggetto della superbia, o vanagloria. Secondo, la felicità implica l'idea di sufficienza: ed è quanto persegue l'avarizia nelle ricchezze che la promettono. Terzo, condizione della felicità è il godimento, senza il quale, come nota Aristotele, non può esserci felicità: ed esso viene desiderato dalla gola e dalla lussuria.

A sua volta la fuga di un bene, per il male che lo accompagna, avviene in due modi. O codesta fuga riguarda il proprio bene: e allora abbiamo l'accidia, che è la nausea dei beni spirituali, per il travaglio corporale che l'accompagna. Oppure riguarda il bene altrui: e allora, se non è accompagnata da ribellione, si ha l'invidia, che è la tristezza per il bene altrui, concepito come impedimento della propria eccellenza; se invece c'è la ribellione che spinge alla vendetta, abbiamo l'ira. E a questi medesimi vizi spetta l'attrattiva per i mali contrari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il processo di origine dei vizi non è identico a quello delle virtù: poiché le virtù sono causate dalla subordinazione dell'appetito alla ragione, o al bene eterno che è Dio; mentre i vizi nascono dal desiderio dei beni transitori. Perciò non è detto che ai vizi principali si debbano contrapporre le principali virtù.
2. Timore e speranza sono passioni dell'irascibile. Ora, tutte le passioni dell'irascibile derivano da quelle del concupiscibile: e queste sono tutte ordinate, in qualche modo, al piacere e alla tristezza. Perciò piacere e tristezza sono ricordate come passioni principalissime tra i peccati capitali, come già si disse in precedenza.
3. Sebbene l'ira non sia tra le passioni principali, viene ricordata distintamente tra gli altri vizi capitali, perché ha un movente particolare; in quanto che nell'impugnare il bene altrui considera l'atto come cosa onesta, ossia come una giusta vendetta.
4. La superbia è inizio di tutti i peccati sotto l'aspetto di fine, come abbiamo notato. E sotto questo medesimo aspetto si considera la priorità dei vizi capitali. Perciò la superbia, come fosse un vizio universale, non entra nel loro numero, ma è posta, a dire di S. Gregorio, come regina di tutti i vizi. L'avarizia poi si denomina radice sotto un altro aspetto, come abbiamo detto negli articoli precedenti.
5. Chiamiamo capitali questi vizi, perché più di frequente gli altri da essi derivano. Ma niente impedisce che talora alcuni peccati derivino da altre cause. - Tuttavia possiamo dire che tutti i peccati d'ignoranza si possono ridurre all'accidia, da cui nasce la negligenza nell'acquisto dei beni spirituali, per la fatica che esigono: infatti l'ignoranza, che può essere causa di peccato, proviene dalla negligenza, secondo le spiegazioni date. Così pure sembra dovuto all'ignoranza il fatto che uno commette un peccato animato da buona intenzione; poiché egli non ha appreso che non si può fare il male perché ne venga un bene.

Pars Prima Secundae Quaestio 085

Questione 85

Questione 85

Gli effetti del peccato. La corruzione dei beni di natura

Prendiamo ora a esaminare gli effetti del peccato: primo, la corruzione dei beni di natura; secondo, la macchia dell'anima; terzo, il reato, ossia l'obbligazione alla pena.

Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Se i beni di natura siano menomati dal peccato; 2. Se essi siano del tutto eliminati; 3. Sulle quattro piaghe con le quali il peccato, secondo S. Beda ha colpito la natura umana; 4. Se la privazione di misura, bellezza e ordine sia effetto del peccato; 5. Se la morte e le altre miserie corporali siano effetti del peccato; 6. Se queste ultime conseguenze siano in qualche modo naturali per l'uomo.

ARTICOLO 1

Se il peccato possa menomare i beni di natura

SEMBRA che il peccato non debba menomare i beni di natura. Infatti:

1. Il peccato dell'uomo non è più grave del peccato del demonio. Ora, come insegna Dionigi, i beni naturali rimangono integri nei demoni dopo il peccato. Perciò il peccato non diminuisce i beni naturali dell'uomo.
2. L'alterazione di un elemento posteriore, non incide sugli elementi che lo precedono: infatti pur mutando gli accidenti, rimane identica la sostanza. Ora, la natura precede le azioni volontarie. Perciò, avvenuto il disordine nelle azioni volontarie col peccato, non viene alterata per questo la natura, così da menomare i suoi beni.
3. Il peccato è un atto, invece la menomazione è una passione. Ora, nessun agente è paziente nell'atto stesso che agisce: può invece capitare che sia agente in un senso e paziente in un altro senso. Dunque chi pecca non sminuisce col peccato i beni dalla sua natura.
4. Nessun accidente agisce sul proprio subietto: poiché il paziente è un ente in potenza; mentre quanto sostiene un accidente è già un ente in atto secondo codesto accidente. Ma il peccato ha come subietto il bene di natura. Quindi il peccato non sminuisce codesto bene; poiché sminuire è un agire.

IN CONTRARIO: Come dice il Vangelo, "un uomo nel discendere da Gerusalemme a Gerico", cioè, secondo l'esegesi di S. Beda, "nel cadere in peccato, viene spogliato dei doni gratuiti, e ferito in quelli naturali". Dunque il peccato diminuisce i beni di natura.

RISPONDO: Col nome di beni della natura umana si possono intendere tre cose. Primo, i principii costitutivi della natura, con le proprietà che ne derivano, come le potenze dell'anima e altre simili cose. Secondo, anche l'inclinazione alla virtù è un bene di natura, poiché l'uomo riceve dalla natura, come abbiamo già visto, codesta inclinazione. Terzo, per bene di natura si può intendere il dono della giustizia originale, che nella persona del primo uomo fu offerto a tutta la natura umana.

Concludendo, il primo di codesti beni di natura non viene né distrutto né diminuito dal peccato. Il terzo invece fu eliminato totalmente dal peccato del nostro progenitore. Mentre il bene di natura che sta nel mezzo, cioè l'inclinazione naturale alla virtù, viene diminuito dal peccato. Infatti gli atti umani producono una certa inclinazione ad atti consimili, come abbiamo visto. Ora, dal momento che uno si porta verso uno dei contrari, diminuisce la sua inclinazione verso l'opposto. Perciò, essendo il peccato il contrario della virtù, dal momento che uno pecca diminuisce quel bene di natura che è l'inclinazione alla virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dionigi, com'è chiaro dal suo testo, parla dei beni di natura della prima serie, che consistono nell'"essere, vivere ed intendere".
2. Sebbene la natura preceda l'atto volontario, tuttavia ha un'inclinazione verso di esso. Perciò in se stessa la natura non cambia col variare dell'atto volontario: ma cambia la sua inclinazione rispetto al termine.

3. L'azione volontaria procede da diverse potenze, alcune delle quali sono attive, altre passive. Di qui deriva che le azioni volontarie possono causare o togliere qualche cosa nell'uomo che agisce, come abbiamo spiegato sopra, quando si trattava della generazione degli abiti.

4. Un accidente non può agire come causa efficiente sul proprio soggetto; però può agire in esso come causa formale, cioè come la bianchezza fa bianca la parete in cui si trova. In tal senso niente impedisce che un peccato diminuisca i beni di natura: purché si tratti di quella menomazione che si riduce al disordine dell'atto. Invece rispetto al disordine del soggetto agente si deve affermare che codesta menomazione è possibile in quanto nelle azioni dell'anima intervengono elementi attivi ed elementi passivi: l'oggetto sensibile, p. es., muove l'appetito sensitivo, e l'appetito sensitivo dà un'inclinazione alla ragione e alla volontà, come sopra abbiamo visto. Di qui nasce il disordine: non già nel senso che un accidente agisce sul proprio soggetto; ma in quanto l'oggetto agisce sulla potenza, e una potenza agisce sull'altra, provocandone il disordine.

ARTICOLO 2

Se nell'uomo i beni di natura possano essere distrutti totalmente dal peccato

SEMBRA che tutto il bene naturale dell'uomo possa essere distrutto dal peccato. Infatti:

1. I beni naturali dell'uomo sono finiti: essendo finita la stessa natura umana. Ma qualsiasi finito viene consumato totalmente da una sottrazione continua. Quindi, potendo il peccato sminuire di continuo i beni di natura, è chiaro che finalmente può giungere a consumarli del tutto.

2. Trattandosi di cose di una stessa natura, la ragione che vale per la parte vale anche per il tutto: ciò è evidente nel caso dell'aria, dell'acqua, della carne, e di tutti i corpi formati di parti omogenee. Ora, il bene di natura è del tutto uniforme. Perciò dal fatto che il peccato può eliminarne una parte, ne segue che può eliminarlo tutto.

3. Il bene di natura che il peccato diminuisce è la predisposizione alla virtù. Ora, in alcuni codesta predisposizione è completamente distrutta dal peccato: il che è evidente nei dannati, i quali sono irrecuperabili alla virtù, come i ciechi alla vista. Dunque il peccato può togliere completamente il bene di natura.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma, che "il male non può sussistere che nel bene". Ma non potendo il male colpa risiedere nei beni della virtù e della grazia, perché ad esso contrari, deve trovarsi nel bene di natura. Perciò quest'ultimo non ne viene mai del tutto eliminato.

RISPONDO: Come abbiamo visto, il bene di natura che il peccato può diminuire è l'inclinazione naturale alla virtù. E questa appartiene all'uomo per il fatto stesso che è un essere ragionevole: infatti da ciò deriva il suo agire secondo ragione, che poi è agire secondo virtù. Ora, il peccato non può togliere del tutto a un uomo di essere ragionevole; ché allora non sarebbe più capace di peccare. Perciò non è possibile che codesto bene di natura sia del tutto eliminato.

Siccome però si riscontra che codesto bene viene continuamente diminuito dal peccato, alcuni, per chiarire la cosa, si son serviti di qualche esempio in cui si riscontra la diminuzione indefinita di una entità finita, senza arrivare al suo totale esaurimento. Ora, il Filosofo insegna che se da una quantità finita si toglie di continuo una parte sempre della stessa misura, mettiamo un palmo, si arriva al suo esaurimento. Se invece la sottrazione viene sempre ripetuta secondo una certa proporzione, e non secondo una stessa quantità, si potrà continuare all'infinito. Se una quantità, p. es., si divide in due parti, e da ciascuna se ne sottrae la metà, si può ripetere all'infinito questa operazione; tuttavia la sottrazione successiva sarà sempre minore della precedente. - Ora, questo nel caso nostro non avviene: infatti il peccato successivo non sempre sminuisce il bene di natura meno del precedente, anzi forse lo sminuisce di più, se è di più grave.

Perciò, seguendo un'altra spiegazione, diremo che codesta inclinazione è da ritenere intermedia tra due cose: è fondata nella natura razionale come nella sua radice, e tende al bene della virtù come a suo termine, o fine. Cioché la sua menomazione si può intendere in due maniere: dal lato della sua radice, o dal lato del suo termine. Nel primo senso non può essere menomata dal peccato: perché il peccato, come abbiamo visto, non sminuisce la natura. Invece può essere menomata nel secondo senso, col frapporsi di un ostacolo al raggiungimento del suo termine. Se venisse sminuita nel primo senso, a un certo punto dovrebbe essere del tutto esaurita, con l'esaurimento totale della natura umana. Siccome invece viene menomata col frapporsi di un ostacolo al raggiungimento del suo termine, è chiaro che può essere menomata all'infinito, poiché si possono frapporre infiniti ostacoli, quando un uomo aggiunge all'infinito peccato a peccato. E tuttavia non si arriva mai ad esaurirla del tutto, perché rimane sempre la radice di codesta inclinazione. La cosa viene chiarita dall'esempio dell'aria, corpo diafano, disposto per sua natura a ricevere la luce: codesta predisposizione, o attitudine, sebbene diminuisca col sopravvento delle nuvole, tuttavia rimane sempre nella radice della sua natura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomento è valido, se si tratta di una diminuzione fatta per sottrazione. Qui invece la diminuzione avviene per una sovrapposizione di ostacoli, la quale non può né togliere né menomare la radice, secondo le spiegazioni date.

2. L'inclinazione naturale è tutta uniforme; essa però dice relazione e a un principio e a un termine, cioè da una parte ammette menomazioni, e dall'altra non le ammette.

3. Anche nei dannati rimane l'inclinazione naturale alla virtù: altrimenti in essi non ci sarebbe il rimorso della coscienza. Però non passa all'atto, perché la divina giustizia sottrae loro la grazia. Così anche nel cieco nato rimane l'attitudine radicale a vedere, in quanto è un animale che per natura ha la vista: ma non può passare all'atto, perché manca una causa capace di condurvelo, producendo l'organo che si richiede per vedere.

ARTICOLO 3

Se sia esatto enumerare, tra le piaghe inflitte alla natura dal peccato, la fragilità, l'ignoranza, la malizia e la concupiscenza

SEMBRA che non sia esatto enumerare tra le piaghe inflitte alla natura dal peccato la fragilità, l'ignoranza, la malizia e la concupiscenza. Infatti:

1. Niente può essere insieme effetto e causa di una medesima cosa. Ora, codeste quattro piaghe le abbiamo elencate tra le cause del peccato. Quindi non possiamo metterle tra gli effetti di esso.
2. Malizia è il nome di un peccato. Perciò non si deve enumerare tra gli effetti del peccato.
3. La concupiscenza è qualche cosa di naturale, essendo un atto del concupiscibile. Ora, ciò che è naturale non si può elencare tra le piaghe della natura. Dunque non si deve considerare la concupiscenza come una piaga della natura.
4. Abbiamo detto sopra che peccare per fragilità significa peccare per passione. Ma anche la concupiscenza è una passione. Quindi non va contrapposta alla fragilità.
5. S. Agostino riconosce "due penalità nell'anima peccatrice", e cioè "l'ignoranza e la difficoltà", dalle quali nascono "l'errore e il patimento": ma queste quattro cose non concordano con le quattro sopraindicate. Perciò è chiaro che uno dei due elenchi è inesatto.

IN CONTRARIO: Sta l'autorità di S. Beda.

RISPONDO: Mediante la giustizia originale la ragione dominava perfettamente le potenze inferiori dell'anima, ed essa stessa era sublimata dalla sua sottomissione a Dio. Ma la giustizia originale fu distrutta, come abbiamo detto, dal peccato di Adamo. E quindi tutte le facoltà dell'anima rimangono come destituite del proprio ordine, dal quale erano indirizzate naturalmente alla virtù: e codesta destituzione si dice che è un ferimento della natura. Ora, quattro sono le potenze dell'anima che possono essere sede di virtù, come sopra abbiamo visto: la ragione, in cui risiede la prudenza; la volontà, in cui si trova la giustizia; l'irascibile, sede della forza; il concupiscibile, sede della temperanza. Perciò dal momento che la ragione è destituita del suo ordine alla verità, si ha la piaga dell'ignoranza; con la perdita dell'ordine che la volontà sperimenta per il bene, si ha la piaga della malizia; privando l'irascibile del suo ordine alle cose ardue, si ha la piaga della fragilità; e togliendo alla concupiscenza il suo ordine al bene dilettevole regolato dalla ragione, si ha la piaga della concupiscenza.

Quindi sono quattro le piaghe inflitte a tutta la natura umana dal peccato di Adamo. Siccome però l'inclinazione al bene viene menomata in ciascuno anche dal peccato attuale, come sopra abbiamo dimostrato, queste quattro piaghe accompagnano pure gli altri peccati; col peccato, cioè, la ragione si offusca, specialmente in campo pratico; la volontà diviene restia al bene; cresce l'interna difficoltà a ben operare; e la concupiscenza si accende.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Niente impedisce che l'effetto di un peccato sia causa di un altro. Infatti dal momento che l'anima viene disordinata da un peccato, più facilmente è inclinata a peccare.
2. Malizia qui non sta a indicare il peccato, ma una certa predisposizione della volontà al male, secondo l'espressione della Genesi: "I sensi e i pensieri del cuore umano inclinano al male sin dall'adolescenza".
3. Come abbiamo già detto, la concupiscenza è naturale per l'uomo in quanto sottostà alla ragione. Ma quando passa i limiti della ragione è contro natura.
4. In senso lato si può chiamare fragilità qualsiasi passione, in quanto debilita le forze dell'anima e ostacola la ragione. Ma Beda qui prende la fragilità in senso stretto, come contrapposta alla forza, propria dell'irascibile.
5. Il testo di S. Agostino citato nella difficoltà include le tre piaghe che si riscontrano nelle potenze appetitive, e cioè la malizia, la fragilità e la concupiscenza: infatti da esse dipende che uno non tenda con facilità al bene. L'errore, poi, e il dolore sono piaghe conseguenti: poiché uno si addolora per il fatto che si sente debole di fronte alle proprie concupiscenze.

ARTICOLO 4

Se la privazione di misura, bellezza e ordine sia un effetto del peccato

SEMBRA che la privazione di misura, bellezza e ordine non sia un effetto del peccato. Infatti:

1. S. Agostino insegna che "dove queste tre cose son grandi, si ha un gran bene; se son piccole, un bene piccolo; dove nulle, nessun bene". Ma il peccato non annulla mai del tutto il bene di natura. Dunque esso non elimina misura, bellezza e ordine.
2. Nessuna cosa può causare se stessa. Ora, il peccato stesso, a dire di S. Agostino, è "privazione di misura, bellezza e ordine". Dunque codesta privazione non può essere effetto del peccato.
3. Peccati diversi devono avere effetti diversi. Ora, misura, bellezza e ordine, essendo cose diverse, dovranno essere eliminate da diverse privazioni; e quindi da peccati diversi. Perciò la loro privazione non è effetto di ogni peccato.

IN CONTRARIO: Il peccato sta all'anima, come la malattia sta al corpo, conforme all'espressione del Salmo: "Pietà di me, Signore, perché sono infermo". Ma la malattia toglie al corpo misura, bellezza e ordine. Dunque il peccato priva l'anima di misura, bellezza e ordine.

RISPONDO: Abbiamo già spiegato nella Prima Parte, che misura, bellezza e ordine accompagnano ogni bene creato come tale, e ogni ente. Infatti ogni cosa è considerata esistente e buona in forza di una forma, che le dà specie e bellezza. Ora, la forma di un essere, sia esso sostanziale o accidentale, è sempre secondo una data misura: tanto è vero che "le forme delle cose sono come i numeri", secondo l'espressione di Aristotele. Di qui deriva alle cose un modo di essere, che dà loro misura. Inoltre dalla propria forma ogni essere viene ordinato ad altre cose.

Perciò secondo i diversi gradi del bene esistono diversi gradi di misura, di bellezza e di ordine. C'è un bene, dunque, che costituisce la sostanza stessa della natura, provvisto di misura, bellezza e ordine: e di questo uno non può essere né privato né impoverito dal peccato. C'è poi un bene che consiste nell'inclinazione naturale, e anche questo ha la sua misura, la sua bellezza e il suo ordine: esso però viene immiserito dal peccato, come abbiamo già visto, ma non viene del tutto eliminato. C'è ancora un bene che è virtù e grazia, il quale ha anch'esso misura, bellezza e ordine: e questo viene del tutto eliminato dal peccato mortale. E finalmente c'è un bene che è l'atto stesso ben ordinato, corredato di misura, bellezza e ordine: e l'esclusione, o privazione di esso costituisce il peccato medesimo. Ecco dunque chiarito come il peccato possa essere privazione di misura, bellezza e ordine; e insieme causare codesta privazione, ovvero diminuzione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

- 1, 2. Sono così risolte le prime due difficoltà.
3. Misura, bellezza e ordine si implicano a vicenda, come abbiamo spiegato. Perciò la loro privazione e la loro diminuzione è simultanea.

ARTICOLO 5

Se la morte e le altre miserie corporali siano effetti del peccato

SEMBRA che la morte e le altre miserie corporali non siano effetti del peccato. Infatti:

1. Uguaglianza di cause richiede uguaglianza di effetti. Ora, le miserie suddette non sono uguali per tutti, ma in alcuni sono particolarmente gravi: invece il peccato originale, di cui queste miserie sono gli effetti più vistosi, è uguale in tutti, come abbiamo spiegato. Dunque la morte e le altre miserie non sono effetti del peccato.
2. Tolta la causa viene a cessare l'effetto. Invece togliendo i peccati col battesimo, o con la confessione, codeste miserie non cessano. Esse quindi non sono effetti del peccato.
3. Il peccato attuale è più colpevole di quello originale. Eppure il peccato attuale non altera la natura del corpo con dei malanni. Molto meno, dunque, il peccato originale. Perciò la morte e tutti gli altri malanni corporali non sono effetti del peccato.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna: "Per opera di un sol uomo entrò il peccato nel mondo, e per il peccato la morte".

RISPONDO: Una cosa può essere causa di un'altra in due maniere: direttamente (per se), e indirettamente (per accidens). È causa diretta ciò che produce un effetto in virtù della propria natura, o forma: e da ciò segue che l'effetto è direttamente inteso dalla causa. Ora, siccome la morte e le altre miserie sono estranee all'intenzione di chi pecca, è chiaro che codesti malanni non hanno come causa diretta il peccato.

Invece una cosa per essere causa indiretta di un fatto basta che intervenga a rimuoverne un ostacolo: Aristotele, p. es., osserva che "chi abbatte una colonna, indirettamente muove la pietra sovrapposta". In tal senso il peccato di Adamo è causa della morte e di tutte le altre miserie della natura umana; poiché codesto peccato distrusse la giustizia originale, da cui dipendeva non solo la subordinazione all'anima di tutte le potenze inferiori, ma la stessa disposizione del corpo alle dipendenze dell'anima, senza difetto alcuno, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Perciò sottratta la giustizia originale dal peccato del nostro progenitore, la natura umana, come fu ferita nell'anima per il disordine delle sue facoltà, così divenne corruttibile per il disordine del corpo.

Ora, la sottrazione della giustizia originale ha l'aspetto di pena, come la sottrazione della grazia. Perciò anche la morte, e tutte le miserie corporali che l'accompagnano, sono altrettanti castighi del peccato originale. E sebbene codesti malanni non fossero voluti da chi faceva il peccato, rimangono però ad esso ordinati dalla giustizia di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'uguaglianza di cause dirette produce uguaglianza di effetti: perché l'aumento, o la diminuzione delle prime produce aumento, o diminuzione nei secondi. Ma l'uguaglianza delle cause indirette non esige uguaglianza di effetti. Se uno, p. es., abbatte col medesimo impulso due colonne, non ne segue che le pietre sovrapposte si muovono alla stessa velocità: ma sarà più veloce la pietra che risulta più grave per la sua natura, alla quale viene abbandonata con la rimozione dell'ostacolo che le impediva di cadere. Così, una volta eliminata la giustizia originale, la natura del corpo umano fu lasciata a se stessa: ecco perché i corpi di alcuni sono più soggetti a dei malanni che quelli di altri, secondo la diversità della complessione naturale, sebbene il peccato d'origine sia uguale per tutti.

2. Il peccato, sia originale che attuale, viene tolto da colui al quale si deve anche l'eliminazione di queste miserie; e questi, come si esprime l'Apostolo, "farà rivivere anche i vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che risiede in voi": ma l'una e l'altra cosa avviene a suo tempo, secondo l'ordine della divina sapienza. Infatti è necessario giungere all'immortalità e all'impassibilità della gloria, che in Cristo ha già avuto il suo inizio, e che egli ci ha conquistato, dopo esserci conformati alla sua passione. Quindi è necessario che per un certo tempo rimanga la passibilità del nostro corpo, per meritare, sull'esempio di Cristo, l'impassibilità della gloria.

3. Nel peccato attuale possiamo considerare due cose: l'essenza stessa dell'atto, e la sua colpevolezza. Rispetto alla prima il peccato attuale può anche produrre un difetto nel corpo: alcuni, p. es., per un eccesso di cibo si ammalano, o muoiono. Ma sotto l'aspetto di colpa questo peccato priva della grazia, che è data agli uomini per rettificare le azioni dell'anima, non già per preservare anche dalle miserie corporali come la giustizia originale. Perciò il peccato attuale non causa, come quello originale, le miserie suddette.

ARTICOLO 6

Se la morte e gli altri malanni siano naturali per l'uomo

SEMBRA che la morte e gli altri malanni siano naturali per l'uomo. Infatti:

1. Secondo Aristotele, "corruttibile e incorruttibile differiscono come generi diversi". Ora, l'uomo appartiene al genere degli altri animali, che sono corruttibili per natura. Quindi l'uomo è naturalmente corruttibile.

2. Tutto ciò che si compone di contrari è per natura corruttibile, avendo così in se stesso la causa della propria corruzione. Ma tale è il corpo umano. Dunque esso è per natura corruttibile.

3. Il caldo per natura consuma l'umido. Invece la vita umana viene conservata dal caldo e dall'umido. Ma poiché le operazioni vitali si compiono per un atto del calore naturale, come Aristotele insegna, è chiaro che la morte e gli altri malanni sono naturali per l'uomo.

IN CONTRARIO: 1. Tutto ciò che nell'uomo è naturale proviene da Dio. Ma "Dio non fece la morte", come dice la Scrittura. Dunque la morte non è naturale per l'uomo.

2. Ciò che è conforme alla natura non può essere né punizione, né male: poiché ogni cosa trova conveniente quanto le è naturale. Ora, la morte e gli altri malanni sono pena del peccato originale, come sopra abbiamo detto. Dunque non sono naturali per l'uomo.

3. La materia dev'essere proporzionata alla sua forma, e ogni cosa al suo fine. Ma il fine dell'uomo è la beatitudine eterna, come abbiamo dimostrato. E forma del corpo umano è l'anima razionale, che è incorruttibile, secondo le conclusioni raggiunte nella Prima Parte. Perciò il corpo umano è naturalmente incorruttibile.

RISPONDO: Della natura di ogni essere corruttibile possiamo parlare in due sensi: primo, della natura universale; secondo, della natura particolare. La natura particolare, infatti, è la virtù attiva e preservativa di ciascuna cosa. E rispetto a questa qualsiasi corruzione, o malanno, è contro natura, come nota

Aristotele: poiché codesta virtù ha di mira l'esistenza e la conservazione del soggetto cui appartiene.

Invece natura universale è la virtù attiva esistente in un principio universale dell'universo, mettiamo in uno dei corpi celesti; oppure in una sostanza superiore, ossia in Dio stesso, denominato da qualcuno "natura naturante". E questa virtù mira al bene e alla conservazione dell'universo, che esigono l'alternarsi della generazione e della corruzione nelle cose. E da questo lato la corruzione e il deterioramento delle cose sono naturali: non già per l'inclinazione della forma, principio del loro essere e della loro perfezione; ma per l'inclinazione della materia, che l'agente universale distribuisce proporzionalmente a ciascuna forma. E sebbene ogni forma miri a perpetuare il proprio essere, nessuna forma di cose corruttibili può conseguire codesta perpetuità, all'infuori dell'anima razionale. Poiché quest'ultima non è del tutto soggetta alla materia, come le altre forme; anzi, ha persino una propria operazione immateriale, come abbiamo dimostrato nella Prima Parte. Perciò all'uomo compete per natura l'incorruttibilità per parte della sua forma, a differenza delle altre cose corruttibili. Però siccome l'uomo ha una materia composta di elementi contrari, il tutto risulta corruttibile per l'inclinazione della materia. E da questo lato l'uomo è naturalmente corruttibile, secondo la natura della materia lasciata a se stessa, non già secondo la natura della forma.

Ora, le prime tre difficoltà dell'articolo fanno forza sulla materia; le tre successive guardano solo alla forma. Perciò per risolverle si deve ricordare che la forma dell'uomo, cioè l'anima razionale, per la sua incorruttibilità è proporzionata al suo fine, che è la beatitudine eterna. Invece il corpo umano, per sua natura corruttibile, da un lato è proporzionato alla sua forma, e da un altro lato è sproporzionato. Infatti in una data materia si possono considerare due tipi di proprietà; quelle volute dall'agente; e quelle che costui non cerca, pur essendo conformi alla condizione naturale della materia. Un fabbro, p. es., per fare un coltello sceglie una materia dura e duttile, così da potersi assottigliare e adattare al taglio; e da questo lato il ferro è la materia adatta per un coltello. Ma il fatto che il ferro è soggetto a spezzarsi e ad arrugginarsi, deriva dalla disposizione naturale del ferro, e non interessa l'agente, che anzi, se potesse, l'escluderebbe. Perciò questa disposizione della materia non è proporzionale all'intenzione dell'artefice, né all'intenzione dell'arte. Parimente il corpo umano è una materia ricercata dalla natura per l'equilibrio della sua complessione, così da essere un organo adattissimo per il tatto, e per le altre potenze sensitive e motorie. La sua corruttibilità invece dipende dalla condizione della materia, e non è ricercata dalla natura: ché la natura, potendolo, sceglierebbe una materia incorruttibile. Dio però, a cui tutte le nature sono soggette, nel creare l'uomo supplì al difetto della natura, dando l'incorruttibilità al corpo mediante il dono della giustizia originale, come abbiamo visto nella Prima Parte. E in questo senso si dice che "Dio non fece la morte", e che la morte è punizione del peccato.

Sono così risolte anche le difficoltà.

Pars Prima Secundae Quaestio 086

Questione 86

Questione 86

La macchia del peccato

Passiamo a considerare la macchia del peccato.

Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se il peccato produca una macchia nell'anima; 2. Se questa rimanga nell'anima dopo l'atto peccaminoso.

ARTICOLO 1

Se il peccato produca una macchia nell'anima

SEMBRA che il peccato non produca una macchia nell'anima. Infatti:

1. Una natura superiore non può sporcarsi col contatto di una natura inferiore: un raggio di sole, come nota S. Agostino, non si sporca a contatto di corpi purolenti. Ora, l'anima umana è di natura molto superiore alle cose transitorie, alle quali si volge peccando. Perciò quando pecca non ne riceve una macchia.
2. Il peccato, come sopra abbiamo visto, risiede specialmente nella volontà. E la volontà, a detta di Aristotele, è inclusa nella ragione. Ma la ragione, o intelletto, non viene macchiata dalla considerazione di nessuna cosa, ché anzi ne riceve un perfezionamento. Dunque neppure la volontà viene macchiata dal peccato.
3. Se il peccato causasse una macchia, questa sarebbe, o qualche cosa di positivo, o pura privazione. Ora, se fosse qualche cosa di positivo, non potrebbe essere che una disposizione, o un abito: infatti da un atto sembra che nient'altro possa essere causato. Ma non è disposizione né abito: perché eliminando abito e disposizione può restare ancora la macchia; com'è evidente nel caso di chi dopo aver peccato mortalmente di prodigalità, passa a commettere un peccato contrario. Dunque la macchia non è qualche cosa di positivo. - E non è neppure semplice privazione. Poiché tutti i peccati si somigliano dal lato dell'aversione e della privazione della grazia. E quindi seguirebbe che identica è la macchia di tutti i peccati. Dunque la macchia non è effetto del peccato.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Imprimesti una macchia alla tua gloria". E altrove: "per far comparire egli stesso davanti a sé gloriosa la Chiesa, senza macchia, o ruga". E nei due casi si parla della macchia del peccato. Perciò il peccato produce una macchia.

RISPONDO: In senso proprio si parla di macchia per le cose materiali, quando un corpo nitido, p. es., l'oro, l'argento, o una veste, perde la sua lucentezza a contatto con altri corpi. Perciò nelle cose spirituali se ne deve parlare per analogia a codesta macchia. Ora, l'anima umana può avere due tipi di lucentezza: l'una dovuta allo splendore della luce naturale della ragione, che la dirige nei suoi atti; l'altra dovuta allo splendore della luce divina, cioè della sapienza e della grazia, che porta l'uomo a compiere il bene dovuto. Ma quando l'anima aderisce con l'amore a una cosa, si ha come un contatto di essa. E quando pecca aderisce a qualche cosa che è contraria alla luce della ragione e della legge divina, com'è evidente da quanto sopra abbiamo detto. Ebbene, codesta perdita di luminosità metaforicamente è chiamata macchia dell'anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'anima non viene macchiata dalle cose inferiori per la virtù di esse, come se queste agissero su di essa: al contrario è l'anima che col suo agire si sporca, aderendo ad esse disordinatamente, contro la luce della ragione e della legge divina.
2. L'atto intellettuale si compie con la presenza delle cose intelligibili nell'intelletto; perciò l'intelletto non può esserne macchiato, ma piuttosto ne riceve un perfezionamento. Invece l'atto della volontà consiste in un moto verso le cose, cosicché l'amore unisce l'anima alla cosa amata. Per questo l'anima si macchia quando vi aderisce disordinatamente, secondo il detto di Osea: "Diventarono abominevoli come le cose che amarono".
3. La macchia non è qualche cosa di positivo nell'anima, e non indica una semplice privazione: indica invece una privazione della lucentezza dell'anima in rapporto alla sua causa, cioè al peccato. Perciò peccati diversi arrecano macchie diverse. Avviene qualche cosa di simile con l'ombra, privazione della luce dovuta all'interposizione di un corpo: secondo la diversità dei corpi le ombre cambiano.

Se la macchia resti nell'anima dopo l'atto peccaminoso

SEMBRA che la macchia non resti nell'anima dopo l'atto peccaminoso. Infatti:

1. Passato l'atto non rimane nell'anima che l'abito, o la disposizione. La macchia però non è né abito, né disposizione, come abbiamo dimostrato. Quindi la macchia non rimane nell'anima dopo l'atto del peccato.
2. Abbiamo visto che la macchia sta al peccato, come l'ombra sta al corpo. Ora, passato il corpo, l'ombra non rimane. Dunque passato l'atto peccaminoso, non rimane la macchia.
3. Ogni effetto dipende dalla sua causa. Ma causa della macchia è l'atto peccaminoso. Perciò se cessa l'atto, non può rimanere nell'anima la macchia.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Vi sembra forse poca cosa la colpa commessa in Beelfegor, la cui macchia perdura in voi fino ad oggi?".

RISPONDO: La macchia del peccato resta nell'anima anche dopo l'atto peccaminoso. E la ragione si è che la macchia importa, come si è visto, un difetto di luminosità dovuto a un rifiuto di fronte alla luce della ragione, o della legge divina. Perciò finché uno rimane estraneo a codesta luce, resta in lui la macchia del peccato: questa scompare soltanto col ritorno della luce di Dio e della ragione, mediante la grazia. Infatti, pur cessando l'atto del peccato, col quale si era allontanato dalla luce della ragione e della legge divina, l'uomo non torna immediatamente al punto in cui era; ma si richiede un moto della volontà contrario al precedente. Se uno, p. es., si allontana da una persona con una camminata, non si ritrova subito vicino a lei appena smette di camminare, ma deve riavvicinarsi tornando con un moto contrario.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dopo l'atto peccaminoso di positivo non rimane nell'anima che la disposizione, o l'abito: rimane però anche qualche cosa nel senso di privazione, e cioè la mancanza di unione con la luce di Dio.
2. Passato l'ostacolo del corpo, l'aria resta diafana e predisposta come prima rispetto al corpo illuminante: perciò l'ombra passa immediatamente. Invece passato l'atto peccaminoso, l'anima non rimane nel medesimo rapporto rispetto a Dio. Quindi il paragone non regge.
3. L'atto del peccato stabilisce una distanza da Dio, distanza cui è connessa una perdita di nitidezza, come fa un moto locale rispetto alla distanza locale. Perciò, come col cessare del moto locale, non si annulla la distanza raggiunta, così col cessare dell'atto peccaminoso non si elimina la macchia.

Pars Prima Secundae Quaestio 087

Questione 87

Questione 87

Il reato, o obbligazione alla pena

Passiamo così a considerare il reato, o obbligazione alla pena. Tratteremo prima del reato in se stesso; e quindi della distinzione tra mortale e veniale, che deriva dal reato.

Sul primo argomento si pongono otto quesiti: 1. Se il reato, o obbligazione alla pena sia effetto del peccato; 2. Se un peccato possa essere punizione di altri peccati; 3. Se un peccato possa rendere l'uomo reo di pena eterna; 4. Se possa renderlo reo di una pena infinita quanto a grandezza; 5. Se tutti i peccati rendano rei di una pena eterna e infinita; 6. Se l'obbligazione alla pena, o reato, possa rimanere dopo il peccato; 7. Se per un peccato siano inflitte tutte le pene; 8. Se uno possa meritare la pena per i peccati altrui.

ARTICOLO 1

Se il reato, o obbligazione alla pena, sia effetto del peccato

SEMBRA che il reato, o obbligazione alla pena, non sia tra gli effetti del peccato. Infatti:

1. Non sembra rientrare fra gli effetti propri di una cosa, ciò che ne deriva solo indirettamente. Ora, l'obbligazione alla pena deriva solo indirettamente dal peccato, essendo estranea all'intenzione del peccatore. Dunque l'obbligazione alla pena, o reato, non è effetto della colpa.
2. Il male non può essere causa di un bene. Ma la pena è un bene, essendo giusta e da Dio. Quindi non è effetto del peccato che è un male.
3. S. Agostino scrive, che "ogni animo disordinato è punizione a se stesso". Ma una punizione non può meritare un'altra punizione: ché altrimenti si andrebbe all'infinito. Dunque il peccato non causa l'obbligazione a una pena.

IN CONTRARIO: S. Paolo afferma: "Tribolazione e angoscia sopra ogni animo d'uomo che fa il male". Ora, compiere il male è peccato. Perciò il peccato provoca la punizione, indicata coi termini di tribolazione e di angoscia.

RISPONDO: Sia nel mondo fisico che in quello umano si verifica il fatto che chi insorge contro una cosa deve subirne la rivincita. Infatti vediamo nel mondo fisico che le energie contrarie agiscono con più forza quando si incontrano: ecco perché, a detta di Aristotele, "l'acqua riscaldata viene congelata con più forza". Perciò anche fra gli uomini avviene, secondo la naturale inclinazione, che uno tenti di umiliare chi insorge contro di lui. Ora, è evidente che tutte le cose racchiuse in un dato ordine formano come una cosa sola rispetto al principio di esso. Dal che deriva che quanto insorge contro un dato ordine viene represso dall'ordine medesimo, oppure da chi lo presiede. E siccome il peccato è un atto disordinato, è chiaro che chi pecca agisce sempre contro un dato ordine. E ne segue che dall'ordine medesimo deve essere represso. E codesta repressione è la pena.

Perciò in base ai tre ordini, cui è soggetta la volontà umana, un uomo può subire tre tipi di pena. Primo, la natura umana è soggetta all'ordine della propria ragione; secondo, all'ordine di chi governa l'uomo dall'esterno, sia spiritualmente che civilmente, e nella società politica e in quella domestica; terzo, è soggetta all'ordine universale del governo divino. Ora, col peccato ciascuno di questi ordini viene sconvolto: infatti chi pecca agisce contro la ragione, contro la legge umana, e contro la legge divina. Perciò tre sono le pene che incorre: la prima da se medesimo, cioè il rimorso della coscienza; la seconda dagli uomini; la terza da Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La pena segue al peccato in quanto male, cioè sotto l'aspetto di disordine. Perciò, come nell'atto di chi pecca è indiretto (o per accidens) il male, perché preterintenzionale, così è indiretta l'obbligazione alla pena.
2. La pena in se stessa, inflitta da Dio o dagli uomini, può esser giusta: infatti come tale la pena non è effetto diretto del peccato, che si limita a predisporre ad essa. Invece il peccato rende l'uomo reo di pena, e questo è un male: poiché, come nota Dionigi, "non è male essere puniti, ma diventare degni di punizione". Ecco perché tra gli effetti diretti del peccato si mette (non la pena, ma) l'obbligazione alla pena.

3. La punizione accennata dell'animo disordinato è dovuta alla colpa, in quanto sconvolge l'ordine della ragione. Ma l'uomo diviene reo di altre pene, in quanto sconvolge l'ordine della legge divina ed umana.

ARTICOLO 2

Se un peccato possa essere punizione di altri peccati

SEMBRA che un peccato non possa essere punizione di altri peccati. Infatti:

1. Le punizioni, come spiega il Filosofo, sono state introdotte per riportare gli uomini al bene della virtù. Ma il peccato non riporta l'uomo al bene, bensì al suo contrario. Quindi un peccato non può essere punizione di altri peccati.

2. Le pene giuste, a detta di S. Agostino, vengono da Dio. Ora, il peccato non viene da Dio, ed è ingiusto. Dunque un peccato non può essere pena di un altro peccato.

3. È essenziale alla punizione essere contro la volontà. Invece la colpa è volontaria, come abbiamo dimostrato. Dunque una colpa non può essere punizione di altri peccati.

IN CONTRARIO: S. Gregorio insegna che certi peccati sono punizioni di altri.

RISPONDO: Parlando (delle proprietà) di un peccato, si può distinguere ciò che è essenziale da ciò che è accidentale. Essenzialmente considerata una colpa non può mai essere punizione di altre colpe. Poiché il peccato è visto nella sua essenza in quanto promana dalla volontà: è così infatti che ha natura di colpa. Invece il concetto stesso di pena implica che essa sia contro volontà, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Perciò è evidente che a rigor di termini, in nessun modo un peccato può essere punizione di un altro peccato.

Invece accidentalmente considerato un peccato può essere pena di altri peccati in tre maniere. Primo, quale *removens prohibens* (cioè perché toglie l'ostacolo che impediva la colpa). Infatti ci sono delle cause che spingono al peccato, come le passioni, le tentazioni diaboliche, e altre cose del genere; e queste vengono lasciate prive di soccorso da parte della grazia divina, sottratta a causa del peccato. Perciò, essendo la sottrazione della grazia una pena inflitta da Dio, come sopra abbiamo visto, ne segue che per *accidens* anche il peccato successivo si possa considerare una punizione. In tal senso l'Apostolo scrive: "Perciò Dio li abbandonò alle concupiscenze dei loro cuori", che sono le passioni; cioè nel senso che gli uomini, privi del soccorso della grazia divina, sono vinti dalle passioni. E sotto questo aspetto un peccato può sempre essere punizione di un peccato precedente. - Secondo, a motivo dell'atto in se stesso, che può implicare afflizione: il che avviene, sia negli atti interni, come è evidente per l'ira e l'invidia; sia negli atti esterni, come nel caso di chi si espone a fatiche e a gravi danni per compiere l'atto peccaminoso, secondo l'espressione della Scrittura: "Ci siamo stancati per i sentieri dell'iniquità". - Terzo, a motivo dei suoi effetti; un peccato, cioè, può chiamarsi punizione per gli effetti che lo accompagnano. E in queste due ultime maniere un peccato, non solo è punizione di una colpa precedente, ma anche di se stesso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il fatto stesso che alcuni sono puniti da Dio, con la permissione di certi loro peccati, è ordinato al bene della virtù. Talora persino al bene di coloro che peccano: quando questi risorgono dal peccato più cauti e più umili. Sempre però a emendazione degli altri, i quali, vedendo il prossimo cadere di peccato in peccato, si trattengono di più da peccare. - Se poi consideriamo la cosa in rapporto agli altri due aspetti di cui abbiamo parlato, è chiaro che la pena è ordinata all'emenda, poiché il tormento della fatica e del danno nel peccato, è fatto apposta per ritrarre l'uomo dalla colpa.

2. La ragione vale se si considera il peccato nella sua essenza.

3. Lo stesso si dica della terza difficoltà.

ARTICOLO 3

Se certi peccati possano meritare una pena eterna

SEMBRA che nessun peccato possa meritare una pena eterna. Infatti:

1. Una pena giusta è adeguata alla colpa: poiché la giustizia è adeguazione. Perciò sta scritto: "In misura rimisurata la punirai, gettandola in esilio". Ora, il peccato è temporaneo. Dunque non può meritare una pena eterna.

2. Secondo Aristotele, "le pene sono delle medicine". Ma nessuna medicina deve essere infinita, essendo ordinata a un fine; "e quanto è ordinato a un fine

non è mai infinito", a detta del Filosofo. Perciò nessuna pena deve essere infinita.

3. Nessuno dura a far sempre una cosa, se non ne gode. Ma la scrittura afferma, che "Dio non si allietta della perdizione degli uomini". Dunque non punisce gli uomini con una pena eterna.

4. Niente di ciò che è per accidens può essere infinito. Ma la pena è un per accidens: infatti non è secondo la natura di chi viene punito. Quindi non può durare all'infinito.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "E questi se ne andranno nell'eterno supplizio". E altrove: "Chiunque avrà bestemmiato contro lo Spirito Santo, non ne otterrà perdono in eterno, ma è reo di un peccato eterno".

RISPONDO: Come abbiamo spiegato sopra, un peccato merita una punizione in quanto sconvolge un dato ordine. E finché rimane la causa, rimane anche l'effetto. Quindi finché dura il sovvertimento dell'ordine, deve rimanere l'obbligazione alla pena. Ora, uno può sconvolgere l'ordine in modo riparabile, o in modo irrimediabile. Ebbene, irrimediabile è la mancanza che ne elimina il principio stesso: invece se ne salva il principio, in virtù di esso le deficienze si possono riparare. Se si corrompe, p. es., il principio visivo, la vista non è più recuperabile, se non per virtù divina: se invece la vista soffre delle difficoltà, ma ne è salvo il principio, è ancora riparabile per la natura o per l'arte. Ma ogni ordine ha un principio in rapporto al quale le altre cose ne divengono partecipi. Se quindi il peccato distrugge il principio dell'ordine, col quale la volontà umana è sottomessa a Dio, si avrà un disordine di per sé irrimediabile, sebbene possa essere riparato dalla virtù di Dio. Ora, il principio di quest'ordine è il fine ultimo, al quale l'uomo aderisce con la carità. Perciò tutti i peccati che ci distaccano da Dio, col distruggere la carità, di per sé importano un'obbligazione alla pena eterna.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sia nel giudizio divino che in quello umano la pena viene adeguata alla colpa quanto alla durezza; mai però viene adeguata alla colpa quanto alla durata. Infatti l'adulterio, o l'omicidio, commesso forse in un momento, non viene punito con la pena di un momento: ma viene punito talora col carcere perpetuo, o con l'esilio, oppure con la morte. Nella quale ultima non va considerata la durata dell'esecuzione, ma piuttosto la perpetua esclusione dal consorzio dei viventi: e così rappresenta in qualche modo l'eternità della pena inflitta da Dio. Del resto, come insegna S. Gregorio, è giusto che sia punito nell'eternità di Dio, chi osò peccare contro Dio nell'eternità del proprio essere. E si dice che uno ha peccato nell'eternità del proprio essere, non solo per la continuità dell'atto peccaminoso durante tutta la sua vita: ma perché costituendo il proprio fine nel peccato, mostra la volontà di voler peccare eternamente. Perciò S. Gregorio afferma, che "gli iniqui avrebbero voluto vivere senza fine, per poter rimanere senza fine nel peccato".

2. Anche le pene inflitte dalla legge umana non sempre sono medicinali per chi è punito, ma solo per gli altri: quando, p. es., viene impiccato un brigante, non lo si fa per la sua emendazione, ma per gli altri, perché desistano dal delinquere almeno per timore della pena; secondo il detto dei Proverbi: "Se batti l'insolente, anche lo stolto si fa accorto". Così anche le pene eterne dei reprobati inflitte da Dio sono medicinali per coloro che si astengono dai peccati alla considerazione di esse; secondo l'espressione del Salmo: "A quelli che ti temono hai dato un segno, onde sfuggano all'arco; perché sian liberati i tuoi prediletti".

3. Dio non gode delle pene in se stesse; ma si allietta per l'ordine della sua giustizia, che le richiede.

4. La punizione solo indirettamente (per accidens) è ordinata alla natura, ma di per sé è ordinata alla restaurazione dell'ordine leso, e alla giustizia di Dio. Perciò finché dura il disordine deve durare la pena.

ARTICOLO 4

Se il peccato meriti una pena quantitativamente infinita

SEMBRA che il peccato meriti una pena quantitativamente infinita. Infatti:

1. Geremia così pregava: "Castigami, o Signore; ma con equanimità e non con tutto il tuo furore; affinché tu non mi riduca al niente". Ora, l'ira, o il furore di Dio indica metaforicamente la vendetta della giustizia divina: e ridurre al niente è una pena infinita, come è opera di una virtù infinita fare una cosa dal nulla. Dunque secondo la divina vendetta un peccato viene punito con una pena infinita nella sua gravità.

2. La gravità della pena corrisponde alla gravità della colpa; infatti sta scritto: "Secondo la gravezza del peccato sarà la misura della pena". Ma il peccato, che è commesso contro Dio, è infinito: poiché esso è tanto più grave, quanto maggiore è la persona offesa; è peccato più grave, p. es., percuotere il sovrano che percuotere una persona privata. Ora, la grandezza di Dio è infinita. Perciò il peccato commesso contro Dio merita una pena infinita.

3. Una cosa può essere infinita in due maniere: nella sua durata, e nella sua grandezza. Ma la pena è infinita quanto alla durata. Dunque lo è pure nella sua grandezza.

IN CONTRARIO: Stando a codesta tesi le punizioni dei peccati mortali sarebbero tutte uguali: poiché un infinito non può essere maggiore di un altro

infinito.

RISPONDO: La pena è proporzionata alla colpa. E nella colpa si devono considerare due aspetti. Il primo è l'aversione dal bene eterno, che è infinito: e da questo lato il peccato è infinito. Il secondo è la conversione, o adesione disordinata al bene transitorio. E da questo lato il peccato è limitato, o finito: sia perché è tale il bene transitorio; sia perché l'adesione stessa è limitata, non potendo essere infinite le azioni della creatura. Perciò dal lato dell'aversione corrisponde al peccato la pena del danno, che è infinita: è infatti la perdita di un bene infinito, cioè di Dio. Invece dal lato della conversione disordinata corrisponde al peccato la pena del senso, che è limitata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non si addice alla divina giustizia annientare del tutto il peccatore; essendo ciò incompatibile con l'eternità della pena, che quella richiede, come abbiamo dimostrato nell'articolo precedente. Ma si dice che uno è ridotto al niente, quando viene privato dei beni spirituali, secondo l'espressione paolina: "Se non avessi la carità, non sarei nulla".
2. L'argomento vale, se si considera il peccato dal lato dell'aversione: è così infatti che l'uomo pecca contro Dio.
3. La durata della pena corrisponde alla durata della colpa, non quanto all'atto, bensì quanto alla macchia che esso produce, e che segna la durata dell'obbligazione alla pena. Invece la durezza della pena corrisponde alla gravità della colpa. Ora, una colpa irreparabile di suo ha una durata infinita: perciò merita una pena eterna. Ma dal lato della conversione questa infinità non esiste; perciò da questo lato la colpa non merita una pena infinita nella sua gravità.

ARTICOLO 5

Se tutti i peccati rendano meritevoli di una pena eterna

SEMBRA che tutti i peccati rendano meritevoli di una pena eterna. Infatti:

1. La pena, abbiamo detto, è proporzionata alla colpa. Ma la pena eterna differisce infinitamente da quella temporale. Mentre nessun peccato sembra differire infinitamente dall'altro, essendo ogni colpa un atto umano, che non può mai essere infinito. Perciò, siccome abbiamo già dimostrato che certi peccati meritano la pena eterna, sembra che a nessuno possa corrispondere una pena temporale.
2. Il peccato originale è tra tutti il più piccolo: infatti S. Agostino scrive, che "la pena di coloro che son puniti per il peccato originale è quella più mite". Eppure al peccato originale corrisponde una pena eterna: infatti i bambini morti col peccato originale, senza battesimo, mai vedranno il regno di Dio: il che è evidente dalle parole del Signore: "Se uno non nasce di nuovo, non può vedere il regno di Dio". Dunque a maggior ragione sarà eterna la pena di tutti gli altri peccati.
3. Un peccato non merita una pena più grave, perché commesso con un altro, avendo ciascun di essi la pena rispettiva stabilita secondo la divina giustizia. Ora, se in un dannato, con altri peccati, si trova un peccato veniale, esso deve subire una pena eterna: poiché all'inferno non può esserci remissione alcuna. Perciò il peccato veniale merita senz'altro una pena eterna. E quindi a nessun peccato può corrispondere una pena temporale.

IN CONTRARIO: S. Gregorio insegna che certe colpe leggere vengono rimesse dopo questa vita. Dunque non tutti i peccati sono puniti con la pena eterna.

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, il peccato causa l'obbligazione alla pena eterna, in quanto turba irrimediabilmente l'ordine della divina giustizia, contrastando il principio stesso dell'ordine, che è l'ultimo fine. Ora, è evidente che in alcuni peccati c'è un certo disordine, però rispetto ai mezzi soltanto, senza contrastare con l'ultimo fine, occupandosi di essi più o meno del dovuto, salvo sempre l'ordine all'ultimo fine: come quando uno è troppo attaccato alle cose temporali, ma non fino al punto di voler offendere Dio, facendo però qualche cosa contro i di lui precetti. Perciò codesti peccati non meritano una pena eterna, ma temporale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I peccati non differiscono infinitamente tra loro rispetto alla conversione verso i beni transitori, la quale costituisce la sostanza dell'atto: ma si ha tale differenza rispetto all'aversione. Infatti certi peccati sono commessi per un'aversione, o abbandono del fine ultimo: altri invece per un disordine rispetto ai mezzi. E la differenza tra fine e mezzi è infinita.
2. Al peccato originale corrisponde una pena eterna, non per la sua gravità, ma per la condizione del soggetto, cioè dell'uomo privo della grazia, la quale è il mezzo unico per la remissione della pena.

3. Lo stesso si dica per la terza difficoltà, a proposito del peccato veniale. Infatti l'eternità della pena non è dovuta alla gravità della colpa, ma all'impossibilità di ottenerne la remissione, come abbiamo detto.

ARTICOLO 6

Se l'obbligazione alla pena rimanga dopo il peccato

SEMBRA che l'obbligazione alla pena, o reato, non rimanga dopo il peccato. Infatti:

1. Eliminata la causa, si elimina anche l'effetto. Ma il peccato è causa dell'obbligazione alla pena. Dunque eliminato il peccato, cessa anche codesta obbligazione.
2. Il peccato si elimina col ritorno alla virtù. Ora, a chi è virtuoso non è dovuta la pena, ma piuttosto il premio. Perciò, eliminata la colpa, non rimane l'obbligazione alla pena.
3. Secondo Aristotele, "le pene sono delle medicine". Ma le medicine non si usano più, dopo che uno è guarito da una malattia. Quindi, eliminata la colpa, non rimane obbligo di pena.

IN CONTRARIO: Narra la Scrittura, che "David disse a Natan: Ho peccato contro il Signore. E Natan rispose a David: Anche il Signore ti ha rimesso il peccato; tu non morirai. Tuttavia poiché hai fatto bestemmiare i nemici del Signore a cagione del tuo peccato, il figlio che ti è nato morirà". Dunque uno è punito anche dopo che il peccato è stato rimesso. Quindi l'obbligazione alla pena rimane anche dopo eliminata la colpa.

RISPONDO: Nel peccato si possono considerare due cose: l'atto peccaminoso, e la macchia che ne deriva. Ora, è chiaro che in tutti i peccati attuali, terminato l'atto peccaminoso, rimane il reato. Infatti l'atto peccaminoso rende l'uomo reo e obbligato alla pena, in quanto trasgressore dell'ordine stabilito dalla giustizia divina. E in esso non rientra, se non mediante la soddisfazione della pena, che riporta l'uguaglianza della giustizia; in modo che colui il quale concesse alla propria volontà più del dovuto, agendo contro la legge di Dio, spontaneamente o contro voglia, soffra secondo l'ordine della giustizia divina il contrario di quanto vorrebbe. E questo, cioè il compensare con la pena per ristabilire l'equilibrio della giustizia, si osserva anche nelle ingiurie fatte agli uomini. Perciò è evidente che cessato l'atto del peccato, o dell'ingiuria, rimane ancora l'obbligo della pena.

Ma se parliamo della liberazione dal peccato rispetto alla macchia, è chiaro che quest'ultima si può togliere per il solo fatto che l'anima, col ricongiungersi a Dio, elimina la distanza da lui, la quale aveva portato in essa quella perdita di splendore che è appunto la macchia, come sopra abbiamo visto. Ora, l'uomo si ricongiunge a Dio con la volontà. Quindi non si può togliere da un uomo la macchia del peccato, senza che la sua volontà accetti l'ordine della divina giustizia, o accollandosi spontaneamente una pena in riparazione delle colpe passate, oppure sopportando pazientemente una sofferenza imposta dalla divina giustizia; perché in entrambi i casi la pena ha natura di soddisfazione. Ma la pena soddisfattoria toglie qualche cosa alla nozione di pena. Infatti la pena ha nel suo concetto di essere contraria alla volontà. Invece la pena soddisfattoria, sebbene considerata in astratto sia contraria alla volontà, tuttavia in concreto è volontaria. Perciò è volontaria in senso assoluto: com'è evidente da ciò che si disse a proposito della volontarietà. Si deve dunque concludere che, tolta la macchia della colpa, può rimanere l'obbligazione a una pena soddisfattoria, non già a una vera punizione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dopo l'atto peccaminoso, come rimane la macchia, così può rimanere il reato. Ma scomparsa la macchia, il reato (ossia l'obbligazione alla pena) non rimane sotto il medesimo aspetto, come abbiamo visto.
2. A chi è virtuoso non è dovuta una vera punizione, ma può essergli dovuta una pena soddisfattoria: poiché alla virtù spetta anche soddisfare per le offese fatte a Dio, o agli uomini.
3. Tolta la macchia è risanata la piaga del peccato nella volontà. Ma si richiede ancora la pena per guarire le altre potenze dell'anima sconvolte dal peccato, mediante medicine contrarie. Si richiede anche, per ristabilire l'equilibrio della giustizia e per togliere lo scandalo altrui; in modo da edificare con la pena coloro che furono scandalizzati con la colpa; come avvenne nel ricordato esempio di David.

ARTICOLO 7

Se tutte le pene (della vita) siano dovute a una colpa

SEMBRA che non tutte le pene (della vita), siano dovute a una colpa. Infatti:

1. A proposito del cieco nato si legge nel Vangelo: "Né lui né i suoi genitori hanno peccato, perché nascesse cieco". Così vediamo che molti bambini, anche battezzati, soffrono gravi pene: febbri, ossessioni diaboliche, e molte altre calamità del genere. E tuttavia in essi non c'è un peccato, essendo stati

battezzati. E anche senza essere battezzati, in essi il peccato non si trova di più che negli altri bambini, i quali invece non soffrono. Perciò non tutte le penalità sono dovute al peccato.

2. Sono ugualmente ingiuste la prosperità degli empi e la punizione degli innocenti. Ora, le due cose capitano di frequente nella vita umana; infatti a proposito degli empi sta scritto: "Ai travagli degli uomini non han parte, né con gli altri uomini son flagellati"; e altrove: "Gli empi vivono, s'innalzano e hanno grandi ricchezze"; e ancora: "Perché stai contemplando quei che commettono iniquità e taci, lasciando l'empio divorare chi è più giusto di lui?". Perciò non tutte le pene sono inflitte per una colpa.

3. Di Cristo si legge, che "non fece mai peccato, e mai sul labbro di lui fu trovato inganno". E tuttavia si dice ancora, che "ha sofferto per noi". Dunque non sempre Dio infligge la pena per una colpa.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Chi mai fu innocente e perì? O quando mai i retti furono distrutti? Al contrario, io ho visto che quei che compiono l'iniquità pel soffio di Dio periscono". E S. Agostino insegna, che "ogni pena è giusta, ed è inflitta per qualche peccato".

RISPONDO: Come abbiamo già detto, la pena può essere di due qualità: vera punizione, e pena soddisfattoria. Quest'ultima è in qualche modo volontaria. E poiché capita che persone non obbligate alla pena formino volontariamente una cosa sola, con quelle che vi sono obbligate, per unione d'amore, può capitare che chi non ha peccato porti talora volontariamente la pena di un altro. Del resto anche negli affari vediamo che alcuni prendono su di sé i debiti di altri. - Se invece si parla della vera punizione come tale, allora questa è sempre connessa con una colpa propria: talora con un peccato attuale, come quando uno è punito da Dio, o dagli uomini per i peccati commessi; talora invece con il peccato originale, sia in maniera diretta, che in maniera derivata. Pena diretta del peccato originale è l'abbandono della natura umana a se stessa, priva del soccorso della giustizia originale. Ma da ciò derivano appunto tutte le penalità che colpiscono gli uomini per il guasto della loro natura.

Si noti però che talora sembra una pena quello che non lo è in senso assoluto. Infatti la pena è una suddivisione del male, come si disse nella Prima Parte. E il male è privazione di bene. Ora, essendo molteplici i beni dell'uomo, cioè beni dell'anima, del corpo, e delle cose esteriori, può capitare che uno soffra la perdita di un bene minore, per crescere in uno superiore. Uno, p. es., può accettare la perdita del danaro per la salute del corpo; oppure la perdita di entrambi per la salvezza dell'anima, e per la gloria di Dio. E allora tale perdita non è per l'uomo un male in senso assoluto, ma solo in senso relativo. Perciò non ha assolutamente parlando natura di pena, ma di medicina: infatti anche i medici somministrano delle medicine amare, per guarire gli infermi. E poiché codesti mali non sono delle vere punizioni, hanno un rapporto causale con la colpa solo in questo senso: che la necessità di curare la natura umana con queste pene medicinali deriva dalla corruzione della natura; che è punizione del peccato originale. Infatti nello stato d'innocenza non sarebbero stati necessari penosi esercizi per progredire nella virtù. Perciò l'aspetto penale di essi è un effetto del peccato originale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I difetti di nascita, e quelli dei bambini sono effetto e pena del peccato originale, come abbiamo dimostrato sopra. E rimangono anche dopo il battesimo, per le ragioni sopra indicate. E la loro disuguaglianza dipende, come si è detto, dalla diversità della natura lasciata a se stessa. Tuttavia codesti difetti sono ordinati dalla divina provvidenza alla salvezza degli uomini, di quelli che ne soffrono, o di coloro per i quali sono un avvertimento; oppure alla gloria di Dio.

2. I beni temporali e materiali sono dei beni umani, ma piccoli: mentre i beni spirituali sono i grandi beni dell'uomo. Perciò è comprensibile che la divina giustizia dia alle persone virtuose beni spirituali, solo elargendo loro quel tanto di beni temporali che è sufficiente alla virtù. Infatti Dionigi scrive: "Non conviene alla divina giustizia snervare la forza dei migliori col dono di cose materiali". Invece agli altri vengono concessi i beni temporali, che però ridondano a loro danno. Infatti nel Salmo si legge: "Perciò li possiede l'orgoglio".

3. Cristo sostenne una pena soddisfattoria per i peccati nostri, non già per i suoi.

ARTICOLO 8

Se uno possa essere punito per i peccati altrui

SEMBRA che uno possa essere punito per i peccati altrui. Infatti:

1. Sta scritto nell'Esodo: "Io sono un Dio geloso, che visito l'iniquità dei padri nei figli, sino alla terza e quarta generazione di quelli che mi odiano". E in S. Matteo: "...affinché ricada su di voi tutto il sangue giusto sparso sulla terra".

2. La giustizia umana deriva dalla giustizia divina. Ora, secondo la giustizia umana sono puniti i figli per i loro genitori, come, p. es., nei delitti di lesa maestà. Perciò anche secondo la giustizia divina uno può essere punito per i peccati altrui.

3. Né vale rispondere che nel caso il figlio è punito non per il peccato di suo padre, ma per il proprio, in quanto imita quello paterno: poiché questo si potrebbe dire anche degli estranei, puniti da una pena analoga a quella con cui son puniti i peccati da essi imitati. Dunque i figli non sono puniti per i

peccati propri, ma per quelli altrui.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Il figlio non porterà l'iniquità del padre".

RISPONDO: Se parliamo di pene soddisfattorie volontariamente accettate, può capitare che uno porti, l'abbiamo detto, la pena di un altro in quanto forma quasi un'unità con lui. - Se invece parliamo di pene inflitte per dei peccati, cioè in quanto sono punizioni, allora ciascuno viene punito per i propri peccati: poiché l'atto del peccato è qualche cosa di personale. - Se poi parliamo di pene medicinali, allora può capitare che uno sia punito per i peccati altrui. Infatti nell'articolo precedente abbiamo detto che la perdita dei beni materiali, e degli stessi beni del corpo può essere una pena medicinale, ordinata alla salvezza dell'anima. Perciò niente impedisce che uno sia colpito con codeste pene, da Dio o dagli uomini, per i peccati di altri: e cioè un figlio per i peccati del padre, un suddito per quelli del suo signore, in quanto costoro sono qualche cosa di essi. Però se il figlio, o il suddito, è partecipe della colpa, codeste penalità sono punizioni per due versi: per chi è punito, e per colui che ha provocato la punizione. Se invece non è partecipe della colpa, allora sono punizioni soltanto per chi ha provocato la punizione: mentre per chi è punito si tratta solo di medicine, purché egli non abbia indirettamente consentito al peccato altrui; infatti queste penalità sono ordinate al bene dell'anima, se sopportate pazientemente.

Invece le pene spirituali non possono essere semplici medicine: poiché il bene dell'anima non può essere ordinato a un bene superiore. Perciò nei beni dell'anima nessuno soffre menomazioni, senza una colpa personale. E quindi, uno non soffre queste menomazioni per altri, come dice S. Agostino: poiché rispetto all'anima il figlio non è qualche cosa del padre. Ecco perché il Signore diceva ad Ezechiele: "Tutte le anime sono mie".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I due testi sembrano riferirsi alle pene temporali o corporali, in quanto i figli sono cosa dei loro genitori, e continuatori degli antenati. Oppure, se si riferiscono alle pene spirituali, sottintendono l'imitazione delle colpe: perciò nell'Esodo si parla di «quelli che mi odiano»; e in S. Matteo si dice: "E voi colmate la misura dei vostri padri". - La Scrittura afferma che i peccati dei genitori sono puniti nei figli, perché questi, educati nei peccati dei genitori, sono più portati alla colpa: sia per la familiarità, sia per l'esempio autorevole degli avi. E son degni di maggiore punizione, se, vedendo la pena dei genitori, non si sono corretti. - E aggiunge, "fino alla terza e alla quarta generazione", perché per gli uomini è possibile avere la vita così lunga da vedere la terza e la quarta generazione; ed entro questi limiti i figli possono vedere i peccati dei maggiori per imitarli, e questi possono vedere le pene dei figli per soffrirne.

2. Le pene inflitte dalla legge umana e per i peccati altrui sono materiali e temporali. E sono rimedi, o medicine, contro eventuali colpe successive: e cioè per trattenere quelli che son puniti, o gli altri, da colpe consimili.

3. Si dice che per i peccati altrui sono più puniti i familiari che gli estranei, sia perché la punizione dei familiari ridonda in qualche modo su chi ha peccato, secondo le spiegazioni date, poiché il figlio è cosa del padre. Sia anche perché gli esempi di famiglia, e le loro punizioni, impressionano di più. Perciò quando uno è stato educato nei peccati dei genitori, li asseconda con più forza; e, se non viene intimorito dalle punizioni, è più ostinato; perciò merita una pena più grave.

Pars Prima Secundae Quaestio 088

Questione 88

Questione 88

Confronto tra peccato veniale e peccato mortale

Ed ora dobbiamo trattare dei rapporti tra il peccato veniale e quello mortale, perché essi si distinguono per il reato (od obbligazione alla pena). Prima parleremo del peccato veniale in rapporto al mortale; e quindi del peccato veniale in se stesso.

Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Se il peccato veniale sia da contrapporsi al mortale; 2. Se essi differiscano nel genere; 3. Se il peccato veniale predisponga al mortale; 4. Se un peccato veniale possa diventare mortale; 5. Se una circostanza possa trasformare un peccato veniale in mortale; 6. Se un peccato mortale possa diventar veniale.

ARTICOLO 1

Se sia giusto distinguere i peccati contrapponendo il veniale al mortale

SEMBRA che non sia giusto distinguere i peccati contrapponendo il veniale al mortale. Infatti:

1. S. Agostino afferma: "Il peccato è una parola, un'azione, o un desiderio contro la legge eterna di Dio". Ma l'opposizione alla legge di Dio fa sì che il peccato sia mortale. Dunque ogni peccato è mortale. E quindi non è giusto distinguere il peccato veniale dal mortale.
2. L'Apostolo scrive: "Sia che mangiate, sia che beviate, sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio". Ora, chi pecca agisce contro questo precetto: ché certo il peccato non si fa per la gloria di Dio. E poiché l'agire contro i precetti è peccato mortale; è chiaro che chiunque peccchi, pecca mortalmente.
3. Chi aderisce a una cosa vi aderisce, o per fruirne, o per usarne, come S. Agostino dimostra. Ma chi pecca non aderisce ai beni transitori per usarne: infatti non li indirizza al bene che ci rende beati. E in ciò consisterebbe l'uso, secondo S. Agostino stesso. Perciò chi pecca mira sempre a fruire dei beni transitori. Ma "fruire delle cose da usare costituisce la cattiveria umana", come dice lo stesso Autore. E siccome la cattiveria sta a indicare il peccato mortale, è chiaro che chi pecca pecca sempre mortalmente.
4. Chi si avvicina a uno dei termini, per ciò stesso si allontana dal suo contrario. Ora, chi pecca si avvicina al bene transitorio. Perciò non è giusto distinguere il peccato veniale in opposizione al mortale.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna che "è crimine quanto merita la dannazione, ed è veniale quanto non la merita". Ora, crimine sta per peccato mortale. Dunque è giusto distinguere il peccato veniale in opposizione al mortale.

RISPONDO: Certi termini presi in senso proprio non sembrano opposti, e invece lo sono, se presi in senso metaforico. Sorridere, p. es., non si contrappone a inaridire, se è preso in senso proprio; ma in quanto si dice metaforicamente del prato fiorito e verdeggiante rivela codesta opposizione. - Parimente, se si prende il termine mortale in senso proprio, esso non mostra nessuna opposizione a veniale (perdonabile), che non sembra appartenere neppure al medesimo genere. Ma se si prende mortale in senso metaforico, in quanto si dice dei peccati, allora si oppone a veniale.

Infatti, essendo il peccato, come abbiamo visto, un'infermità dell'anima, un peccato si dice mortale per analogia con le malattie, le quali si dicono mortali quando producono difetti irreparabili con la distruzione di un principio vitale, secondo le spiegazioni date in precedenza. Ora, il principio della vita spirituale, impostata sulla virtù, è l'ordine al fine ultimo. Ordine, questo, che una volta distrutto non può essere riparato da un principio intrinseco, ma solo dalla virtù divina, come abbiamo accennato sopra: poiché i disordini relativi ai mezzi si riparano col fine; come si ripara l'errore delle conclusioni mediante la verità dei primi principii. Perciò la mancanza dell'ordine al fine ultimo non è riparabile con un dato superiore; come non è riparabile l'errore relativo ai primi principii. Ecco perché codesti peccati si dicono mortali, ossia irreparabili. - Invece i peccati che implicano un disordine relativo ai mezzi, salvo l'ordine all'ultimo fine, sono riparabili. E si dicono veniali (o perdonabili): poiché un peccato ottiene venia, o perdono, quando si toglie l'obbligazione alla pena, che decade col cessare del peccato, come abbiamo visto. Perciò veniale e mortale si contrappongono come riparabile e irreparabile. Questo, però, sempre in rapporto ai principii intrinseci; non in rapporto alla virtù di Dio, la quale può sempre riparare qualsiasi malattia del corpo e dell'anima. Ed ecco perché il peccato veniale giustamente si distingue in contrapposizione al mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La divisione del peccato in mortale e veniale non è divisione di un genere nelle sue specie, che ugualmente partecipano la natura del genere stesso; ma è la divisione di un termine analogico nei vari soggetti di cui si predica secondo una certa gradazione. Perciò la nozione perfetta di peccato, indicata da S. Agostino, si addice al peccato mortale. Invece il peccato veniale è peccato secondo una ragione imperfetta, e in ordine al peccato mortale: come l'accidente si dice ente in ordine alla sostanza, secondo un'imperfetta ragione di ente. Infatti esso non è contro la legge di Dio: poiché chi pecca venialmente non fa quello che la legge proibisce, e non trasgredisce quello che essa comanda; ma agisce al di fuori della legge, non osservando la misura esatta che la legge intende stabilire.

2. Quel precetto paolino è affermativo: perciò non obbliga tutti i momenti. E quindi chi non riferisce attualmente tutto ciò che fa alla gloria di Dio, non pecca. Ma basta che uno ordini abitualmente se stesso e tutte le sue cose a Dio, per non peccare mortalmente ogni qual volta non riferisce a Dio in modo attuale le proprie azioni. Ora, il peccato veniale non esclude il riferimento abituale degli atti umani alla gloria di Dio, ma solo quello attuale; poiché non toglie la carità, che ordina a Dio in modo abituale. Perciò non segue che pecchi mortalmente chi commette un peccato veniale.

3. Chi fa un peccato veniale non aderisce al bene transitorio per fruire di esso, poiché non mette in esso il proprio fine; ma per usarne, riferendolo a Dio in modo abituale, sebbene non attuale.

4. Il bene transitorio non si contrappone al bene indefettibile, se non quando si mette in quello il proprio fine. Infatti i mezzi ordinati al fine non hanno ragione di fine.

ARTICOLO 2

Se il peccato mortale e quello veniale differiscano nel genere

SEMBRA che il peccato veniale e quello mortale non differiscano nel genere, così da rendere certi peccati mortali nel loro genere e altri veniali. Infatti:

1. L'atto umano si dice buono o cattivo nel suo genere in base alla materia, ossia all'oggetto, come abbiamo detto in precedenza. Ora, in qualsiasi materia si può peccare sia mortalmente che venialmente: infatti un uomo può amare un bene transitorio, o al di sotto di Dio, e si ha il peccato veniale, o al di sopra di Dio, e si ha il peccato mortale. Perciò i peccati veniale e mortale non differiscono nel genere.

2. Abbiamo detto sopra che il peccato mortale è irreparabile, e quello veniale riparabile. Ora, l'irreparabilità è propria del peccato di malizia, che secondo alcuni è imperdonabile: invece è proprio del peccato di fragilità, o d'ignoranza essere riparabile, o perdonabile. Dunque il peccato mortale e quello veniale differiscono in base alla malizia e all'ignoranza, o alla fragilità. Ma in tal caso non differiscono nel genere, bensì nelle loro cause, come sopra abbiamo visto. Quindi i peccati veniale e mortale non differiscono nel genere.

3. Sopra abbiamo detto che i moti improvvisi, sia della sensualità che della ragione, sono peccati veniali. Ma codesti moti capitano a tutti nei peccati di tutti i generi. Dunque non esistono peccati veniali nel loro genere.

IN CONTRARIO: S. Agostino in un discorso enumera alcuni generi di peccati veniali, e altri generi di peccati mortali.

RISPONDO: Il peccato veniale deriva il suo nome da venia (o perdono). Perciò un peccato può dirsi veniale: primo, perché è stato perdonato; e in tal senso, come dice S. Ambrogio, "qualsiasi peccato col pentimento diventa veniale". E in questo caso è veniale di fatto. - Secondo, può essere veniale perché non ha in se stesso, in parte o in tutto, gli elementi che ne impediscono il perdono. In parte, se in se stesso contiene qualche cosa che ne diminuisce la colpa, come quando è compiuto per fragilità, o per ignoranza. E in questo caso è veniale nelle sue cause. - In tutto, quando non toglie l'ordine all'ultimo fine; così da non meritare una pena eterna, ma temporale. E di questo tipo di peccato veniale ora intendiamo parlare.

Infatti è chiaro che i primi due non hanno nessun genere determinato. Invece il peccato veniale del terzo tipo può avere un genere determinato; cosicché certi peccati si dicono nel loro genere veniali, e altri mortali, in quanto il genere o la specie dell'atto sono determinati dall'oggetto. Quando infatti la volontà si volge a qualche cosa che per se stessa si oppone alla carità, alla quale spetta ordinare l'uomo all'ultimo fine, il peccato per il suo oggetto è mortale. Perciò è mortale nel suo genere: sia esso contro l'amore di Dio, come la bestemmia e lo spergiuro; sia esso contro l'amore del prossimo, come l'omicidio, l'adulterio e simili. Quindi codesti peccati sono mortali nel loro genere. - Talora invece la volontà del peccatore si volge verso cose che contengono in se stesse un certo disordine, senza opporsi però all'amore di Dio e del prossimo: tali sono le parole oziose, le risate smodate, e altre cose del genere. E queste nel loro genere sono peccati veniali.

Però, siccome gli atti morali prendono l'aspetto di bene o di male non solo dall'oggetto, ma anche dalla disposizione dell'agente, secondo le spiegazioni date in precedenza, talora capita che quanto è peccato veniale nel suo genere a motivo dell'oggetto, diviene mortale per parte dell'agente: o perché questi costituisce in esso l'ultimo fine; o perché lo indirizza a qualche cosa che è peccato mortale, come chi si servisse di una parola oziosa per preparare un adulterio. Così può capitare, che quanto nel suo genere è peccato mortale, divenga invece veniale per parte dell'agente: per il fatto, cioè, che l'azione è imperfetta, ossia non deliberata dalla ragione, principio proprio dell'atto peccaminoso. A questo abbiamo già accennato sopra, parlando dei moti improvvisi contro la fede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Per il fatto che uno sceglie un oggetto che si oppone alla carità di Dio, mostra di preferirlo alla carità, e di amarlo più di Dio. Perciò certi peccati, che nel loro genere si oppongono alla carità, implicano l'amore di qualche cosa al di sopra di Dio. E quindi nel loro genere sono mortali.
2. L'argomento è valido per i peccati detti veniali dalle loro cause.
3. Il terzo argomento vale per i soli peccati che son veniali per l'imperfezione dell'atto.

ARTICOLO 3

Se il peccato veniale predisponga al mortale

SEMBRA che il peccato veniale non predisponga al mortale. Infatti:

1. Trattandosi di opposti, l'uno non predisporre all'altro. Ora, peccato veniale e mortale si dividono per contrapposizione, come abbiamo detto sopra. Dunque il peccato veniale non predisporre al mortale.

2. Un atto predisporre a qualche cosa della sua medesima specie: infatti Aristotele insegna, che "da atti consimili son generati abiti e disposizioni somiglianti". Ma abbiamo dimostrato sopra che i peccati veniale e mortale differiscono nel genere, ovvero nella specie. Quindi il peccato veniale non predisporre al mortale.

3. Se un peccato perché veniale disponesse al mortale, bisognerebbe che fosse peccato veniale tutto ciò che dispone al peccato mortale. Ora, tutte le opere buone predispongono al peccato mortale: poiché, come dice S. Agostino, "la superbia tende insidie alle opere buone, per rovinarle". Perciò anche le opere buone sarebbero peccati veniali: il che non è ammissibile.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Chi disprezzerà il poco, andrà un po' per volta in rovina". Ma chi pecca venialmente mostra di disprezzare il poco. Dunque si predisporre un po' per volta ad andare totalmente in rovina, col peccato mortale.

RISPONDO: Ciò che predisporre esercita una certa causalità. E in base al duplice esercizio della causalità, due sono i tipi di predisposizione. Infatti c'è una causa che influisce direttamente sull'effetto, come il fuoco che scalda. E c'è una causa che muove indirettamente, togliendo un ostacolo: cioè come chi spostando una colonna muove la pietra che essa sorregge. Perciò anche un atto peccaminoso può predisporre in due modi. Primo, direttamente: col predisporre a un atto specificamente simile. E in questa prima maniera un peccato che è veniale nel suo genere di suo non predisporre a un peccato nel suo genere mortale: poiché sono atti specificamente diversi. Ma da questo lato un peccato veniale può predisporre a un peccato che è mortale per parte di chi lo compie, a modo di conseguenza. Infatti accrescendo la disposizione, o l'abito con gli atti del peccato veniale, l'attrattiva del peccato può aumentare al punto, in chi pecca, da mettere il proprio fine in un peccato veniale: poiché per chiunque abbia un abito, di suo è fine l'operare secondo codesto abito. Ecco perché spesso, col peccato veniale, uno si predisporre al peccato mortale.

Secondo, un atto umano può predisporre togliendo gli ostacoli. E in questo senso un peccato che nel suo genere è veniale può predisporre a un peccato che nel suo genere è mortale. Infatti chi commette un peccato nel suo genere veniale trasgredisce un ordine: e per il fatto che la sua volontà si abitua a non sottostare all'ordine debito nelle piccole cose, si dispone a non sottostare all'ordine riguardante l'ultimo fine, eleggendo cose che nel loro genere sono peccato mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Abbiamo già detto che il peccato veniale non si distingue dal mortale per contrapposizione, come fossero due specie di un genere; ma come l'accidente si distingue dalla sostanza. Perciò, come un accidente può predisporre alla forma sostanziale; così il peccato veniale può predisporre al mortale.

2. Il peccato veniale non somiglia al mortale nella specie: tuttavia gli somiglia nel genere, poiché implicano entrambi una mancanza di ordine, sebbene in grado diverso, come abbiamo detto negli articoli precedenti.

3. Un'opera buona di suo non è una predisposizione al peccato mortale: ma solo per accidens può essere materia, ovvero occasione di esso. Invece il peccato veniale predisporre per se stesso al mortale, secondo le spiegazioni date.

ARTICOLO 4

Se un peccato veniale possa divenire mortale

SEMBRA che un peccato veniale possa divenire mortale. Infatti:

1. S. Agostino, commentando quel passo di S. Giovanni, "Chi non crede nel Figliuolo non vedrà la vita", scrive: "I peccati più piccoli", cioè quelli veniali, "se si trascurano uccidono". Ma un peccato per il fatto che uccide spiritualmente l'anima è mortale. Dunque un peccato veniale può divenire mortale.
2. Abbiamo visto più sopra che un moto di sensualità prima del consenso della ragione è peccato veniale, mentre dopo codesto consenso è peccato mortale. Dunque un peccato veniale può diventare mortale.
3. Il peccato veniale e quello mortale differiscono, l'abbiamo notato nel primo articolo, come una malattia curabile da una incurabile. Ora, una malattia da curabile può divenire incurabile. Perciò un peccato veniale può trasformarsi in mortale.
4. Una disposizione può divenire abito. Ma un peccato veniale è disposizione al mortale, come abbiamo dimostrato. Quindi un peccato veniale può diventare mortale.

IN CONTRARIO: Cose che differiscono infinitamente tra loro non possono mutare l'una nell'altra. Ma il peccato mortale e quello veniale differiscono tra loro in questo modo, come sopra abbiamo dimostrato. Dunque un peccato veniale non può divenire mortale.

RISPONDO: In tre modi si può intendere il cambiamento di un peccato veniale in mortale. Primo, nel senso che un identico atto prima è peccato veniale e poi mortale. E questo è impossibile. Poiché il peccato, come ogni atto morale consiste principalmente nell'atto della volontà. Cosicché non si può parlare di un'unica azione morale, se la volontà cambia, anche se l'azione ha una continuità fisica. Se poi la volontà non cambia, è impossibile che un peccato veniale diventi mortale.

Secondo, si può intendere nel senso che quanto nel suo genere è veniale può diventare mortale. E questo è possibile, o perché si ripone in esso l'ultimo fine, o perché viene indirizzato a un peccato mortale, secondo le spiegazioni date.

Terzo, si può intendere nel senso che più peccati veniali possono costituire un peccato mortale. E questo, se s'intende nel senso che da molti peccati veniali messi insieme si forma un peccato mortale, è falso. Infatti tutti i peccati veniali del mondo non possono raggiungere il reato di un solo peccato mortale, il che è evidente per la durata della pena: il peccato mortale merita la pena eterna, mentre il peccato veniale, come abbiamo detto, merita una pena temporale. Ed è evidente anche per la pena del danno: poiché il peccato mortale merita la perdita della visione di Dio, alla quale nessuna pena è paragonabile, come dice il Crisostomo. È evidente infine per la pena del senso, rispetto al verme della coscienza: sebbene rispetto alla pena del fuoco le pene non siano del tutto incomparabili. - Se poi s'intende nel senso che molti peccati veniali producono una colpa mortale come disposizioni, allora può esser vero, come abbiamo visto sopra, in base alle due maniere con le quali un peccato veniale può disporre al mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino intende parlare nel senso che molti peccati veniali predispongono al mortale.
2. Quel moto di sensualità che ha preceduto il consenso della ragione non potrà mai diventare un peccato mortale: ma solo potrà diventarlo l'atto della ragione che vi consente.
3. Una malattia corporale non è un atto, ma una disposizione continuata; perciò, pur restando la stessa, può mutare. Invece un peccato veniale è un atto transitorio, che non si può ripetere. E da questo lato non c'è somiglianza.
4. La disposizione che diviene abito è come un'entità imperfetta della medesima specie: così diviene abito la scienza imperfetta che si perfeziona. Invece il peccato veniale è disposizione di un genere diverso, cioè come l'accidente rispetto alla forma sostanziale in cui non potrà mai trasformarsi.

ARTICOLO 5

Se una circostanza possa cambiare un peccato da veniale a mortale

SEMBRA che una circostanza possa cambiare un peccato da veniale a mortale. Infatti:

1. S. Agostino insegna, che "se l'ira ha lunga durata, e se l'ubriachezza è frequente, passano nel numero dei peccati mortali". Ora, l'ira e l'ubriachezza nel loro genere non sono peccati mortali, ma veniali: altrimenti sarebbero sempre mortali. Dunque una circostanza rende mortale un peccato veniale.
2. Il Maestro delle Sentenze afferma, che la dilettazione, se è morosa, è peccato mortale; se invece non è morosa, è peccato veniale. Ma la morosità è una

circostanza. Quindi una circostanza può cambiare in mortale un peccato veniale.

3. C'è più distanza tra il bene e il male, che tra un peccato veniale e uno mortale, che sono mali entrambi. Ora, una circostanza può rendere cattivo un atto buono: il che è evidente quando uno fa l'elemosina per vanagloria. Perciò è assai più facile per essa cambiare un peccato da veniale a mortale.

IN CONTRARIO: Essendo la circostanza un accidente, la sua grandezza non può sorpassare la grandezza specifica dell'atto cui appartiene: infatti il soggetto è sempre superiore al proprio accidente. Perciò, se l'atto nel suo genere è peccato veniale, non potrà diventare mortale per le circostanze: poiché un peccato mortale, come abbiamo detto, sorpassa infinitamente, in un certo senso, la grandezza del peccato veniale.

RISPONDO: Sopra, trattando delle circostanze, abbiamo detto che esse, in quanto tali, sono accidenti dell'atto morale: tuttavia può capitare che una circostanza sia considerata come differenza specifica dell'atto morale, e allora perde il carattere di circostanza, e costituisce la specie morale dell'atto. Questo avviene quando una circostanza aggiunge al peccato una deformità di altro genere. Quando uno, p. es., si unisce a una donna che non è la propria moglie, si ha nell'atto la sola deformità contraria alla castità; ma se si unisce alla moglie di un altro, allora si aggiunge la deformità contraria alla giustizia, che proibisce di usurpare il bene altrui. E in questo caso la circostanza costituisce una nuova specie di peccato, cioè l'adulterio.

Perciò è impossibile che una circostanza renda mortale un peccato veniale, se non implica una deformità di altro genere. Infatti la deformità del peccato veniale consiste in un disordine relativo ai mezzi: mentre la deformità del peccato mortale implica un disordine rispetto all'ultimo fine. Perciò è evidente che una circostanza non può cambiare un peccato da veniale a mortale, rimanendo circostanza: ma solo quando fa passare l'atto a una nuova specie, e diviene in qualche modo la differenza specifica di esso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La durata non è una circostanza che fa passare l'atto a un'altra specie; lo stesso si dica della ripetizione e della frequenza, se non intervengono altri elementi. Infatti un'azione non acquista una nuova specie per il fatto che si ripete o si prolunga, a meno che nell'atto così ripetuto, o prolungato non intervenga qualche cosa che ne muti la specie, come la disobbedienza, il disprezzo, o altre cose del genere.

Perciò si deve rispondere che, essendo l'ira un moto dell'animo tendente a nuocere al prossimo, se il nocimento a cui tende è, nel suo genere, peccato mortale, come l'omicidio o il furto, l'ira nel suo genere è peccato mortale. Solo l'imperfezione dell'atto ne fa un peccato veniale, quando è un moto improvviso della sensualità. Ma se è prolungata, ritorna alla natura del suo genere, per il consenso della ragione. - Se invece il nocimento a cui tende fosse nel suo genere veniale, come quando uno si adira con un altro col proposito di contristarlo con una parola leggermente offensiva, o giocosa; allora non si ha un peccato mortale, per quanto possa essere prolungata codesta ira. Tutt'al più può esserlo per accidens, cioè per lo scandalo grave che ne deriva, o per altri motivi del genere.

A proposito dell'ubriachezza si deve rispondere che per sua natura è peccato mortale: infatti è espressamente contrario alla virtù, che un uomo, senza una necessità e per il solo piacere del vino, si renda incapace di usare la ragione, con la quale deve ordinare se stesso a Dio ed evitare eventuali peccati. Se talora è peccato veniale si deve solo all'ignoranza o alla fragilità, cioè al fatto che uno ignora la gradazione del vino, o la propria debolezza, e quindi non pensa di ubriacarsi: infatti allora non gli viene imputata come peccato l'ubriachezza, ma il solo eccesso nel bere. Quando però uno si ubriaca spesso, non si può più scusare con questa ignoranza; ché la sua volontà mostra di preferire l'ubriachezza alla moderazione nell'uso del vino. Perciò il peccato torna alla propria natura.

2. La dilettazione morosa è peccato mortale solo in quella materia che nel suo genere è peccato mortale; e che, se è veniale, si deve solo all'imperfezione dell'atto, come abbiamo detto a proposito dell'ira. Infatti si dice che l'ira è prolungata, e che la dilettazione è morosa, per il consenso deliberato della ragione.

3. Come abbiamo spiegato in precedenza, le circostanze non rendono cattivo un atto buono, se non costituiscono direttamente la specie del peccato.

ARTICOLO 6

Se un peccato mortale possa diventare veniale

SEMBRA che un peccato mortale possa diventarlo veniale. Infatti:

1. Dal peccato mortale al veniale c'è la stessa distanza che si trova dal veniale al mortale. Ma un peccato veniale, come abbiamo detto, può diventare mortale. Dunque può capitare anche il rovescio.

2. La differenza che si riscontra tra il peccato veniale e il mortale sta in questo, che chi pecca mortalmente ama la creatura più di Dio, mentre chi pecca venialmente l'ama al di sotto di Dio. Ora, può capitare che qualcuno, nel commettere azioni, che nel loro genere sono peccati mortali, ami la creatura al di sotto di Dio: prendiamo uno, p. es., il quale fornicasse ignorando che la semplice fornicazione è peccato mortale e contraria alla carità di Dio, pur essendo pronto per amor di Dio ad astenersi da essa, se conoscesse di agire con la fornicazione contro la carità di Dio. Quindi peccerebbe venialmente. Perciò un

peccato mortale può diventar veniale.

3. Il bene è più distante dal male, l'abbiamo già notato sopra, che il peccato veniale dal mortale. Eppure un atto che in se stesso è cattivo può diventar buono: l'omicidio, p. es., può diventare un atto di giustizia, com'è evidente nel caso del giudice che uccide il brigante. A maggior ragione, quindi, un peccato mortale può cambiarsi in veniale.

IN CONTRARIO: Ciò che è eterno non potrà mai divenire temporaneo. Ma il peccato mortale merita una pena eterna, mentre quello veniale ne merita una temporanea. Dunque un peccato mortale non può mai trasformarsi in veniale.

RISPONDO: Come abbiamo già accennato, veniale e mortale differiscono come imperfetto e perfetto in materia di peccato. Ora, ciò che è imperfetto può raggiungere la perfezione mediante nuovi elementi. E quindi un peccato veniale, col sopravvenire di una deformità propria dei peccati mortali, diviene mortale: come quando uno dice delle parole oziose per commettere una fornicazione. Invece ciò che è perfetto non può diventare imperfetto con l'aggiunta di altri elementi. Perciò un peccato mortale non diventa veniale con l'aggiunta di qualche deformità propria dei peccati veniali: infatti il peccato di chi compie una fornicazione, per dire una parola oziosa, non viene per questo diminuito; anzi si aggrava per codesta nuova deformità.

Tuttavia ciò che nel suo genere è peccato mortale può essere invece veniale per l'imperfezione dell'atto, come sopra abbiamo notato, in quanto che non raggiunge perfettamente la natura di atto morale, non essendo deliberato, ma improvviso. E questo avviene mediante una certa inavvertenza, cioè per la mancata deliberazione della ragione. E poiché da codesta deliberazione l'atto riceve la sua specie morale, la sottrazione di essa distrugge la specie dell'atto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il peccato veniale differisce dal mortale come ciò che è imperfetto dalla sua perfezione, cioè come il bambino dall'uomo adulto. Ora, il bambino può divenire un uomo adulto, ma non viceversa. Perciò l'argomento non regge.

2. Se l'ignoranza è tale da scusare totalmente il peccato, come nel caso di un pazzo furioso, o demente, allora chi commette la fornicazione suddetta per ignoranza non fa peccato, né mortale, né veniale. Ma se l'ignoranza non è invincibile, allora essa stessa è peccato, e implica una mancanza di amore verso Dio, in quanto uno ha trascurato d'imparare le cose atte a conservarlo nell'amicizia di Dio.

3. Come insegna S. Agostino, "le cose che sono cattive in se stesse nessun fine può renderle buone". Ora, l'omicidio è l'uccisione di un innocente: e quindi in nessun modo può mutarsi in un bene. Ecco perché, a dire di S. Agostino, il giudice che uccide il brigante, o il soldato che uccide il nemico non può chiamarsi omicida.

Pars Prima Secundae Quaestio 089

Questione 89

Questione 89

Il peccato veniale

Ed eccoci finalmente a considerare il peccato veniale in se stesso.

Sull'argomento tratteremo sei problemi: 1. Se il peccato veniale produca una macchia nell'anima; 2. La distinzione dei peccati veniali indicata da S. Paolo con i termini legna, fieno e paglia; 3. Se l'uomo nello stato d'innocenza potesse peccare venialmente; 4. Se possa peccare venialmente un angelo, buono o cattivo. 5. Se i moti primi degli infedeli siano peccati veniali; 6. Se il peccato veniale possa trovarsi in qualcuno col solo peccato originale.

ARTICOLO 1

Se il peccato veniale possa causare una macchia nell'anima

SEMBRA che il peccato veniale produca una macchia nell'anima. Infatti:

1. S. Agostino afferma, che se i peccati veniali si moltiplicano, distruggono totalmente la nostra bellezza, da separarci dall'abbraccio dello sposo celeste. Ora, la macchia altro non è che una perdita di bellezza. Dunque i peccati veniali producono una macchia nell'anima.
2. Il peccato mortale produce una macchia nell'anima mediante un disordine degli atti, o degli affetti nel peccatore. Ma anche nel peccato veniale si ha un disordine negli atti e negli affetti. Quindi il peccato veniale produce una macchia nell'anima.
3. La macchia dell'anima è causata, come abbiamo visto sopra, da un contatto di amore con le cose temporali. Ora, nel peccato veniale l'anima tocca con un amore disordinato le cose temporali. Perciò il peccato veniale produce una macchia nell'anima.

IN CONTRARIO: S. Paolo afferma (che Cristo diede se stesso) "per far comparire davanti a sé gloriosa la Chiesa senza macchia"; e la Glossa spiega: "cioè senza un peccato criminale". Dunque produrre la macchia nell'anima è proprietà esclusiva del peccato mortale.

RISPONDO: Come sopra abbiamo spiegato, la macchia implica una mancanza di lucentezza, o leggiadria dovuta a qualche contatto, com'è evidente nelle cose corporee, dalle quali per analogia il termine macchia è passato a indicare le cose dell'anima. Ora, come nei corpi ci sono due tipi di leggiadria, l'una dovuta all'intrinseca disposizione delle membra e dei colori, l'altra dovuta al sopravvenire della luce dall'esterno; così anche nell'anima ci sono due tipi di bellezza: l'una abituale, e quasi intrinseca, l'altra attuale, come un fulgore estrinseco. Ebbene, il peccato veniale impedisce questa bellezza attuale, ma non quella abituale: poiché non esclude e non diminuisce l'abito della carità e delle altre virtù, come vedremo in seguito, ma solo ne impedisce gli atti. Ora, la macchia implica qualche cosa di permanente nel soggetto macchiato: perciò è da riferirsi alla mancanza di bellezza abituale più che a quella della bellezza attuale. Dunque, propriamente parlando, il peccato veniale non produce una macchia nell'anima. E se talora si dice che la produce, l'affermazione va intesa in senso improprio, cioè nel senso che il peccato veniale impedisce la bellezza propria degli atti virtuosi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 1. S. Agostino in questo caso parla della molteplicità dei peccati veniali, che predispongono al mortale. Altrimenti essi non potrebbero separare dall'abbraccio con lo sposo eterno.

2. Il disordine che produce nell'atto il peccato mortale distrugge l'abito della virtù: ma questo nel peccato veniale non avviene.

3. Nel peccato mortale l'anima ha un contatto affettivo con le cose temporali, amandole come altrettanti fini: e per questo viene totalmente offuscato lo splendore della grazia, che investe quelli che con la carità aderiscono a Dio come a loro ultimo fine. Invece col peccato veniale l'uomo non aderisce alle creature come al suo ultimo fine. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 2

Se i peccati veniali siano ben indicati nei termini legna, fieno e paglia

SEMBRA che i peccati veniali non siano ben indicati coi termini legna, fieno e paglia. Infatti:

1. S. Paolo afferma che legna, fieno e paglia sono sopraedificati su di un fondamento spirituale. Ora, i peccati veniali sono estranei all'edificio spirituale; come sono estranee alla scienza le false opinioni. Dunque non è giusto indicare i peccati veniali coi termini legna, fieno e paglia.
2. Chi fabbrica con legna, fieno e paglia "sarà salvo come attraverso il fuoco". Invece talora chi commette peccati veniali non sarà salvo affatto: si pensi, p. es., ai peccati veniali di chi muore in peccato mortale. Dunque non è esatto riferire ai peccati veniali i termini legna, fieno e paglia.
3. Secondo l'Apostolo alcuni fabbricano "in oro, argento e pietre preziose", cioè attuano l'amore di Dio e del prossimo, con le opere buone; altri invece fabbricano "con legna, fieno e paglia". Ma i peccati veniali li commettono anche quelli che amano Dio e il prossimo, e fanno opere buone: poiché sta scritto: "Se diremo di essere senza peccato, inganniamo noi stessi". Dunque non è giusto indicare i peccati veniali coi tre termini suddetti.
4. Le differenze e i gradi del peccato veniale sono molto più di tre. Perciò non è giusto restringerli ai tre termini indicati.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma che chi fabbrica con legna, fieno e paglia "sarà salvo attraverso il fuoco": e quindi soffrirà una pena, ma non eterna. Ora, abbiamo visto sopra che il reato, o l'obbligazione alla pena temporale è proprio dei peccati veniali. Dunque i tre termini indicati stanno a designare i peccati veniali.

RISPONDO: Qualche autore per il fondamento (di cui parla S. Paolo) intese la fede informe, sulla quale certuni edificano le opere buone, indicate coi termini oro, argento e pietre preziose; e certi altri edificano i peccati anche mortali, indicati nei termini legna, fieno e paglia. - Ma S. Agostino condanna questa interpretazione; poiché altrove l'Apostolo insegna che chi compie le opere della carne "non avrà in eredità il regno di Dio", cioè non si salverà; mentre qui egli afferma che "sarà salvo come attraverso il fuoco" chi fabbrica con legna, fieno e paglia. Perciò è impossibile che legna, fieno e paglia stiano a indicare dei peccati mortali.

Altri invece ritengono che queste tre cose indichino le opere buone, costruite sopra l'edificio spirituale, ma frammiste a dei peccati veniali: è il caso, p. es., di chi nella cura della famiglia, che è un bene, si lascia prendere da un amore eccessivo per la moglie, per i figli, o per i suoi beni, sempre però al di sotto di Dio, così da non essere disposto per queste creature ad agire contro di lui. - Ma anche questa spiegazione non è esatta. Infatti è evidente che tutte le opere buone si riducono alla carità verso Dio e verso il prossimo: e quindi sono da riscontrare nell'oro, nell'argento e nelle pietre preziose. Non già nella legna, nel fieno e nella paglia.

Perciò si deve concludere che nei termini suddetti sono indicati direttamente i peccati veniali, che si mescolano alle opere di chi attende alle cose terrene. Infatti come la legna, il fieno e la paglia sono raccolte nella casa, senza appartenere al corpo dell'edificio, e possono bruciare, pur restando l'edificio; così possono moltiplicarsi nell'uomo i peccati veniali, restando in piedi l'edificio spirituale; ma per essi egli soffre il fuoco temporaneo della tribolazione, o in questa vita, o nel purgatorio dopo la vita presente; e tuttavia potrà conseguire la salvezza eterna.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si usa dire che i peccati veniali vengano fabbricati sopra un fondamento spirituale, non perché sono posti direttamente su di esso, ma perché fabbricati accanto ad esso; cioè nel senso dell'espressione biblica: "Sopra i fiumi di Babilonia". Poiché i peccati veniali, come abbiamo visto, non distruggono l'edificio spirituale.
2. Non si dice che sarà salvo come attraverso il fuoco chiunque edifica con legna, fieno e paglia; ma solo chi "costruisce sopra un fondamento". Fondamento che non è la fede informe, come pensano alcuni; ma la fede informata dalla carità, secondo l'espressione paolina, "radicati e fondati nella carità". Perciò chi, dopo aver fatto peccati veniali, muore in peccato mortale, ha la legna, il fieno e la paglia, ma non li ha sopraedificati su un fondamento spirituale. E quindi non potrà salvarsi attraverso il fuoco.
3. Coloro che si sono liberati dalla preoccupazione delle cose temporali, anche se talora peccano venialmente, tuttavia commettono peccati veniali assai leggeri, e spessissimo ne sono purificati dal fervore della loro carità. Essi perciò non fabbricano peccati veniali: ché in essi durano ben poco. Invece i peccati veniali di coloro che attendono alle cose del mondo durano più a lungo: poiché costoro non possono ricorrere così spesso al fervore della carità per distruggerli.
4. Come insegna il Filosofo, "tutte le cose si possono includere in tre suddivisioni", e cioè "principio, mezzo, e fine". E in base a questo tutti i gradi dei peccati veniali si riducono a queste tre cose: alla legna, se durano più a lungo nel fuoco; alla paglia, se uno ne viene subito liberato; al fieno, se hanno un comportamento intermedio. Infatti i peccati veniali sono purgati più o meno rapidamente dal fuoco a seconda della maggiore o minore gravità.

ARTICOLO 3

Se nello stato d'innocenza l'uomo potesse peccare venialmente

SEMBRA che nello stato d'innocenza l'uomo potesse peccare venialmente. Infatti:

1. Spiegando l'espressione paolina, "Adamo non fu sedotto", la Glossa commenta: "Inesperto della severità di Dio, poté ingannarsi al punto di credere di aver commesso un peccato veniale". Ma non avrebbe potuto creder questo, se non avesse potuto peccare venialmente. Quindi poteva peccare venialmente, senza peccare mortalmente.

2. S. Agostino scrive: "Non si deve pensare che il tentatore avrebbe abbattuto l'uomo, se nell'anima di questo non si fosse già prodotta un'alterigia che doveva essere repressa". Ma l'alterigia, che precede la caduta del peccato mortale, non può essere che un peccato veniale. Inoltre S. Agostino aggiunge, che "a sollecitare l'uomo intervenne una certa smania di provare, vedendo che la donna non era morta dopo aver mangiato del frutto". E anche in Eva sembra che ci sia stato qualche moto d'incredulità, dubitando delle parole del Signore, come si riscontra nella sua espressione: "...che non ci capiti di morire". Ora, tutte queste colpe sono peccati veniali. Quindi l'uomo prima di commettere un peccato mortale poteva peccare venialmente.

3. È più contrario all'integrità dello stato primitivo il peccato mortale che il peccato veniale. Ma l'uomo poteva peccare mortalmente, nonostante l'integrità di tale stato. Dunque poteva peccare anche venialmente.

IN CONTRARIO: A ogni colpa corrisponde una pena. Ora, come insegna S. Agostino, nello stato d'innocenza non poteva esserci penalità alcuna. Quindi l'uomo non poteva commettere un peccato, insufficiente a toglierlo da quello stato d'integrità. Ma il peccato veniale non può mutare lo stato dell'uomo. Dunque costui non poteva peccare venialmente.

RISPONDO: È sentenza comune che l'uomo nello stato d'innocenza non poteva peccare venialmente. Questo però non va inteso nel senso che quanto è veniale per noi, sarebbe stato mortale per Adamo qualora l'avesse commesso, data la nobiltà del suo stato. Infatti la dignità della persona è una circostanza aggravante del peccato, ma non ne altera la specie, a meno che non intervenga la deformità della disobbedienza, del voto, o di altre cose del genere; ma che nel caso nostro non è ammissibile. Perciò quanto è materia di peccato veniale non può mutarsi in mortale per la nobiltà dello stato primitivo. Si deve quindi intendere nel senso che l'uomo non poteva peccare venialmente; perché non gli poteva capitare di commettere una colpa per se stessa veniale, prima di aver perduto col peccato mortale l'integrità dello stato primitivo.

E la ragione di ciò sta nel fatto che il peccato veniale si produce in noi, o per l'imperfezione dell'atto, come i moti improvvisi nel genere dei peccati mortali; oppure per un disordine relativo ai mezzi, salvando l'ordine debito rispetto al fine. Ebbene, sia l'una che l'altra cosa avviene per una mancanza di ordine, dovuta all'insubordinazione degli elementi inferiori a quelli superiori. Infatti l'insorgere improvviso dei moti di sensualità avviene in noi dal fatto che la sensualità non è del tutto subordinata alla ragione. Così l'insorgere dei moti improvvisi nella ragione stessa deriva in noi dal fatto che l'esercizio dell'attività razionale non sottostà alla deliberazione derivante da un bene più alto, come sopra abbiamo spiegato. Il disordine poi dell'animo umano rispetto ai soli mezzi, salvo il debito ordine al fine, è dovuto al fatto che i mezzi non sono subordinati infallibilmente al fine supremo, che tra gli oggetti appetibili ha funzione di principio, secondo le spiegazioni già date. Invece nello stato d'innocenza, come abbiamo spiegato nella Prima Parte, esisteva un ordine fisso e infallibile, cosicché l'inferiore era sempre subordinato all'elemento superiore, finché le facoltà superiori dell'uomo, come spiega S. Agostino stesso, erano subordinate a Dio. Perciò era impossibile che si producesse un disordine nell'uomo, senza cominciare dall'insubordinazione a Dio delle sue facoltà supreme; il che avviene col peccato mortale. E ciò dimostra che l'uomo nello stato d'innocenza non poteva peccare venialmente, prima di aver commesso un peccato mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quel testo veniale non è preso nel senso secondo il quale ora parliamo: nel caso veniale sta per remissibile.

2. L'orgoglio, o alterigia, che per primo si produsse nell'animo umano, fu il primo peccato mortale dell'uomo: e si dice che precedette la caduta in rapporto all'atto esterno del peccato. A codesto orgoglio seguì nell'uomo la smania di provare, e nella donna il dubbio. Quest'ultima, poi, aveva manifestato già la sua alterigia, prestando orecchio al serpente che metteva in discussione il comando, rifiutando così, di esserne vincolata.

3. Il peccato mortale è così incompatibile con lo stato primitivo, da distruggerlo: cosa che il peccato veniale non può compiere. E poiché l'integrità dello stato primitivo esclude un disordine qualsiasi, ne viene che il primo uomo non poteva peccare venialmente, prima del peccato mortale.

ARTICOLO 4

Se un angelo, buono o cattivo, possa peccare venialmente

SEMBRA che un angelo, buono o cattivo, possa peccare venialmente. Infatti:

1. L'uomo nella parte superiore dell'anima, cioè per la sua mente, è alla pari con gli angeli, secondo l'espressione di S. Gregorio: "L'uomo intende con gli angeli". Ora, l'uomo con la parte superiore dell'anima può peccare venialmente. Dunque anche gli angeli.

2. Chi è capace del più è capace anche del meno. Ma l'angelo ha potuto amare il bene creato più di Dio, commettendo un peccato mortale. Dunque poteva anche amare disordinatamente un bene creato al di sotto di Dio, peccando venialmente.

3. Gli angeli cattivi fanno delle cose che nel loro genere sono peccati veniali, provocando gli uomini al riso e ad altre leggerezze del genere. Ora, una circostanza di persona non può cambiare un peccato, come abbiamo detto, da veniale a mortale, se non interviene una speciale proibizione, che nel caso non esiste. Quindi un angelo può peccare venialmente.

IN CONTRARIO: La perfezione di un angelo è superiore a quella dell'uomo nello stato primitivo. Ma l'uomo nello stato primitivo non poteva peccare venialmente. Perciò molto meno l'angelo.

RISPONDO: Come abbiamo spiegato nella Prima Parte, l'intelletto dell'angelo non è discorsivo, così da passare dai principi alle conclusioni conoscendo separatamente prima gli uni e poi le altre, come avviene in noi. Perciò quando l'angelo considera le conclusioni, le scorge nei principii. Ora, più volte abbiamo detto che in campo pratico il fine ha funzione di principio; e i mezzi stanno al posto delle conclusioni. Perciò la mente angelica non mira mai ai mezzi, se non in quanto sono subordinati al fine. Quindi negli angeli, in forza della loro natura, non ci può essere un disordine relativo ai mezzi, senza che ci sia un disordine relativo al fine medesimo, mediante un peccato mortale. Ora, gli angeli buoni non usano mai dei mezzi, se non in ordine al debito fine, che è Dio. Ecco perché tutti i loro atti sono atti di carità. E quindi in essi non può esserci un peccato veniale. Gli angeli cattivi, invece, mettono in tutto il fine del loro peccato di superbia. Perciò in tutti i loro atti peccano mortalmente, quando agiscono per volontà propria. - Altra cosa è dell'appetito naturale del bene che in essi rimane, come abbiamo visto nella Prima Parte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'uomo ha in comune con gli angeli la mente, o intelletto; ma differisce da essi nel modo d'intendere, come abbiamo notato.
2. Un angelo non poteva amare una creatura meno di Dio, senza riferirla come ad ultimo fine, o a Dio medesimo, o ad un fine disordinato, secondo le spiegazioni date.
3. Il demonio fomenta tutte quelle cose che sembrano veniali, per attrarre gli uomini alla sua familiarità, e indurli così al peccato mortale. Perciò i demoni peccano mortalmente in esse, per il fine cui tendono.

ARTICOLO 5

Se negli infedeli i moti primi della sensualità siano peccati mortali

SEMBRA che negli infedeli i moti primi della sensualità siano peccati mortali. Infatti:

1. L'Apostolo scrive ai Romani: "Nessuna condanna vi è per quelli che sono in Cristo Gesù, i quali non camminano secondo la carne"; e che parli della concupiscenza, propria dell'appetito sensitivo, è chiaro dal contesto. Perciò la causa che esclude dalla dannazione chi non cammina secondo la carne, col non consentire alla concupiscenza, è il suo essere in Cristo Gesù. Quindi negli infedeli (la concupiscenza) è condannabile. Dunque i moti primi degli infedeli sono peccati mortali.
2. S. Anselmo insegna: "Quelli che non sono in Cristo, nel sentire la carne, seguono il cammino della dannazione, anche se non camminano secondo la carne". Ora, la dannazione è dovuta solo al peccato mortale. Quindi, dal momento che l'uomo sente la carne per i moti primi della concupiscenza, è chiaro che codesti moti nei non battezzati sono peccati mortali.
3. Inoltre, a dire di S. Anselmo, "l'uomo fu creato in modo, da non dover sentire la concupiscenza". Ora, questo dovere decade in forza della grazia battesimale, che gli infedeli non hanno. Perciò quando l'infedele sente la concupiscenza, anche se non consente, pecca mortalmente, perché agisce contro un dovere.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Dio non fa distinzione di persone". Perciò quello che non riprova in uno, non lo riprova neppure in un altro. Ora, i moti primi dei fedeli non sono oggetto di (eterna) riprovazione. Dunque neppure quelli degli infedeli.

RISPONDO: Non è ragionevole affermare che i moti primi degli infedeli, privi del consenso, sono peccati mortali. E ciò si dimostra con due argomenti. Primo, perché la sensualità in se stessa non può essere sede di un peccato mortale, come abbiamo visto in precedenza. Ora, la natura di questa facoltà è identica nei fedeli e negli infedeli. Perciò è impossibile che i soli moti della sensualità siano peccati mortali nei non battezzati.

Secondo, dalla condizione personale del peccatore. Infatti la superiorità della persona che pecca mai può attenuare la colpa, ma piuttosto aggravarla, com'è evidente da quanto spiegammo in precedenza. Perciò un peccato in un credente non è più leggero, ma anzi assai più grave che in un infedele. Infatti i peccati degli infedeli meritano maggiore indulgenza, a motivo dell'ignoranza, secondo l'espressione di S. Paolo: "Ottenni misericordia, perché agii per ignoranza nella mia incredulità". Inoltre i peccati dei fedeli sono più gravi per la grazia dei sacramenti, secondo le parole dell'Apostolo: "Di quanto più severo castigo pensate sarà per essere giudicato degno, chi avrà profanato il sangue del patto nel quale fu santificato?"

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'Apostolo parla della dannazione dovuta al peccato originale, che viene tolta dalla grazia di Gesù Cristo, sebbene rimanga il fomite della concupiscenza. Perciò i moti di concupiscenza nei fedeli non stanno più a indicare, come negli infedeli, la dannazione del peccato originale.
2. In questo senso vanno intese anche le parole di S. Anselmo. Ecco quindi risolta la seconda difficoltà.
3. Il dovere di non sentire la concupiscenza riguardava la giustizia originale. Perciò il suo contrario non rientra nei peccati attuali, ma nel peccato originale.

ARTICOLO 6

Se il peccato veniale possa trovarsi in qualcuno col solo peccato originale

SEMBRA che il peccato veniale possa trovarsi in qualcuno col solo peccato originale. Infatti:

1. La disposizione è anteriore all'abito. Ora, il peccato veniale è disposizione al mortale, come sopra abbiamo visto. Dunque in un infedele, cui non è stato rimesso il peccato originale, il veniale precede il mortale. Quindi gli infedeli per un certo tempo hanno soltanto dei peccati veniali, oltre quello originale.
2. È meno stretta la connessione di un peccato veniale con i peccati mortali, che quella dei mortali tra loro. Ma l'infedele che ha il peccato originale può commettere un peccato mortale, senza commetterne un secondo. Quindi può anche commettere un peccato veniale, senza alcun peccato mortale.
3. È possibile determinare l'età in cui il bambino può cominciare a commettere il peccato attuale. E quando egli arriva a codesta età, può rimanere almeno un po' di tempo, senza peccare mortalmente: questo infatti capita anche ai più scellerati. Ma in codesto tempo, breve quanto si voglia, uno può peccare venialmente. Dunque il peccato veniale può trovarsi in qualcuno col solo peccato originale, senza peccati mortali.

IN CONTRARIO: Per il peccato originale gli uomini sono puniti nel limbo dei bambini, nel quale, come vedremo, non c'è la pena del senso. Invece sono chiusi nell'inferno solo per il peccato mortale. Quindi non esiste un luogo di pena per uno che, col peccato originale, avesse il solo peccato veniale.

RISPONDO: È impossibile che il peccato veniale si trovi in un uomo con quello originale, senza un peccato mortale. E la ragione si è che prima degli anni della discrezione, l'età che impedisce l'uso della ragione scusa l'uomo dal peccato mortale: e quindi a maggior ragione lo scusa dal peccato veniale, qualora commettesse delle colpe veniali nel loro genere. Quando poi l'uomo comincia ad avere l'uso di ragione non viene scusato né dalle colpe veniali, né dal peccato mortale. Ma la prima cosa che allora è tenuto a pensare, è deliberare di se stesso. E se uno ordina se stesso al debito fine, con la grazia riceve la remissione del peccato originale. Se invece non ordina se stesso al debito fine, secondo la discrezione di cui è capace a codesta età, pecca mortalmente, perché non fa ciò che è in suo potere. E da allora non potrà esserci in lui il solo peccato veniale, senza il mortale, se non dopo aver conseguito la remissione di tutti i peccati mediante la grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il peccato veniale non è una disposizione che precede il mortale in modo necessario, ma solo in modo contingente, come il lavoro può predisporre alla febbre: non già come il calore predispose alla forma del fuoco.
2. Il peccato veniale è incompatibile col solo peccato originale, non per la distanza o per l'opposizione, ma per mancanza dell'uso di ragione, come abbiamo spiegato.
3. Il bambino che comincia ad avere l'uso di ragione può evitare per un certo tempo gli altri peccati mortali: ma non può esimersi dal suddetto peccato di omissione, se quanto prima non si volge a Dio. Infatti il primo oggetto che si presenta a chi raggiunge la discrezione è di provvedere a se stesso, ordinando se medesimo e le altre cose all'ultimo fine: poiché il fine è la prima cosa in ordine d'intenzione. Perciò questo è il momento in cui uno è obbligato da quel precetto divino affermativo: "Volgetevi a me, e io mi volgerò a voi".

Pars Prima Secundae Quaestio 090

Questione 90

Questione 90

Costitutivi essenziali della legge

Eccoci a trattare dei principi esterni dei nostri atti. Ora, il principio esterno che inclina al male, è il demonio, e di esso abbiamo già parlato nella Prima Parte, trattando della tentazione. Invece il principio che spinge al bene dall'esterno è Dio, il quale ci istruisce mediante la legge, e ci aiuta mediante la grazia. Perciò prima tratteremo della legge, quindi della grazia. E a proposito della legge, prima ne tratteremo in generale, e poi delle sue divisioni. Riguardo alla legge in generale si presentano tre argomenti: primo, i costitutivi essenziali della legge; secondo, le sue divisioni; terzo, i suoi effetti.

Intorno al primo tema indagheremo su quattro argomenti: 1. Se la legge appartenga alla ragione; 2. Sul fine della legge; 3. Sulla causa di essa; 4. Sulla sua promulgazione.

ARTICOLO 1

Se la legge appartenga alla ragione

SEMBRA che la legge non appartenga alla ragione. Infatti:

1. L'Apostolo scrive: "Vedo un'altra legge nelle mie membra, ecc.". Ora, nessuna cosa che appartenga alla ragione è nelle membra: poiché la ragione non si serve di organi corporei. Dunque la legge non appartiene alla ragione.

2. Nella ragione non troviamo che potenza, abiti e atti. Ma la legge non è la potenza stessa della ragione. E neppure è un abito di essa: poiché abiti della ragione sono le virtù intellettuali di cui abbiamo già parlato. E neppure è un atto della ragione: poiché cessando l'atto della ragione, come nei dormienti, verrebbe a cessare la legge. Perciò la legge non appartiene alla ragione.

3. La legge muove ad agire rettamente quelli che vi sono soggetti. Ora, stando alle conclusioni raggiunte in precedenza, spetta alla volontà propriamente muovere ad agire. Quindi la legge non appartiene alla ragione, ma piuttosto alla volontà; secondo l'espressione dei giuristi: "Quello che piace al principe ha vigore di legge".

IN CONTRARIO: Spetta alla legge comandare e proibire. Ma comandare, come abbiamo visto sopra, appartiene alla ragione. Dunque la legge appartiene alla ragione.

RISPONDO: La legge è una regola, o misura dell'agire, in quanto uno viene da essa spinto all'azione, o viene stornato da quella. Legge infatti deriva da legare, poiché obbliga ad agire. Ora, misura degli atti umani è la ragione, la quale ne è il primo principio, come abbiamo dimostrato: infatti è proprio della ragione ordinare al fine, che a detta del Filosofo è il primo principio in campo operativo. D'altra parte in ogni genere di cose il principio è misura e regola di quanto ad esso appartiene: tale infatti è l'unità per i numeri, e il primo moto nel genere dei moti. Dunque la legge è qualche cosa che appartiene alla ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Essendo la legge una regola o misura, in due modi può trovarsi in un soggetto. Primo, come nel suo principio misurante e regolante. E poiché tale compito è proprio della ragione, solo nella ragione la legge può trovarsi in questo modo. - Secondo, come in un soggetto regolato e misurato. E in codesto senso la legge si trova in tutte le cose cui essa imprime un'inclinazione verso uno scopo: cosicché qualsiasi inclinazione determinata da una legge può dirsi legge, non essenzialmente, ma per partecipazione. E in tal senso anche l'inclinazione delle membra alla concupiscenza può chiamarsi "legge delle membra".

2. Allo stesso modo che nelle nostre azioni esterne si può distinguere l'operazione stessa e la cosa prodotta, come sarebbe il costruire e l'edificio che viene costruito; così nelle operazioni della ragione si può distinguere l'atto stesso della ragione, cioè l'intendere e il ragionare, da quanto viene costituito da codesti atti. Nell'ordine speculativo questi prodotti sono la definizione, l'enunciazione, e il sillogismo o dimostrazione. E poiché anche la ragione pratica si serve nelle sue operazioni di una specie di sillogismo, come sopra abbiamo visto e secondo l'insegnamento del Filosofo, bisogna riscontrare nella ragione pratica qualche cosa che stia alle operazioni nello stesso rapporto in cui si trova la proposizione alla conclusione in campo speculativo. Ebbene, codeste proposizioni universali della ragione pratica ordinate all'azione hanno natura di legge. E codeste proposizioni talora sono considerate in maniera attuale, ma spesso sono nella ragione solo in maniera abituale.

3. La ragione, come sopra abbiamo detto, riceve dalla volontà la capacità di muovere: infatti la ragione comanda quanto concerne i mezzi, per il fatto che si vuole il fine. Ma perché la volizione di quanto viene comandato abbia natura di legge, è necessario che sia regolata dalla ragione. E in tal senso è vero che la volontà del principe ha vigore di legge: altrimenti la volontà del principe più che una legge, sarebbe un'iniquità.

ARTICOLO 2

Se la legge sia sempre ordinata al bene comune

SEMBRA che la legge non sempre abbia come suo fine il bene comune. Infatti:

1. Spetta alla legge comandare e proibire. Ma certi precetti sono ordinati a dei beni particolari. Dunque non sempre la legge ha per fine il bene comune.
2. La legge dirige l'uomo nell'agire. Ora, le azioni umane avvengono nel concreto particolare. Dunque la legge è ordinata a dei beni particolari.
3. S. Isidoro insegna: "Se la legge è stabilita razionalmente, sarà legge tutto quello che la ragione stabilisce". La ragione però non stabilisce solo ciò che ha di mira il bene comune, ma anche quanto dice ordine al bene privato. Dunque la legge non è ordinata soltanto al bene comune, ma anche al bene privato dei singoli.

IN CONTRARIO: S. Isidoro insegna, che la legge "non è scritta per un vantaggio privato, ma per comune utilità dei cittadini".

RISPONDO: Abbiamo già notato che la legge appartiene al principio delle azioni umane, essendo regola, o misura di esse. Ora, come la ragione è principio degli atti umani, così nella ragione stessa si trova qualche cosa che è principio rispetto agli altri elementi. E ad esso soprattutto e principalmente deve mirare la legge. - Ebbene, nel campo operativo, che interessa la ragione pratica, primo principio è il fine ultimo. E sopra abbiamo visto che fine ultimo della vita umana è la felicità, o beatitudine. Perciò la legge deve riguardare soprattutto l'ordine alla beatitudine. - Siccome però ogni parte è ordinata al tutto, come ciò che è imperfetto alla sua perfezione; ed essendo ogni uomo parte di una comunità perfetta: è necessario che la legge propriamente riguardi l'ordine alla comune felicità. Ecco perché il Filosofo, nella definizione riferita della legge, accenna sia alla felicità che alla comunità politica. Infatti egli scrive, che "i rapporti legali si considerano giusti perché costituiscono e conservano la felicità e ciò che ad essa appartiene, mediante la solidarietà politica". Si ricordi, infatti che la comunità o società perfetta è quella politica, come lo stesso Aristotele insegna.

Ora, in ogni genere di valori il soggetto perfetto al grado massimo è principio o causa di quanti ne partecipano, così da riceverne la denominazione: il fuoco, p. es., che è caldo al massimo, è causa del calore nei corpi misti, i quali si dicono caldi nella misura che partecipano del fuoco. Perciò è necessario che la legge si denomini specialmente in rapporto al bene comune, dal momento che ogni altro precetto, riguardante questa o quell'azione singola, non riveste natura di legge che in ordine al bene comune. Perciò ogni legge è ordinata al bene comune.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il precetto, o comando, dice applicazione di una legge a cose che dalla legge sono regolate. Ora, il rapporto al bene comune, che è essenziale alla legge, si può applicare anche a fini particolari. Ecco perché si danno dei precetti anche a riguardo di certi casi concreti particolari.
2. Le azioni umane sono nel campo dei singolari: ma codesti singolari si possono riferire al bene comune, non per una comunanza di genere, o di specie, ma per una comunanza di causa finale, in quanto il bene comune è un fine comune.
3. Niente è stabilito con fermezza secondo la ragione speculativa, se non mediante la sua risoluzione nei primi principi indimostrabili; allo stesso modo niente è stabilito con fermezza, secondo la ragione pratica, se non viene ordinato al fine ultimo, che è il bene comune. Ora, ciò che la ragione stabilisce in codesto modo, ha natura di legge.

ARTICOLO 3

Se basti la ragione di un privato per creare una legge

SEMBRA che basti la ragione di un privato per creare una legge. Infatti:

1. L'Apostolo scrive: "Quando i gentili che non han legge, fanno per natura le cose della legge, costoro son legge a se stessi". E questo lo afferma universalmente di tutti. Perciò la ragione di un uomo qualsiasi è sufficiente a crearsi una legge.
2. Il Filosofo insegna che "l'intenzione del legislatore è di indurre l'uomo alla virtù". Ora, chiunque è capace di indurre un altro alla virtù. Perciò basta la

ragione di un privato qualunque a creare una legge.

3. Qualsiasi padre di famiglia governa la sua casa, come un principe governa il proprio stato. Ma il capo di uno stato può in esso fare delle leggi. Dunque qualsiasi capo di famiglia può fare delle leggi nella propria casa.

IN CONTRARIO: S. Isidoro, in un testo riportato dal Decreto (di Graziano), ha scritto: "La legge è una determinazione del popolo, sancita dai maggiorenti d'accordo con la plebe". Perciò non spetta a chiunque fare le leggi.

RISPONDO: La legge in senso proprio, primario e principale dice ordine al bene comune. Ora, indirizzare una cosa al bene comune spetta, o a tutto il popolo, oppure a chi ne fa le veci. Perciò fare le leggi spetta, o all'intero popolo, o alla persona pubblica che ha cura di esso. Poiché ordinare al fine spetta sempre a colui che riguarda codesto fine come proprio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo già notato, la legge può trovarsi in un soggetto non solo come nel suo principio regolante, ma anche in maniera partecipata, cioè come in un soggetto regolato da essa. E in quest'ultimo senso chiunque è legge a se stesso, in quanto partecipa l'ordine da un dato legislatore. Ecco perché l'Apostolo aggiunge: "Essi mostrano l'opera della legge scritta nei loro cuori".

2. Una persona privata non ha il potere d'indurre efficacemente alla virtù. Infatti essa può soltanto ammonire; ma se la sua ammonizione non viene accolta, non ha nessuna forza coattiva; forza che invece la legge deve avere, per indurre efficacemente alla virtù, come dice il Filosofo. Codesta forza coattiva ce l'ha invece il popolo, o la persona pubblica, cui spetta infliggere la pena, come vedremo in seguito. Perciò ad essi soltanto spetta fare le leggi.

3. Come un uomo è parte di una famiglia, così la famiglia è parte dello stato: ma lo stato è una società perfetta, come Aristotele insegna. Perciò, come il bene dell'uomo singolo non è l'ultimo fine, ma esso viene ordinato al bene comune, così è ordinato al bene di uno stato, società o comunità perfetta, il bene di ciascuna famiglia. Chi, dunque, governa una famiglia ha il potere di dare comandi e regolamenti; ma essi propriamente non hanno vigore di leggi.

ARTICOLO 4

Se la promulgazione sia essenziale alla legge

SEMBRA che la promulgazione non sia essenziale alla legge. Infatti:

1. La legge naturale ha in grado sommo natura di legge. Ora, la legge naturale non ha bisogno di promulgazione. Dunque non è essenziale alla legge che essa venga promulgata.

2. Appartiene propriamente alla legge obbligare a fare, o a non fare qualche cosa. Ma a rispettare la legge non son tenuti soltanto quelli che assistono alla sua promulgazione, bensì anche gli altri. Quindi la promulgazione non è essenziale alla legge.

3. L'obbligatorietà di una legge si estende anche al futuro: poiché secondo l'espressione del Codice, "le leggi impongono una necessità ai futuri negozi". Dunque la promulgazione non è necessaria alla legge.

IN CONTRARIO: Leggiamo nel Decreto (di Graziano), che "le leggi sono stabilite dal momento che sono promulgate".

RISPONDO: Abbiamo già detto che la legge viene imposta ai sudditi come regola, o misura. Ora, si ha l'imposizione di una regola, o di una misura, mediante la sua applicazione ai soggetti da regolare e da misurare. Perciò, affinché una legge abbia la forza di obbligare, che è sua caratteristica, è necessario che venga applicata a coloro che devono regolarsi su di essa. Ebbene, tale applicazione avviene, portandola a conoscenza di essi mediante la promulgazione. Quindi la promulgazione è necessaria a che la legge abbia il suo vigore.

Ecco allora che dalle quattro cose suddette si può raccogliere la definizione della legge, la quale altro non è che un comando della ragione ordinato al bene comune, promulgato da chi è incaricato di una collettività.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La promulgazione della legge naturale si ha nel fatto medesimo che Dio l'ha inserita nelle menti umane, per essere conosciuta naturalmente.

2. Coloro che non assistono alla promulgazione sono obbligati ad osservare una legge in quanto ne hanno, o ne possono avere notizia da altri, in seguito

alla promulgazione.

3. La promulgazione attuale si estende al futuro mediante la permanenza della scrittura, che in qualche modo ne perpetua la promulgazione. Perciò S. Isidoro spiega che "legge deriva da leggere, poiché essa viene scritta".

Pars Prima Secundae Quaestio 091

Questione 91

Questione 91

Le divisioni della legge

Passiamo ora a esaminare le divisioni della legge.

Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se vi sia una legge eterna; 2. Se esista una legge naturale; 3. Se vi sia una legge umana; 4. Se esista una legge divina; 5. Se la legge divina sia una soltanto; 6. Se esista una legge del peccato.

ARTICOLO 1

Se vi sia una legge eterna

SEMBRA che non vi sia una legge eterna. Infatti:

1. Qualsiasi legge viene imposta a qualcuno. Ma non esiste dall'eternità un soggetto cui imporre una legge: poiché dall'eternità esiste Dio solo. Dunque nessuna legge può essere eterna.
2. La promulgazione è essenziale alla legge. Ma la promulgazione non poteva esserci dall'eternità; poiché non esisteva nessuno cui promulgarla. Quindi nessuna legge può essere eterna.
3. La legge implica un ordine al fine. Ora, niente di ciò che è eterno viene ordinato al fine: poiché il solo ultimo fine è eterno. Perciò non è eterna nessuna legge.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "La legge, che si denomina ragione suprema, a chiunque comprenda non può non apparire immutabile ed eterna".

RISPONDO: Come abbiamo già visto, la legge non è che il dettame della ragione pratica esistente nel principe che governa una società, o comunità perfetta. Ora, una volta dimostrato, come abbiamo fatto noi nella Prima Parte, che il mondo è retto dalla divina provvidenza, è chiaro che tutta la comunità dell'universo è governata dalla ragione divina. Perciò il piano stesso col quale Dio, come principe dell'universo, governa le cose ha natura di legge. E poiché la mente divina non concepisce niente nel tempo, essendo il suo pensiero eterno, come insegna la Scrittura; codesta legge dev'essere eterna.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le cose che non esistono in se stesse esistono presso Dio, perché preconosciute e preordinate da lui, secondo l'espressione dell'Apostolo: "Chiama le cose che non sono come se fossero". Perciò la concezione eterna della legge divina si presenta come legge eterna, in quanto è ordinata da Dio al governo di quelle cose che egli già conosce.
2. La promulgazione avviene a parole e per iscritto; e in tutti e due i modi la legge eterna ha la sua promulgazione da parte di Dio che la promulga: infatti la Parola (il Verbo) di Dio è eterna, così pure è eterna la scrittura del libro della vita. Invece la promulgazione non può essere eterna per parte della creatura che deve leggerla o ascoltarla.
3. La legge implica un ordine al fine in maniera attiva, cioè in quanto essa serve a ordinare qualche cosa al suo fine; non già in maniera passiva, vale a dire nel senso che essa stessa sia ordinata a un fine. Ciò avviene solo per accidens in quei legislatori che hanno il loro fine fuori di se stessi, al quale devono ordinare le loro stesse leggi. Dio stesso, invece, è il fine del suo governare, e la sua legge non è altro che lui stesso. Perciò la legge eterna non è ordinata a un altro fine.

ARTICOLO 2

Se vi sia in noi una legge naturale

SEMBRA che non vi sia in noi una legge naturale. Infatti:

1. L'uomo viene governato dalla legge eterna: poiché, come S. Agostino insegna, "è la legge eterna a stabilire con giustizia che tutte le cose siano nel massimo ordine". Ora, la natura come non manca del necessario, così non abbonda nel superfluo. Perciò non esiste nell'uomo una legge naturale.
2. La legge ordina gli atti umani al loro fine, come abbiamo detto. Ora, l'ordine degli atti umani al fine non deriva dalla natura, come avviene nelle creature prive di ragione, le quali agiscono per il fine guidate dal solo appetito naturale: l'uomo invece agisce per un fine mediante la ragione e la volontà. Dunque nell'uomo non c'è una legge naturale.
3. Quanto più uno è libero, tanto meno è soggetto alla legge. Ora, l'uomo è più libero di tutti gli animali, in forza del libero arbitrio, che gli animali non hanno. Perciò, non essendo gli altri animali soggetti a una legge naturale, non deve esservi soggetto neppure l'uomo.

IN CONTRARIO: A proposito di quel testo paolino, "Quando i gentili che non han legge, fanno per natura le cose della legge", la Glossa spiega: "Sebbene non abbiano la legge scritta, hanno però la legge naturale, mediante la quale ognuno intende e sa qual è il bene e qual è il male".

RISPONDO: Essendo la legge, come abbiamo detto, una regola o misura, in due modi può trovarsi in un soggetto: primo, come in un principio regolante e misurante; secondo, come in una cosa regolata e misurata, poiché quest'ultima viene regolata e misurata in quanto partecipa della regola o misura. Ora, poiché tutte le cose soggette alla divina provvidenza sono regolate e misurate, come abbiamo visto, dalla legge eterna; è chiaro che tutte partecipano più o meno della legge eterna, perché dal suo influsso ricevono un'inclinazione ai propri atti e ai propri fini. Ebbene, tra tutti gli altri esseri la creatura ragionevole è soggetta in maniera più eccellente alla divina provvidenza, perché ne partecipa col provvedere a se stessa e ad altri. Perciò in essa si ha una partecipazione della ragione eterna, da cui deriva una inclinazione naturale verso l'atto e il fine dovuto. E codesta partecipazione della legge eterna nella creatura ragionevole si denomina legge naturale. Ecco perché il Salmista, dopo aver detto: "Sacrificate sacrifici di giustizia", quasi per rispondere al quesito di chi cerca le opere della giustizia, "Molti dicono: chi ci farà vedere il bene?", così risponde: "Qual sigillo è impressa su noi la luce del tuo volto, o Signore"; come per dire che la luce della ragione naturale, che ci permette di discernere il male e il bene, altro non è in noi che un'impronta della luce divina. Perciò è evidente che la legge naturale altro non è che la partecipazione della legge eterna nella creatura ragionevole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomento sarebbe giusto, se la legge naturale fosse qualche cosa di diverso dalla legge eterna. Essa invece, come abbiamo visto, non è che una sua partecipazione.
2. Tutti gli atti della ragione e della volontà derivano in noi, come abbiamo detto, secondo natura: infatti ogni raziocinio deriva dai primi principi noti per natura, e ogni appetito riguardante i mezzi deriva dall'appetito naturale dell'ultimo fine. Ecco perché anche il primo orientamento dei nostri atti verso il fine avviene mediante la legge naturale.
3. Anche gli animali privi di ragione partecipano a loro modo la legge eterna, come le creature ragionevoli. Siccome, però, le creature ragionevoli la partecipano mediante l'intelletto e la ragione, codesta partecipazione si chiama legge in senso proprio. Infatti la legge, come sopra abbiamo detto, appartiene alla ragione. Invece le creature irrazionali non ne partecipano mediante la ragione: perciò nel loro caso non si può parlare di legge, se non in senso metaforico.

ARTICOLO 3

Se esista una legge umana

SEMBRA che non esista una legge umana. Infatti:

1. La legge naturale, come abbiamo visto, è una partecipazione della legge eterna. Ma, a detta di S. Agostino, in forza della legge eterna "tutte le cose sono massimamente ordinate". Dunque basta la legge naturale per mettere ordine in tutte le cose umane. Quindi non è necessario che vi sia una legge umana.
2. Abbiamo detto che la legge ha funzione di misura. Ma la ragione umana non è misura delle cose, ché piuttosto è vero il contrario, come nota Aristotele. Perciò dalla ragione umana non può derivare nessuna legge.
3. La misura dev'essere certissima, a detta di Aristotele. Ora, i suggerimenti della ragione umana sulle azioni da compiere sono incerti, come nota la Scrittura: "Timidi sono i ragionamenti dei mortali e incerti i nostri divisamenti". Dunque dalla ragione umana non può derivare nessuna legge.

IN CONTRARIO: S. Agostino distingue due leggi, l'una eterna e l'altra temporale, che egli fa coincidere con quella umana.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, la legge è un dettame della ragione pratica. Ora, nella ragione pratica e in quella speculativa si riscontrano

procedimenti analoghi: infatti l'una e l'altra, come abbiamo visto, partendo da alcuni principi arrivano a delle conclusioni. Perciò, stando a codesta analogia, come in campo speculativo dai primi principi indimostrabili, naturalmente conosciuti, si producono in noi le conclusioni delle varie scienze, di cui non abbiamo una conoscenza innata; così è necessario che la ragione umana, dai precetti della legge naturale, come da principi universali e indimostrabili, arrivi a disporre delle cose in maniera più particolareggiata. E codeste particolari disposizioni, elaborate dalla ragione umana, si chiamano leggi umane, se si riscontrano le altre condizioni richieste per la nozione di legge, secondo le spiegazioni date nella questione precedente. Cicerone infatti ha scritto, che "la prima origine del diritto è opera della natura; quindi certe disposizioni, per il giudizio favorevole della ragione, passano in consuetudine; e finalmente codeste cose, che la natura aveva promosso e la consuetudine confermato, furono sancite dal timore e dalla santità delle leggi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La ragione umana non è in grado di partecipare pienamente il dettame della mente divina, ma solo a suo modo e imperfettamente. Perciò come in campo speculativo c'è in noi una conoscenza di certi principi universali, mediante una partecipazione naturale della divina sapienza, ma non la scienza peculiare di qualsiasi verità, come si trova nella sapienza di Dio; così anche in campo pratico l'uomo è partecipe naturalmente della legge eterna secondo certi principi universali, ma non secondo le direttive particolari dei singoli atti, che tuttavia sono contenute nella legge eterna. Perciò è necessario che la legge umana passi a stabilire particolari decreti di legge.
2. La ragione umana di per sé non è regola o misura delle cose: però in essa sono innati certi principi che sono regole, o misure generali delle azioni che l'uomo deve compiere, e di cui la ragione naturale è regola e misura, sebbene non lo sia delle cose naturali.
3. La ragione pratica ha per oggetto solo le azioni da compiere, che sono singolari e contingenti: non già le cose necessarie, oggetto della ragione speculativa. Perciò le leggi umane non possono avere l'infallibilità che hanno le conclusioni delle scienze speculative. E neppure è necessario che ogni misura sia del tutto infallibile e certa, ma basta lo sia secondo che il suo genere comporta.

ARTICOLO 4

Se era necessaria l'esistenza di una legge divina (positiva)

SEMBRA che non fosse necessaria l'esistenza di una legge divina (positiva). Infatti:

1. La legge naturale, come abbiamo detto, è una partecipazione umana della legge eterna. Ma la legge eterna, come abbiamo visto, è legge divina. Quindi non è necessario che, oltre la legge naturale e le leggi umane che ne derivano, vi sia anche un'altra legge divina.
2. Sta scritto, che "Dio lasciò l'uomo in mano del suo consiglio". Ora, sopra abbiamo visto che il consiglio è un atto della ragione. Dunque l'uomo è stato affidato al governo della propria ragione. Ma il dettame della ragione umana forma, come abbiamo detto, la legge umana. Quindi non occorre che l'uomo sia governato da una legge divina.
3. La natura umana è meglio provvista delle creature prive di ragione. Ora, codeste creature non hanno una legge divina, distinta dalla loro innata inclinazione naturale. Molto meno, quindi, dovrà avere una legge divina la creatura ragionevole.

IN CONTRARIO: Davide chiede a Dio espressamente l'imposizione di una legge: "Signore, imponimi una legge nella via dei tuoi statuti".

RISPONDO: Per l'orientamento della nostra vita era necessaria, oltre la legge naturale e quella umana, una legge divina (positiva). E questo per quattro motivi. Primo, perché l'uomo mediante la legge viene guidato nei suoi atti in ordine all'ultimo fine. Se egli infatti fosse ordinato solo ad un fine che non supera la capacità delle facoltà umane, non sarebbe necessario che avesse un orientamento d'ordine razionale superiore alla legge naturale e alla legge umana positiva che ne consegue. Ma essendo l'uomo ordinato al fine della beatitudine eterna, la quale sorpassa, come abbiamo visto sopra, le capacità naturali dell'uomo; era necessario che egli fosse diretto al suo fine, al di sopra della legge naturale ed umana, da una legge data espressamente da Dio.

Secondo, perché a proposito degli atti umani ci sono troppe diversità di valutazione, data l'incertezza dell'umano giudizio, specialmente riguardo ai fatti contingenti e particolari. Perciò, affinché l'uomo potesse sapere senza alcun dubbio quello che deve fare, o evitare, era necessario che nei suoi atti fosse guidato da una legge rivelata da Dio, in cui non può esserci errore.

Terzo, perché l'uomo si limita a legiferare su quello che può giudicare. Ora, l'uomo non può giudicare degli atti interni, che sono nascosti, ma solo di quelli esterni e visibili. E tuttavia la perfezione della virtù richiede che l'uomo sia retto negli uni e negli altri. Quindi la legge umana non poteva reprimere, o comandare efficacemente gli atti interiori, ma per questo era necessario l'intervento della legge divina.

Quarto, come nota S. Agostino, la legge umana non è capace di punire e di proibire tutte le azioni malvagie: poiché se volesse colpirle tutte, verrebbero eliminati molti beni e sarebbe compromesso il bene comune, necessario all'umano consorzio. Perciò, affinché nessuna colpa rimanesse impunita, era necessario l'intervento della legge divina, che proibisce tutti i peccati.

Codesti quattro motivi sono accennati in una frase dei Salmi: "La legge del Signore è senza macchia", cioè non ammette nessuna bruttura di peccato; "rifà le anime", poiché regola non soltanto gli atti esterni, ma anche quelli interni; "la testimonianza del Signore è sicura", per la certezza della verità e della rettitudine; "dà la sapienza ai semplici", in quanto ordina l'uomo al fine soprannaturale e divino.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La legge eterna viene partecipata dalla legge naturale secondo la capacità della natura umana. Ma l'uomo ha bisogno di essere guidato in maniera più alta all'ultimo fine soprannaturale. Ecco perché si ha una legge divina positiva, mediante la quale la legge eterna viene partecipata in un grado più alto.
2. Il consiglio è una ricerca: e difatti deve muovere da alcuni principi. Ma, per le ragioni addotte, non basta basarsi sui principi posti in noi dalla natura, che sono i precetti della legge naturale; è necessario invece ricorrere ad altri principi, e cioè ai precetti della legge divina.
3. Le creature irragionevoli non sono ordinate a un fine superiore alle loro capacità naturali. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 5

Se la legge divina sia una soltanto

SEMBRA che la legge divina sia una soltanto. Infatti:

1. In uno stesso regno e sotto un unico re non vi è che una sola legge. Ma Dio è un re unico per tutto il genere umano; secondo l'espressione del Salmo: "Re di tutta la terra è Dio". Dunque la legge divina è una sola.
2. Ogni legge è ordinata al fine che il legislatore intende far conseguire a coloro che vi sono soggetti. Ora, il fine che Dio intende raggiungere in tutti gli uomini è identico: "Egli vuole", come dice S. Paolo, "che tutti gli uomini si salvino e arrivino alla conoscenza della verità". Quindi la legge divina è unica.
3. La legge divina sembra più vicina alla legge eterna, la quale è unica, della legge naturale; poiché la rivelazione della grazia è più alta della conoscenza naturale. Ma la legge naturale è unica per tutti gli uomini. Molto più, quindi, deve essere unica la legge divina.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive: "Mutato il sacerdozio, di necessità avviene anche il mutamento della legge". Ma il sacerdozio, come egli dice, è duplice: il sacerdozio levitico e il sacerdozio di Cristo. Perciò è duplice anche la legge divina: legge antica, e legge nuova.

RISPONDO: Come abbiamo detto nella Prima Parte, il numero ha la sua causa nella distinzione. Ora due cose si possono distinguere tra loro in due modi. Primo, come cose di specie diversa: cioè come il cavallo e il bue. Secondo, come due entità, perfetta ed imperfetta, della medesima specie: cioè come il bambino e l'uomo adulto. Ebbene, la legge divina si distingue in legge antica e legge nuova in questo secondo modo. Ecco perché l'Apostolo paragona lo stato dell'antica legge allo stato del bambino sottoposto al pedagogo; mentre paragona lo stato della nuova legge alla condizione dell'uomo adulto, non più soggetto al pedagogo.

E in queste due leggi la perfezione e l'imperfezione si rilevano in base a tre caratteristiche della legge, di cui abbiamo già parlato. Primo, la legge ha il compito di ordinare al bene comune. Ora, questo può essere di due specie. Può essere sensibile e terreno: e a codesto bene ordinava direttamente la legge antica; infatti nel prologo di essa il popolo viene invitato al regno dei Cananei. Può essere invece un bene spirituale e celeste: e a questo vuole indirizzare la nuova legge. Infatti il Cristo all'inizio della sua predicazione invitava al regno dei cieli, dicendo: "Fate penitenza, perché il regno dei cieli è vicino". Perciò S. Agostino insegna, che "nell'antico Testamento troviamo promesse di cose temporali, e per questo esso si chiama antico: mentre al nuovo Testamento appartiene la promessa della vita eterna".

Secondo, alla legge spetta dirigere gli atti umani secondo l'ordine della giustizia. E anche in questo abbiamo la superiorità della legge nuova sulla legge antica, in quanto essa ordina gli atti interiori dell'animo, secondo il detto evangelico: "Se la vostra giustizia non sarà maggiore di quella degli Scribi e dei Farisei non entrerete nel regno dei cieli". Perciò si dice, che "la legge antica trattiene la mano, la nuova invece l'animo umano".

Terzo, la legge ha il compito di indurre gli uomini all'osservanza delle cose prescritte. Ora, la legge antica ricorreva per questo al timore delle pene; la legge nuova si serve dell'amore, che viene infuso nei nostri cuori mediante la grazia di Cristo conferita nella legge nuova, mentre in quella antica era prefigurata soltanto. Ecco perché S. Agostino può affermare, che "la differenza tra la Legge e il Vangelo è tutta qui: nel divario che passa tra il timore e l'amore".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come un padre di famiglia dà comandi diversi ai bambini e agli adulti nella sua casa; così quell'unico re che è Dio ha dato nel suo unico regno, ad uomini ancora imperfetti, una legge differente da quella più perfetta, data a coloro che erano stati già guidati da quella a una maggiore comprensione delle

cose divine.

2. La salvezza degli uomini non poteva compiersi che per mezzo del Cristo, secondo l'espressione degli Atti: "Non vi è altro nome dato agli uomini nel quale sia stabilito che possiamo essere salvati". Perciò la legge che porta tutti perfettamente a salvezza non poteva esser data, altro che dopo la venuta di Cristo. Prima invece bisognava dare a quel popolo dal quale egli doveva nascere, una legge limitata ai rudimenti della giustizia che ne preparasse la venuta.

3. La legge naturale guida l'uomo secondo certi precetti generali, comuni sia ai perfetti che ai meno perfetti: perciò è unica per tutti. Invece la legge divina guida l'uomo anche in certe cose particolari, in cui è diverso l'atteggiamento dei perfetti e degli imperfetti. Ecco perché erano necessarie due leggi divine, secondo le spiegazioni date.

ARTICOLO 6

Se esista una legge del fomite

SEMBRA che non esista una legge del fomite. Infatti:

1. S. Isidoro insegna, che "la legge è stabilita dalla ragione". Ora, il fomite non viene stabilito dalla ragione, ma è piuttosto un allontanamento da essa. Quindi il fomite non ha natura di legge.

2. Essendo ogni legge obbligatoria, chi non l'osserva è un trasgressore. Il fomite invece non rende trasgressore chi non lo segue, ma piuttosto chi lo segue. Perciò il fomite non ha natura di legge.

3. Come sopra abbiamo detto, la legge è ordinata al bene comune. Ora, il fomite non inclina al bene comune, ma piuttosto al bene privato. Dunque il fomite non ha natura di legge.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna: "Vedo un'altra legge nelle mie membra, che fa guerra alla legge della mia mente".

RISPONDO: Abbiamo già detto che la legge si trova essenzialmente nel principio regolante e misurante, e per partecipazione nel soggetto regolato e misurato; cosicché ogni inclinazione o predisposizione che si riscontra nelle cose soggette alla legge, per partecipazione si può chiamare legge, secondo le spiegazioni date. Ora, in codeste cose soggette alla legge il legislatore può causare due tipi d'inclinazione. Primo, inclinando direttamente i suoi sudditi a qualche cosa; talora muovendo i diversi soggetti ad atti diversi: e in tal senso si può dire che è diversa la legge dei soldati da quella dei mercanti. Secondo, indirettamente, cioè per il fatto che il legislatore destituisce un suddito dalla sua dignità, avviene che costui passi a un ordine diverso, e quasi a una nuova legge: se un soldato, p. es., viene espulso dall'esercito, passa alla legge del contadino, o del mercante.

Ebbene, sotto l'influsso di Dio legislatore le diverse creature hanno le loro diverse inclinazioni naturali, cosicché quanto è legge per l'una è contro la legge per l'altra: per il cane, p. es., è legge in qualche modo essere rabbioso, mentre ciò sarebbe contro la legge per la pecora, o per altri animali mansueti. Ora, è legge per l'uomo, derivante per ordine di Dio dalla propria costituzione, agire secondo ragione. E codesta legge era così valida nello stato primitivo, da non poter capitare all'uomo nulla di estraneo, o di contrario alla ragione. Ma quando egli si allontanò da Dio, cadde sotto gli impulsi della sensualità; e più uno si allontana dalla ragione, più subisce in particolare codesto stato di cose, così da somigliare in qualche modo alle bestie, che si lasciano condurre dagli impulsi della sensualità secondo le parole del Salmo: "L'uomo essendo in onore, non ha senno: si mette alla pari dei giumenti irragionevoli e diviene simile ad essi".

Ecco quindi che l'inclinazione stessa della sensualità, cioè il fomite, negli altri animali ha espressamente natura di legge, per codesta diretta inclinazione, sempre però nel modo in cui si può parlare di legge per essi. Invece per gli uomini non ha per questo natura di legge, che è piuttosto una deviazione dalla legge della ragione. Ma per il fatto che l'uomo viene destituito dalla giustizia originale e dal vigore della ragione dalla divina giustizia, l'impeto della sensualità che lo trascina ha natura di legge, quale penalità derivante dalla legge divina, che lo destituisce dalla sua dignità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La conclusione è giusta, se si considera il fomite in se stesso, cioè come inclinazione al male. Poiché esso, come abbiamo detto, non ha natura di legge in codesto senso, ma solo in quanto dipende dalla giustizia della legge divina: come se si dicesse che si è permesso a un nobile, per sua colpa, di ridursi a compiere opere servili.

2. La difficoltà parte dal fatto che la legge è una specie di norma, o di misura: e quindi chi si scosta dalla legge diviene un trasgressore. Ma il fomite, come abbiamo visto, non è legge in codesto senso, bensì secondo una certa analogia.

3. L'argomento è valido se si considera nel fomite l'inclinazione soggettiva, non così se si considera la sua origine. Tuttavia l'inclinazione della sensualità che si riscontra negli animali è ordinata al bene comune, cioè alla conservazione della natura, o nella specie, o negli individui. Lo stesso si dica per l'uomo,

quando la sensualità è sottoposta alla ragione. Ma essa si denomina fomite in quanto esce dall'ordine della ragione.

Pars Prima Secundae Quaestio 092

Questione 92

Questione 92

Gli effetti della legge

Passiamo ora a considerare gli effetti della legge.

Sull'argomento si pongono due quesiti: 1. Se la legge abbia come effetto di rendere buoni gli uomini; 2. Se, come dice il Digesto, comandare, proibire, permettere e punire siano gli effetti della legge.

ARTICOLO 1

Se la legge abbia l'effetto di rendere buoni gli uomini

SEMBRA che non sia compito della legge rendere buoni gli uomini. Infatti:

1. Gli uomini son buoni in grazia della virtù: poiché, come dice Aristotele, "la virtù rende buono chi la possiede". Ma l'uomo può ricevere la virtù solo da Dio: perché, come abbiamo detto sopra, riportandone la definizione, egli "la produce in noi senza di noi". Dunque la legge non ha il compito di rendere buoni gli uomini.
2. La legge giova all'uomo solo se egli ubbidisce. Ma codesta obbedienza alla legge proviene dall'onestà. E quindi la bontà è prerequisita alla legge. Perciò non è la legge a fare gli uomini onesti.
3. Come abbiamo visto, la legge è ordinata al bene comune. Ora, ci sono alcuni che si comportano onestamente per quanto riguarda il bene comune, e tuttavia non sono onesti nelle faccende private. Dunque non è compito della legge rendere buoni gli uomini.
4. Come nota il Filosofo, certe leggi sono tiranniche. Ora, il tiranno non mira all'onestà dei sudditi, ma solo alla propria utilità. Quindi non spetta alla legge rendere onesti gli uomini.

IN CONTRARIO: Aristotele ha scritto, che "questo è il volere di ogni legislatore, di rendere onesti i cittadini".

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, la legge non è altro che il dettame della ragione in colui che comanda, e che governa dei sudditi. Ora, la virtù di un suddito consiste nel ben sottostare a colui che lo governa: la virtù dell'irascibile e del concupiscibile, p. es., consiste precisamente nella loro sottomissione alla ragione. Allo stesso modo, a detta del Filosofo, "La virtù di qualsiasi suddito sta nell'essere ben sottomesso al suo superiore". Ma qualsiasi legge è fatta per essere osservata da chi vi è soggetto. Perciò è evidente che è compito peculiare della legge di indurre i sudditi alla virtù. E poiché la virtù consiste "nel rendere buono chi la possiede", ne segue che è un effetto diretto della legge render buoni, in senso assoluto, o relativo, coloro ai quali è imposta. Infatti se il legislatore ha di mira il vero bene, cioè il bene comune regolato secondo la divina giustizia, gli uomini con le sue leggi diventano buoni in senso assoluto. Se invece l'intenzione del legislatore non ha di mira il vero bene, ma il proprio bene, utile o dilettevole, contrario alla divina giustizia; allora la legge non rende gli uomini buoni in senso assoluto, ma buoni in senso relativo, cioè buoni per codesto regime. E in codesto senso si trova il bene anche in qualità essenzialmente cattive: così si parla di un buon ladro, nel senso che sa agir bene per i suoi fini.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come già abbiamo visto, ci sono due tipi di virtù: acquisite e infuse. Su entrambe influisce l'abitudine, ma in grado diverso: essa infatti causa le virtù acquisite; mentre predispone alle virtù infuse, conservandole e accrescendole, se uno già le possiede. Ora, siccome la legge vien data per promuovere degli atti umani, nella misura in cui codesti atti contribuiscono alla virtù, la legge rende gli uomini buoni. Perciò il Filosofo scrive, che "i legislatori rendono buoni creando delle abitudini".
2. Non sempre si ubbidisce alla legge con le perfette disposizioni della virtù: ma talora lo si fa per paura della pena; altre volte mossi esclusivamente dal dettame della ragione, che è solo un principio di virtù, come sopra abbiamo notato.
3. La bontà di una parte qualsiasi non si può concepire che in rapporto al tutto: S. Agostino ha scritto, che "deforme è quella parte che non armonizza col

tutto". Perciò, essendo ogni uomo parte di uno stato, è impossibile che sia buono, se non contribuisce al bene comune: e d'altra parte il tutto non può constare che di parti tra loro proporzionate. Quindi è impossibile che il bene comune di una città si possa raggiungere, se i cittadini non sono virtuosi, almeno quelli cui spetta governare. Ma per il bene comune è sufficiente che gli altri siano virtuosi fino al punto di ubbidire ai loro governanti. Ecco perché il Filosofo scrive, che "identica è la virtù del principe e dell'uomo onesto; mentre non è identica la virtù di un cittadino qualsiasi e quella di un uomo onesto".

4. Una legge tirannica, essendo difforme dalla ragione, non è legge in senso assoluto, ma è piuttosto una perversione della legge. Tuttavia nella misura in cui è legge, tende a far sì che i cittadini siano buoni. Infatti essa ha natura di legge solo in quanto è il dettame di un governante sui propri sudditi e tende a renderli fedeli alla legge; e ciò equivale a renderli buoni, non già in senso assoluto, ma in rapporto a codesto regime.

ARTICOLO 2

Se siano ben indicati gli atti della legge

NON SEMBRA giusto dire che gli atti della legge sono: "comandare, proibire, permettere e punire". Infatti:

1. Come si esprime il Digesto, "Ogni legge è un precetto generale". Ma precettare e comandare sono la stessa cosa. Dunque gli altri tre atti sono superflui.
2. Nell'articolo precedente abbiamo detto che è effetto della legge indurre i sudditi al bene. Ora, il consiglio, al di sopra del precetto, mira a un bene migliore. Dunque alla legge spetta più consigliare che comandare.
3. Un uomo è spinto al bene, sia dalla punizione, che dal premio. Perciò, se è compito della legge punire, deve esserlo anche premiare.
4. Il legislatore, come abbiamo visto, mira a rendere buoni gli uomini. Ma chi obbedisce alle leggi solo per paura della punizione non è buono: infatti, come scrive S. Agostino, "anche se, per timore servile, che è la paura della pena, uno fa del bene, tuttavia non fa bene nulla". Dunque non sembra che sia compito della legge punire.

IN CONTRARIO: S. Isidoro afferma: "La legge, o permette qualche cosa, p. es.: L'uomo valoroso chiedi la ricompensa. O proibisce, p. es.: A nessuno è permesso chiedere di sposare vergini consacrate. O punisce, p. es.: Chi uccide sia messo a morte".

RISPONDO: Come la proposizione è un dettame della ragione sotto forma di enunciato, così la legge è un dettame della ragione sotto forma di precetto. Ora, è proprio della ragione dedurre una cosa da un'altra. Perciò come nelle scienze dimostrative la ragione porta ad accettare delle conclusioni mediante certi principi, così porta ad assecondare il precetto della legge in vista di altre cose.

I precetti della legge, poi, riguardano gli atti umani, di cui la legge è una guida, come abbiamo già detto. E ci sono tre categorie di atti umani. Alcuni, cioè gli atti virtuosi, sono specificamente buoni, come abbiamo visto in precedenza: ad essi corrisponde nella legge l'atto dell'ordinare, o comandare; infatti, a detta di Aristotele, "la legge comanda tutti gli atti delle virtù". Altri, cioè gli atti peccaminosi, sono specificamente cattivi: e la legge li proibisce. Altri, finalmente, sono indifferenti nella loro specie: ed essi la legge ha il compito di permetterli. E si possono considerare indifferenti anche quelli che non sono, né troppo buoni, né troppo cattivi. - L'elemento poi su cui la legge fa forza per essere obbedita è il timore della pena: e in rapporto a questo si dice che la legge ha il compito di punire.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come cessare di compiere il male è in qualche modo un bene, così anche il proibire è in qualche modo un precettare. Ecco perché, prendendo il termine precetto in senso lato, ogni legge può dirsi un precetto.
2. Consigliare non è un compito proprio della legge, ma può appartenere anche a una persona privata, che non ha facoltà di fare le leggi. Cosicché l'Apostolo, nel dare un consiglio scriveva: "Lo dico io, non il Signore". Ecco perché consigliare non è posto tra i compiti della legge.
3. Anche premiare può appartenere a chiunque: mentre punire spetta solo al tutore della legge, che con la sua autorità infligge la pena. Perciò solo la punizione, e non il premio, è elencata tra gli effetti della legge.
4. Per il fatto che uno comincia ad abituarsi, per paura del castigo, ad evitare il male e a compiere il bene, è portato presto o tardi ad agire così con piacere e di propria volontà. E in questo modo la legge, anche col punire, coopera a rendere buoni i sudditi.

Pars Prima Secundae Quaestio 093

Questione 93

Questione 93

La legge eterna

Passiamo ora a trattare delle varie leggi. Primo, della legge eterna; secondo, della legge naturale; terzo, della legge umana; quarto, della legge antica; quinto, della legge nuova, che è la legge evangelica. A proposito della legge del fomite basta quello che abbiamo detto sopra, parlando del peccato originale.

Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Che cosa sia la legge eterna; 2. Se sia da tutti conosciuta; 3. Se ogni legge derivi da essa; 4. Se gli esseri necessari siano soggetti alla legge eterna; 5. Se vi siano soggetti gli esseri contingenti naturali; 6. Se vi siano soggette tutte le cose umane.

ARTICOLO 1

Se la legge eterna sia la ragione suprema esistente in Dio

SEMBRA che la legge eterna non sia la ragione suprema esistente in Dio. Infatti:

1. La legge eterna è unica. Invece le ragioni delle cose esistenti nella mente di Dio sono molte: ché, a detta di S. Agostino, "Dio creò ogni cosa secondo la ragione di ciascuna". Dunque la legge eterna non s'identifica con la ragione esistente nella mente di Dio.
2. La promulgazione mediante la parola rientra nel concetto della legge, come si è detto. Ora, in Dio la Parola, o Verbo, è termine personale, secondo le spiegazioni date nella Prima Parte; mentre la ragione è un termine essenziale. Quindi la legge eterna non s'identifica con la ragione divina.
3. S. Agostino scrive: "È chiaro che sopra la nostra mente esiste una legge che è la verità". Ma la legge esistente sopra la nostra mente è la legge eterna. Dunque la legge eterna è verità. Ora, la nozione di verità e quella di ragione non s'identificano. Perciò non possono identificarsi la legge eterna e la ragione suprema.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna, che "la legge eterna è la ragione suprema, cui sempre bisogna sottostare".

RISPONDO: Come in ogni artefice preesiste la tecnica di quanto la sua arte produce, così in ogni governante preesiste un principio di ordine riguardante le azioni che dovranno essere compiute dai sudditi. E come la tecnica di quanto un mestiere produce si denomina appunto arte o prototipo delle cose prodotte, così il principio di governo di chi guida le azioni dei sudditi ha natura di legge, purché si verificino le altre condizioni già assegnate per una legge. Ora, Dio con la sua sapienza è creatore di tutte le cose, verso le quali egli ha un rapporto simile a quello esistente tra l'artigiano e i suoi manufatti, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Perciò, la ragione della divina sapienza, come ha natura di arte, o di idea esemplare, in quanto principio creatore di tutte le cose; così ha natura di legge in quanto muove ogni cosa al debito fine. Ecco perché la legge eterna altro non è che la ragione o piano della divina sapienza, relativo ad ogni azione e ad ogni moto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quel testo S. Agostino parla delle idee che si riferiscono alla natura di ogni singola cosa: perciò in esse si riscontra una certa distinzione e pluralità, secondo i vari rapporti con le cose, come abbiamo visto nella Prima Parte. La legge invece, secondo le spiegazioni date, ha il compito di dirigere le azioni al bene comune. Ora, cose diverse in se stesse, in quanto sono ordinate a uno scopo comune, sono considerate come un'unica entità. Ecco perché unica è la legge eterna, ragione o principio di codesto ordine.
2. A proposito della parola si possono considerare due cose: la parola stessa, e le cose che esprime. Infatti la parola esterna è un'entità che emana dalla bocca dell'uomo; ma con essa vengono espresse le cose che l'uomo vuol significare. Lo stesso si dica della parola interiore, la quale altro non è che una cosa mentalmente concepita, e serve all'uomo per esprimere mentalmente le cose che pensa. Perciò anche in Dio il Verbo, che è concezione intellettuale del Padre, è termine personale: ma con esso viene espresso tutto ciò che è presente nella scienza del Padre, sia per gli attributi essenziali, che per quelli personali, sia ancora che si tratti delle opere di Dio, come S. Agostino dimostra. E tra le cose espresse con codesto Verbo c'è la legge eterna. Ma da ciò non segue che la legge eterna sia un attributo personale. Tuttavia viene appropriata al Figlio, per l'affinità esistente tra ragione e verbo.
3. Il rapporto dell'intelletto divino con le cose è ben diverso da quello dell'intelletto umano. Infatti quest'ultimo è misurato dalle cose, cosicché il pensiero

umano non è vero per se stesso, ma si denomina vero quando è conforme alla realtà: e quindi "un'opinione è vera o falsa, per il fatto che la cosa è o non è". Invece l'intelletto divino è misura delle cose: poiché ciascuna di esse, come abbiamo visto nella Prima Parte, in tanto è vera in quanto imita l'intelletto divino. Perciò l'intelletto divino è vero per se stesso. E quindi la sua ragione, o pensiero, è la stessa verità.

ARTICOLO 2

Se la legge eterna sia nota a tutti

SEMBRA che la legge eterna non sia nota a tutti. Infatti:

1. A detta dell'Apostolo, "le cose divine nessun altro le sa fuorché lo Spirito di Dio". Ma la legge eterna è una ragione esistente nella mente divina. Dunque essa è ignota a tutti all'infuori di Dio.
2. S. Agostino insegna, che "eterna è quella legge secondo la quale è giusto che tutte le cose siano perfettamente ordinate". Ora, non tutti conoscono come tutte le cose sono perfettamente ordinate. Quindi non tutti conoscono la legge eterna.
3. Sempre secondo S. Agostino, "la legge eterna è quella di cui gli uomini non sono in grado di giudicare". Ma, a dire di Aristotele, "chiunque giudica bene le cose che conosce". Dunque noi non conosciamo la legge eterna.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma, che "la nozione della legge eterna è impressa in noi".

RISPONDO: Una cosa può essere conosciuta in due maniere: primo, in se stessa; secondo, nell'effetto che ne contiene una somiglianza. Chi, p. es., non vede il sole direttamente, può conoscerlo nella sua irradiazione. Lo stesso si dica della legge eterna: nessuno la può conoscere come è in se stessa, all'infuori dei beati che vedono Dio per essenza. Ma qualsiasi creatura ragionevole la conosce, più o meno bene, nelle sue irradiazioni. Infatti ogni conoscenza della verità è una irradiazione o partecipazione della legge eterna, la quale, come si esprime S. Agostino, è la verità immutabile. E la verità tutti in qualche modo la conoscono, per lo meno nei primi principi della legge naturale. Per il resto alcuni partecipano di più altri meno codesta conoscenza della verità; e quindi diversamente conoscono la legge eterna.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le cose divine non possono essere da noi conosciute in se stesse; tuttavia ci si rendono manifeste nei loro effetti, secondo l'espressione dell'Apostolo: "Le perfezioni invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili".
2. Sebbene ciascuno conosca, come abbiamo detto, la legge eterna secondo la propria capacità, tuttavia nessuno può arrivare ad averne la comprensione: essa infatti non può manifestarsi totalmente nei suoi effetti. Perciò non segue che chiunque conosce la legge eterna nel modo indicato, conosca pure tutto l'ordine delle cose, che rende queste perfettamente ordinate.
3. Si può giudicare di una cosa in due maniere. Primo, come una potenza conoscitiva giudica del proprio oggetto; conforme alla domanda della Scrittura: "Non discerne forse l'orecchio le parole, come il palato di chi mangia (discerne) il sapore?". È alludendo a questo tipo di giudizio che il Filosofo può affermare, che "chiunque giudica bene le cose che conosce", in quanto può giudicare se è vero quanto gli viene proposto. Secondo, come un superiore giudica dell'inferiore mediante un giudizio pratico, così da stabilire se deve comportarsi in un modo o in un altro. E in questo senso nessuno può giudicare della legge eterna.

ARTICOLO 3

Se ogni legge derivi dalla legge eterna

SEMBRA che non tutte le leggi derivino dalla legge eterna. Infatti:

1. Sopra abbiamo visto che esiste la legge del fomite. Ora, essa non può derivare da una legge divina, quale è la legge eterna: ad essa infatti appartiene la prudenza della carne, che, a detta dell'Apostolo, "non sta soggetta alla legge divina". Dunque non tutte le leggi derivano dalla legge eterna.
2. Dalla legge eterna non può derivare niente d'iniquo; poiché, come abbiamo ricordato, "eterna è quella legge secondo la quale è giusto che tutte le cose siano perfettamente ordinate". Ma certe leggi sono ingiuste, come appare dalla minaccia di Isaia: "Guai a coloro che emanano leggi inique". Quindi le leggi non derivano tutte dalla legge eterna.
3. S. Agostino insegna, che "la legge scritta per governare un popolo permette giustamente molte cose che saranno punite dalla divina provvidenza".

Ora, la ragione della divina provvidenza è la legge eterna, secondo le spiegazioni date. Perciò neppure tutte le leggi giuste procedono dalla legge eterna.

IN CONTRARIO: La divina Sapienza proclama: "Per me regnano i re e i legislatori decretano il giusto". Ma la ragione della divina sapienza non è che la legge eterna, secondo le spiegazioni precedenti. Dunque tutte le leggi derivano dalla legge eterna.

RISPONDO: Come abbiamo già dimostrato, la legge implica un principio, o ragione direttiva dell'agire verso il fine. Ora, in una serie ordinata di motori è necessario che l'impulso del secondo derivi dall'impulso del primo: poiché il secondo non muove che in forza del primo motore. La stessa cosa si può riscontrare a proposito dei governanti, poiché il piano di governo deriva dal capo ai dipendenti: così le disposizioni relative al governo di uno stato derivano dal re mediante il comando imposto agli ufficiali subalterni. Del resto anche nel campo della tecnica la direttiva del lavoro giunge agli artefici subalterni, che lo compiono con le loro mani, dall'architetto. Perciò, essendo la legge eterna il piano, o ragione di governo esistente nel supremo governante, è necessario che tutte le direttive dei governanti subalterni derivino dalla legge eterna. Cosicché tutte le azioni derivano dalla legge eterna, nella misura che si uniformano alla retta ragione. Ecco perché S. Agostino afferma, che "nelle leggi umane niente è giusto e legittimo, se non quanto è derivato dalla legge eterna".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il fomite ha nell'uomo natura di legge in quanto è una punizione inflitta dalla divina giustizia: e da questo lato deriva dalla legge eterna. Invece come inclinazione al peccato è contrario alla legge di Dio, e non ha natura di legge, come sopra abbiamo dimostrato.

2. La legge umana in tanto ha natura di legge, in quanto si uniforma alla retta ragione: e in tal senso deriva evidentemente dalla legge eterna. Ma quando si scosta dalla ragione, codesta legge è iniqua: e allora non ha natura di legge, ma piuttosto di violenza. - Tuttavia anche la legge iniqua, per quell'aspetto che salva le apparenze di legge, e cioè per il potere di colui che la emana, ha una derivazione dalla legge eterna: poiché, a detta di S. Paolo, "ogni potestà viene da Dio".

3. Si dice che la legge umana certe cose le permette, non nel senso che le approvi, ma perché è incapace di regolarle. Ed è vero che la legge divina regola molte cose, le quali sfuggono alla legge umana: infatti una causa superiore si estende di più di una causa inferiore. Perciò il fatto stesso che la legge umana non s'impegna a regolare quello che non è in suo potere, deriva dalla legge eterna. Diverso sarebbe il caso, se codesta legge approvasse ciò che la legge eterna riprova. Ciò, quindi, non dimostra che la legge umana non derivi dalla legge eterna, ma che non è in grado di adeguarvisi perfettamente.

ARTICOLO 4

Se le cose necessarie ed eterne siano soggette alla legge eterna

SEMBRA che le cose necessarie ed eterne siano soggette alla legge eterna. Infatti:

1. Tutto ciò che è razionale è soggetto alla ragione. Ora, la divina volontà è razionale, perché giusta. Dunque è soggetta alla ragione. Ma la legge eterna non è che la ragione divina. Quindi la volontà di Dio è soggetta alla legge eterna. Ora, la volontà di Dio è qualche cosa di eterno. Dunque anche le cose eterne e necessarie sono soggette alla legge eterna.

2. Le cose che sono soggette al dominio del re son soggette alle sue leggi. Ora, il Figlio, come si esprime S. Paolo, "sarà sottoposto al Padre, quando gli consegnerà il regno". Perciò il Figlio, che è eterno, è soggetto alla legge eterna.

3. La legge eterna è la ragione della divina provvidenza. Ma alla divina provvidenza sono soggette molte cose necessarie: p. es., le proprietà immutabili delle sostanze incorporee, e dei corpi celesti. Dunque alla legge eterna sono soggette anche le cose necessarie.

IN CONTRARIO: Le cose necessarie sono nell'impossibilità di essere disposte altrimenti: e quindi non hanno bisogno di freno. Invece la legge è imposta agli uomini perché si trattengano dal compiere il male, secondo le spiegazioni date. Perciò le cose necessarie non sono soggette alla legge.

RISPONDO: La legge eterna, come sopra abbiamo visto, è la ragione direttiva del governo divino. Perciò tutte le cose che sono soggette al governo di Dio, sono soggette alla legge eterna: quanto invece non è soggetto a codesto governo, non è soggetto neppure alla legge. Codesta distinzione si può chiarire con un fatto d'esperienza. Al governo dell'uomo sono soggette quelle cose che un uomo può compiere: ma quelle che appartengono alla natura dell'uomo, mettiamo l'aver un'anima, le mani o i piedi, non sono soggette a codesto governo. Così alla legge eterna sono soggette tutte le cose che Dio compie nel creato, siano esse contingenti o necessarie: quanto invece appartiene alla natura o all'essenza divina non è soggetto alla legge eterna, ma si identifica realmente con essa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Possiamo parlare della volontà di Dio in due sensi. Primo, per indicare la volontà medesima: e in tal senso, la volontà divina non è soggetta né al governo divino né alla legge eterna, ma si identifica con la legge eterna, perché è la stessa essenza di Dio. Secondo, per indicare le cose che Dio vuole

intorno alle creature: e queste sono soggette alla legge eterna, in quanto le ragioni di esse si trovano nella divina sapienza. Rispetto a codeste ragioni la volontà di Dio si dice razionale. Altrimenti, cioè per se medesima, dovrebbe chiamarsi addirittura ragione.

2. Il Figlio di Dio non è creato da Dio, ma da lui generato. Perciò non è soggetto né alla divina provvidenza, né alla legge eterna: ché piuttosto egli stesso è, per una certa appropriazione, la legge eterna, come spiega S. Agostino. Ma si dice che è soggetto al Padre a motivo dell'umana natura (assunta), secondo la quale si dice pure che il Padre è maggiore di lui.

3. Accettiamo la conclusione del terzo argomento; perché si riferisce a enti necessari creati.

4. Come nota il Filosofo, ci sono dei necessari che hanno una causa della loro necessità: cosicché la loro impossibilità ad essere altrimenti è ricevuta da altri. E ciò costituisce quasi come un freno sommamente efficace: poiché le cose che subiscono una restrizione, sono appunto raffrenate in quanto non possono fare diversamente da come altri dispone di esse.

ARTICOLO 5

Se gli esseri fisici contingenti siano soggetti alla legge eterna

SEMBRA che gli esseri fisici contingenti non siano soggetti alla legge eterna. Infatti:

1. La promulgazione è essenziale alla legge, come abbiamo visto sopra. Ma la promulgazione può farsi solo a delle creature ragionevoli, capaci di ascoltare un enunciato. Quindi le sole creature ragionevoli sono soggette alla legge eterna; non già gli esseri fisici contingenti.

2. A dire di Aristotele, "ciò che obbedisce alla ragione partecipa in qualche modo della ragione". Perciò, siccome gli esseri fisici contingenti non partecipano la ragione, essendo del tutto irragionevoli, non possono essere soggetti alla legge eterna.

3. La legge eterna è sommamente efficace. Ora, negli esseri fisici contingenti ci sono dei difetti. Dunque essi non sono soggetti alla legge eterna.

IN CONTRARIO: La Scrittura parla di "quando (Dio) segnava in giro al mare il suo confine, e poneva una legge alle acque, affinché non oltrepassassero le sponde".

RISPONDO: La condizione della legge eterna, che è legge divina, è diversa dalla condizione della legge umana. Infatti quest'ultima si estende alle sole creature ragionevoli, che all'uomo sono soggette. E ciò si deve al fatto che la legge ha il compito di regolare gli atti ben appropriati dei sudditi: e quindi nessuno, a tutto rigore, può imporre una legge ai propri atti. Ora, tutte le azioni che si compiono nell'usare gli esseri privi di ragione soggetti all'uomo, sono compiute in forza di un atto posto dall'uomo che li mette in movimento: poiché codeste creature irragionevoli non operano guidando se stesse, ma sono adoperate da altri, come sopra abbiamo spiegato. Perciò l'uomo è incapace di imporre una legge agli esseri irragionevoli, per quanto gli siano soggetti. Invece può imporre una legge agli esseri ragionevoli che gli sono sottoposti, imprimendo, col suo comando o con un qualsiasi enunciato, una regola o un principio operativo nella loro mente.

Ora, come l'uomo può imprimere con un enunciato il principio interiore di certi atti nei suoi sudditi, così Dio imprime in tutta la natura i principi dell'operazione di essa. Ecco perché si può dire che Dio comanda a tutta la natura, secondo l'espressione del Salmo: "Una legge pose, che non passerà". Ed ecco perché tutti i moti e tutti gli atti di tutta la natura sono soggetti alla legge eterna. Perciò le creature irragionevoli, essendo mosse dalla divina provvidenza, sono soggette alla legge eterna, non già nel senso che intendono il comando di Dio, come le creature ragionevoli, ma in un'altra maniera.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'inserimento del principio attivo intrinseco negli esseri fisici equivale alla promulgazione della legge rispetto agli uomini: poiché la promulgazione della legge inserisce negli uomini, come abbiamo spiegato, un principio direttivo dei loro atti.

2. Le creature irragionevoli non partecipano la ragione umana, e non le obbediscono: invece partecipano, con la loro obbedienza, della ragione divina. Infatti la virtù della ragione divina è più estesa nei suoi effetti della virtù della ragione umana. E come le membra del corpo umano si muovono al comando della ragione, senza parteciparne, non avendo nessuna conoscenza che possa coordinarvele; così le creature irragionevoli sono mosse da Dio, senza per questo diventare ragionevoli.

3. I difetti che notiamo negli esseri fisici, sebbene avvengano contro l'ordine delle cause particolari, tuttavia non escludono l'ordine delle cause universali; e specialmente della causa prima, che è Dio, alla cui provvidenza nessuno può sottrarsi, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. E poiché la legge eterna è la ragione direttiva della divina provvidenza, i difetti degli esseri fisici ricadono sotto la legge eterna.

ARTICOLO 6

Se tutte le cose umane siano soggette alla legge eterna

SEMBRA che non tutte le cose umane siano soggette alla legge eterna. Infatti:

1. L'Apostolo insegna: "Se vi lasciate guidare dallo Spirito, non siete più sotto la legge". Ora, i giusti, che sono figli di Dio per adozione, si lasciano guidare dallo Spirito di Dio, ottenendo così la divina figliolanza, secondo l'espressione paolina: "Quanti sono guidati dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio". Dunque non tutti gli uomini sono soggetti alla legge eterna.
2. L'Apostolo ha scritto pure, che "la prudenza della carne è nemica di Dio, perché non è soggetta alla legge divina". Ma gli uomini in cui domina la prudenza della carne sono una moltitudine. Quindi gli uomini non sono tutti soggetti alla legge eterna, che è legge divina.
3. S. Agostino spiega, che "la legge eterna è quella che ai malvagi fa meritare la dannazione, e ai buoni la vita eterna". Ma gli uomini che sono già beati o dannati non possono più meritare. Perciò non sono soggetti alla legge eterna.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "Niente di quanto giova alla pace dell'universo può sottrarsi in qualche modo alle leggi del Creatore e dell'Ordinatore supremo".

RISPONDO: Già nell'articolo precedente abbiamo detto, che una cosa può essere soggetta alla legge eterna in due maniere: primo, partecipandone la conoscenza; secondo, ricevendone o eseguendone gli impulsi, per una partecipazione di essa in qualità di principio motore intrinseco. Ed è in questa seconda maniera, come abbiamo visto, che sono soggette alla legge eterna le creature irragionevoli. Ma la creatura ragionevole, poiché è soggetta alla legge eterna in tutte e due le maniere, oltre a quanto possiede in comune con gli altri esseri, ha delle proprietà esclusive in quanto provvista di ragione. Essa infatti possiede in qualche modo la nozione della legge eterna, come sopra abbiamo detto; e inoltre in ogni creatura ragionevole esiste un'inclinazione naturale verso quanto è conforme alla legge eterna; ché a detta di Aristotele, "siamo inclinati per natura ad avere le virtù".

Tuttavia codesti due tipi d'influsso sono imperfetti e in qualche maniera corrotti nei malvagi; poiché in questi ultimi l'inclinazione naturale alla virtù è depravata dal vizio; e la stessa conoscenza naturale del bene viene ottenebrata dalle passioni e dagli abiti peccaminosi. Invece nei buoni i due influssi si rivelano rafforzati: poiché oltre alla conoscenza naturale del bene si aggiunge in essi la conoscenza della fede e del dono di sapienza; e alla naturale inclinazione al bene si aggiunge l'interno impulso della grazia e della virtù.

Perciò i buoni sono soggetti perfettamente alla legge eterna, perché agiscono sempre uniformandosi ad essa. Invece i malvagi vi sono anch'essi soggetti, però imperfettamente rispetto al loro agire (spontaneo), data l'imperfezione della loro conoscenza e della loro inclinazione al bene. Ma quanto manca nell'agire viene compensato dal subire; poiché essi sono costretti a subire il dettame della legge eterna, nella misura che si rifiutano di compiere quanto ad essa è conforme. Di qui le due affermazioni di S. Agostino: "Penso che i giusti agiscano sotto l'influsso della legge eterna"; "Dio ha saputo disporre con leggi sapientissime le parti più basse del creato, facendone la giusta punizione delle anime che lo abbandonano".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'affermazione dell'Apostolo si può intendere in due modi. Primo, nel senso che si considera essere sotto la legge chi ne subisce le disposizioni contro voglia, come se si trattasse di un peso. Ecco perché la Glossa aggiunge, che "è sotto la legge chi si astiene dal male per timore del supplizio minacciato da essa, e non per amore della giustizia". Ebbene gli uomini spirituali non sono in questo modo sotto la legge: poiché compiono volontariamente quanto la legge dispone, mediante la carità che lo Spirito Santo infonde nei loro cuori. - Secondo, nel senso che le opere compiute da chi è mosso dallo Spirito Santo sono da attribuirsi più allo Spirito Santo che all'uomo stesso il quale le compie. E poiché lo Spirito Santo, come sopra abbiamo detto a proposito del Figlio, non è soggetto alla legge; ne segue che codeste opere, sotto tale aspetto, non sono sotto la legge. Ne abbiamo la riprova nelle parole dell'Apostolo: "Dove è lo Spirito del Signore ivi è libertà".
2. La prudenza della carne non è soggetta alla legge di Dio nel suo agire, poiché spinge ad azioni contrarie a codesta legge. Tuttavia vi è soggetta nel senso che la subisce; poiché merita di subire la pena secondo la legge divina. - Tuttavia in nessun uomo la prudenza della carne domina al punto da distruggere interamente la bontà naturale. Perciò rimane sempre nell'uomo l'inclinazione a compiere degli atti conformi alla legge eterna. Infatti sopra abbiamo dimostrato che il peccato non distrugge tutta la bontà naturale.
3. La causa che conserva una cosa nel suo termine si identifica con quella che l'ha spinta verso di esso: un corpo grave, p. es., giace al suolo in forza della medesima gravità, che ve l'ha precipitato. Lo stesso si dica della legge eterna: chi merita la beatitudine o la dannazione per la legge eterna, da codesta medesima legge è conservato nell'una o nell'altra. Ecco perché i beati e i dannati sono anch'essi soggetti alla legge eterna.

Pars Prima Secundae Quaestio 094

Questione 94

Questione 94

La legge naturale

Passiamo a trattare della legge naturale.

Su questo tema si presentano sei argomenti: 1. Che cosa sia la legge naturale; 2. Quali siano i precetti della legge naturale; 3. Se gli atti di virtù siano tutti di legge naturale; 4. Se la legge naturale sia unica per tutti gli uomini; 5. Se sia soggetta a mutamenti; 6. Se codesta legge si possa cancellare dalla mente umana.

ARTICOLO 1

Se la legge naturale sia un abito

SEMBRA che la legge naturale sia un abito. Infatti:

1. Il Filosofo insegna, che "nell'anima ci sono queste tre cose: potenze, abiti e passioni". Ora, la legge non è una delle potenze dell'anima, e neppure una passione: il che è evidente scorrendole una per una. Dunque la legge naturale è un abito.
2. S. Basilio afferma che la coscienza, o sinderesi, è "la legge del nostro intelletto": parole che possono applicarsi soltanto alla legge naturale. Ma la sinderesi è un abito, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Dunque la legge naturale è un abito.
3. La legge naturale, come vedremo, è sempre presente nell'uomo. La ragione invece, cui la legge appartiene, non sempre pensa alla legge naturale. Quindi la legge naturale non è un atto, ma un abito.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna, che "l'abito è una facoltà di cui si usa quando è necessario". Ma tale non è la legge naturale: infatti essa si trova anche nei bambini e nei dannati, che pure non sono in grado di usarne. Perciò la legge naturale non è un abito.

RISPONDO: Una cosa può essere considerata abito in due diverse maniere. Primo, essenzialmente e in senso proprio: e allora la legge naturale non è un abito. Infatti sopra abbiamo visto che la legge naturale è qualche cosa che promana dalla ragione: come è opera della ragione un enunciato. Ora, quello che uno fa non può identificarsi col mezzo che usa per farlo: il periodare corretto, p. es., non s'identifica con la grammatica. E poiché l'abito è il mezzo di cui uno si serve per agire, è impossibile che una legge essenzialmente, e in senso proprio sia un abito.

Secondo, si può considerare abito quanto si possiede in modo abituale: è così che si chiama fede quanto si tiene per fede. E in tal senso si può dire che la legge naturale è un abito, perché i precetti di codesta legge possono essere oggetto della ragione, sia in maniera attuale, che in maniera abituale. Del resto anche in campo speculativo i principi indimostrabili non sono lo stesso abito dei principi, ma l'oggetto di codesto abito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nel testo citato Aristotele tende a stabilire il genere cui assegnare la virtù: ed essendo manifestamente quest'ultima un principio d'operazione, ricorda soltanto quelli che sono i principi degli atti umani, cioè le potenze, gli abiti e le passioni. Ma oltre codesti principi ci sono altre cose nell'anima: vale a dire gli atti, quali il volere e il conoscere in chi vuole o conosce; e le proprietà naturali, come l'immortalità e altre cose del genere.
2. Si dice che la sinderesi è legge del nostro intelletto, perché è un abito che abbraccia certi precetti della legge naturale, primi principi dell'agire umano.
3. Il terzo argomento dimostra che la legge naturale si possiede in maniera abituale. E questo lo ammettiamo.
4. Per l'argomento in contrario va notato, che talora uno non è in grado di usare, per qualche impedimento, quanto possiede in maniera abituale: un uomo, p. es., è impedito dal sonno di usare l'abito di scienza. Così pure il bambino per il difetto di età non può usare né l'abito che è l'intelligenza dei principi, né la legge naturale che possiede sotto forma di abito.

Se la legge naturale abbracci molti precetti, o uno soltanto

SEMBRA che la legge naturale non abbracci molti precetti, ma uno soltanto. Infatti:

1. La legge rientra nel genere del precetto, come abbiamo notato sopra. Perciò se ci fossero molti precetti di legge naturale, dovrebbero esistere anche molte leggi naturali.
2. La legge naturale segue la natura dell'uomo. Ma la natura umana, sebbene sia molteplice nelle sue parti, è unica nel tutto. Perciò, o vi è un unico precetto della legge naturale per l'unità del tutto; oppure ve ne sono molti, secondo il numero delle parti della natura umana. Allora però ciò che è proprio alle inclinazioni del concupiscibile dovrebbe appartenere anch'esso alla legge naturale.
3. La legge è un fatto che emana dalla ragione, come abbiamo visto. Ma nell'uomo la ragione è unica. Dunque unico deve essere il precetto della legge naturale.

IN CONTRARIO: I precetti della legge naturale umana stanno alle operazioni come i principi stanno alle scienze dimostrative. Ma questi primi principi sono molteplici. Quindi anche i precetti della legge naturale sono molteplici.

RISPONDO: Secondo le spiegazioni date in precedenza, i precetti della legge naturale stanno alla ragione pratica, come i primi principi dimostrativi stanno alla ragione speculativa: poiché gli uni e gli altri sono principi per sé noti. Ora, una cosa può essere per sé nota in due maniere: primo per se stessa; secondo, rispetto a noi. È nota per se stessa infatti qualsiasi proposizione in cui il predicato rientra nella nozione del soggetto: tuttavia per chi ignora la definizione del soggetto tale proposizione non è per sé nota. La proposizione, p. es., l'uomo è un essere ragionevole, è per sé nota nella sua natura, poiché chi dice uomo dice essere ragionevole: ma per chi ignora che cosa è l'uomo codesta proposizione non è per sé nota. Ecco perché, come nota Boezio, alcune formule, o proposizioni sono universalmente note a tutti; e son quelle i cui termini sono da tutti conosciuti. P. es.: Il tutto è sempre maggiore della parte; Cose uguali ad una terza sono uguali tra loro. Ci sono invece delle proposizioni che sono per sé note ai soli sapienti, i quali ne capiscono i termini: per chi capisce, p. es., che un angelo non è un corpo, è per sé noto che non si trova circoscritto in un luogo; ma ciò non è evidente a un ignorante, il quale non lo capisce.

Ora, tra le cose universalmente conosciute c'è un certo ordine. Infatti la prima cosa che si presenta alla conoscenza è l'ente, la cui nozione è inclusa in tutto ciò che si apprende. Perciò il primo principio indimostrabile è che l'affermazione e la negazione sono incompatibili; poiché si fonda sulla nozione di ente e di non ente. E su tale principio si fondano tutti gli altri, come nota Aristotele. Ebbene, come l'ente è la cosa assolutamente prima nella conoscenza, così il bene è la prima nella cognizione della ragione pratica, ordinata all'operazione: poiché ogni agente agisce per un fine, il quale ha sempre ragione di bene. Perciò il primo principio della ragione pratica si fonda sulla nozione di bene, essendo il bene ciò che tutti gli esseri desiderano. Ecco, dunque, il primo precetto della legge: Il bene è da farsi e da cercarsi, il male è da evitarsi. E su di esso sono fondati tutti gli altri precetti della legge naturale; cosicché tutte le altre cose da fare o da evitare appartengono alla legge di natura, in quanto la ragione pratica le conosce naturalmente come beni umani.

Ma tutte le cose verso le quali l'uomo ha un'inclinazione naturale la ragione le apprende come buone, e quindi da farsi, e le contrarie le apprende come cattive e da evitarsi; perché il bene si presenta come un fine da raggiungere, il male come cosa contraria. Perciò l'ordine dei precetti della legge naturale segue l'ordine delle inclinazioni naturali. Infatti prima di tutto troviamo nell'uomo l'inclinazione a quel bene di natura, che ha in comune con tutte le sostanze: cioè in quanto ogni sostanza tende per natura alla conservazione del proprio essere. E in forza di questa inclinazione appartiene alla legge naturale tutto ciò che giova a conservare la vita umana, e ne impedisce la distruzione. - Secondo, troviamo nell'uomo l'inclinazione verso cose più specifiche, per la natura che ha in comune con gli altri animali. E da questo lato appartengono alla legge naturale "le cose che la natura ha insegnato a tutti gli animali", p. es., l'unione del maschio con la femmina, la cura dei piccoli, e altre cose consimili. - Terzo, troviamo nell'uomo un'inclinazione verso il bene che è conforme alla natura della ragione, e che è propriamente umano: l'inclinazione naturale, p. es., a conoscere la verità su Dio, e a vivere in società. E da questo lato appartengono alla legge naturale le cose riguardanti codesta inclinazione: vale a dire la fuga dell'ignoranza, il rispetto di coloro con i quali si deve convivere, e altre cose del genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutti questi precetti della legge naturale, in quanto si riallacciano a un primo precetto, si presentano come un'unica legge naturale.
2. Tutte le inclinazioni delle varie parti della natura umana, tra le quali il concupiscibile e l'irascibile, in quanto sono soggetti alla guida della ragione, si riallacciano a un primo unico precetto. Ecco perché i precetti della legge naturale sono molteplici in se stessi, ma si fondono in un'unica radice.
3. Sebbene la ragione sia unica in se stessa, tuttavia è il principio ordinatore di quanto riguarda l'uomo. E da questo lato ricadono sotto la legge tutte le cose che la ragione è in grado di ordinare.

Se tutti gli atti di virtù rientrano nella legge naturale

SEMBRA che non tutti gli atti di virtù rientrano nella legge naturale. Infatti:

1. Abbiamo detto sopra che la legge per sua natura è ordinata al bene comune. Ma certi atti di virtù sono ordinati al bene privato: il che è evidente in modo particolare per gli atti di temperanza. Dunque non tutti gli atti di virtù sono soggetti alla legge naturale.
2. Qualsiasi peccato si contrappone a qualche atto di virtù. Quindi, se tutti gli atti appartenessero alla legge naturale, tutti i peccati sarebbero contro natura. E invece questo si afferma in particolare di alcuni soltanto.
3. Tutti si accordano su cose che sono secondo natura. Invece non tutti si accordano negli atti di virtù: poiché un atto che è virtuoso per uno può essere peccaminoso per un altro. Dunque non tutti gli atti di virtù rientrano nella legge naturale.

IN CONTRARIO: Il Damasceno afferma, che "le virtù sono naturali". Perciò gli atti virtuosi sono imposti dalla legge di natura.

RISPONDO: Gli atti virtuosi si possono considerare sotto due aspetti: primo, in quanto sono virtuosi; secondo, in quanto sono atti determinati nella loro specie. Perciò, se li consideriamo come atti virtuosi, allora tutti codesti atti appartengono alla legge naturale. Infatti sopra abbiamo dimostrato che appartiene alla legge di natura tutto ciò cui l'uomo prova inclinazione secondo la sua natura. Ora, ogni essere prova inclinazione naturale a compiere gli atti che a lui convengono secondo la propria forma: il fuoco, p. es., tende a bruciare. E poiché l'anima ragionevole è la forma propria dell'uomo, in ciascuno uomo c'è l'inclinazione naturale ad agire secondo la ragione. E ciò equivale ad agire secondo la virtù. Ecco perché tutti gli atti virtuosi rientrano nella legge naturale: perché a ciascuno la propria ragione detta naturalmente di agire in maniera virtuosa. - Se invece parliamo degli atti delle virtù come sono in se stessi, cioè nelle loro specie, allora non tutti gli atti virtuosi appartengono alla legge naturale. Infatti ci sono molte azioni virtuose, verso le quali la natura non dà un'inclinazione immediata; ma che sono state escogitate dagli uomini come utili al ben vivere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La temperanza ha per oggetto le naturali concupiscenze del cibo, della bevanda e dei piaceri venerei, che sono ordinate al bene comune di natura, come le altre disposizioni di legge sono ordinate al bene comune di ordine morale.
2. Nell'essere umano possiamo considerare natura, o quella propria dell'uomo: e allora tutti i peccati son da ritenersi contro natura, così come sono contro la ragione, secondo le affermazioni del Damasceno; oppure quella che è comune all'uomo e agli altri animali: e allora si dicono contro natura certi peccati particolari. La sodomia, p. es., che è contraria al rapporto sessuale tra il maschio e la femmina, si dice che è un peccato speciale contro natura.
3. Il terzo argomento fa forza sugli atti considerati in se stessi. È così infatti che certe azioni, date le diverse condizioni umane, sono virtuose per alcuni, perché proporzionate e convenienti per essi, mentre sono sproporzionate e quindi peccaminose per altri.

ARTICOLO 4

Se la legge naturale sia unica per tutti

SEMBRA che la legge naturale non sia unica per tutti. Infatti:

1. Sta scritto nel Decreto (di Graziano), che "il diritto naturale è ciò che è contenuto nella Legge e nel Vangelo". Ora, questo non è comune a tutti: poiché, a dire dell'Apostolo, "non tutti ubbidiscono al Vangelo". Dunque la legge naturale non è unica per tutti.
2. Come Aristotele afferma, "si dicono giuste le cose che sono secondo la legge". Ma egli afferma pure che niente è così giusto per tutti, da non essere diverso per alcuni. Quindi anche la legge naturale non è identica per tutti.
3. Alla legge naturale appartiene, come sopra abbiamo detto, quello cui l'uomo è incline secondo la sua natura. Ma uomini diversi sono inclini per natura a cose diverse: poiché alcuni tendono ai desideri del piacere, altri a quelli degli onori, e così via. Perciò la legge naturale non è unica per tutti.

IN CONTRARIO: S. Isidoro insegna: "Il diritto naturale è comune a tutte le nazioni".

RISPONDO: Come abbiamo visto sopra, alla legge naturale appartengono le cose cui l'uomo tende per natura; e tra queste c'è la tendenza propriamente umana ad agire secondo la ragione. Ora, è compito della ragione procedere dai dati più comuni a quelli propri, come spiega Aristotele. Tuttavia in questo la ragione speculativa si comporta diversamente dalla ragione pratica. La prima, infatti, trattando soprattutto di cose necessarie, che non possono essere

altrimenti, deduce sempre nelle sue conclusioni particolari la verità, senza nessuna eccezione, come nei principi universali. Invece la ragione pratica tratta di cose contingenti, quali sono le azioni umane: perciò sebbene nei principi universali vi sia una certa necessità, più si scende a deduzioni particolari, più si incontrano eccezioni. Ecco perché in campo speculativo si ha un'identica verità per tutti, sia nei principi che nelle conclusioni: sebbene la verità non sia da tutti conosciuta nelle conclusioni, ma solo nei principi, che si dicono assiomi universali. Invece in campo pratico non è identica la verità o norma pratica, rispetto ai casi particolari, ma soltanto rispetto ai principi comuni: e anche presso quelli che accettano nei casi particolari un'identica norma pratica, questa non è ugualmente conosciuta da tutti.

Perciò è evidente che rispetto ai principi universali della ragione, sia speculativa che pratica, vi è per tutti un'identica verità, o norma, ed è ugualmente conosciuta. Invece rispetto alle conclusioni particolari della ragione speculativa vi è un'identica verità per tutti, ma non tutti la conoscono: infatti è vero per tutti che i tre angoli del triangolo sono uguali a due angoli retti, sebbene questo non tutti lo capiscano. Ma rispetto alle conclusioni particolari della ragione pratica, non c'è neppure una verità o una norma identica per tutti; e presso quelli in cui essa è identica, non è ugualmente conosciuta. Per tutti, infatti, è vero ed è giusto agire secondo ragione. E da tale principio segue quasi come conclusione propria, che le cose depositate si devono restituire. E ciò è vero nella maggior parte dei casi. Ma può capitare in un caso che ciò sia dannoso, e quindi sia irragionevole codesta restituzione; nel caso, p. es., che uno richieda il deposito per servirsene contro la patria. E le eccezioni aumentano più si scende a determinare casi particolari; come nel caso che si dicesse che i depositi si devono restituire con tali cauzioni e in quel dato modo: poiché più s'insiste nelle condizioni particolari, e più crescono i casi da eccezionare, per giustificare, sia la restituzione, che la non restituzione.

Quindi si deve concludere che la legge naturale quanto ai primi principi universali è identica presso tutti gli uomini, sia per la sua rettitudine oggettiva, sia per la sua conoscenza. Ma rispetto a certe sue applicazioni, che sono quasi conclusioni dei principi universali, è identica presso tutti e per la bontà delle sue norme e per la sua conoscenza, nella maggior parte dei casi: ma in pochi casi possono esserci delle eccezioni, sia quanto alla bontà delle sue norme, che quanto alla conoscenza. Infatti possono intervenire ostacoli particolari (come avviene del resto nel caso degli esseri generabili e corruttibili; che per ostacoli particolari non raggiungono l'effetto). E quanto alla conoscenza va notato che ci sono alcuni i quali hanno la ragione sconvolta dalle passioni, o dalle cattive consuetudini, oppure dalle cattive disposizioni naturali. Giulio Cesare, p. es., racconta che una volta presso i popoli della Germania non si considerava delittuoso il latrocinio, che pure è espressamente contrario alla legge naturale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quella affermazione non va intesa nel senso che quanto è contenuto nella Legge e nel Vangelo è tutto di legge naturale, poiché molte cose ivi insegnate son superiori alla natura: ma per il fatto che le cose appartenenti alla legge naturale vi sono insegnate nella loro perfezione. Infatti Graziano, dopo aver detto che "il diritto naturale è ciò che è contenuto nella Legge e nel Vangelo", subito aggiunge esemplificando: "in forza del quale ciascuno è obbligato a fare ad altri quello che vorrebbe fosse fatto a se stesso".

2. Le parole del Filosofo, vanno riferite non alla giustizia delle norme secondo natura, che s'identificano con i principi universali, ma a certe conclusioni che da essi derivano; le quali norme sono rette nella maggior parte dei casi, ma in casi particolari possono far difetto.

3. Poiché nell'uomo la ragione domina e comanda alle altre potenze, è necessario che tutte le inclinazioni naturali delle altre potenze siano ordinate secondo la ragione. Perciò presso tutti questa è la norma, comunemente accettata, che tutte le inclinazioni umane siano guidate dalla ragione.

ARTICOLO 5

Se la legge naturale possa mutare

SEMBRA che la legge naturale possa mutare. Infatti:

1. La Glossa così commenta l'espressione dell'Ecclesiastico, "Diede loro inoltre la scienza e la legge di vita": "Volle, cioè, la legge scritta, a correzione della legge naturale". Ma ciò che si corregge viene mutato. Dunque la legge naturale può essere mutata.

2. L'uccisione degli innocenti, l'adulterio e il furto sono contro la legge naturale. Ora, si riscontra che Dio ha mutato codeste cose: quando, p. es., comandò ad Abramo di uccidere il figlio innocente; quando comandò agli Ebrei di appropriarsi dei vasi chiesti in prestito agli Egiziani; e quando impose ad Osea di sposare una moglie adultera. Quindi la legge naturale può subire mutamenti.

3. S. Isidoro afferma, che "il possesso comune dei beni e la libertà indiscriminata sono di diritto naturale". Ma queste cose adesso vediamo che sono state cambiate dalle leggi umane. Dunque la legge naturale è mutevole.

IN CONTRARIO: Nel Decreto (di Graziano) si legge: "Il diritto naturale data dall'origine della creatura ragionevole. Non varia col tempo, ma rimane immutabile".

RISPONDO: Un mutamento della legge naturale si può concepire in due maniere. Primo, mediante l'aggiunta di qualche cosa. E in tal senso niente impedisce che la legge naturale possa mutare: infatti molte sono le disposizioni utili alla vita umana, aggiunte a codesta legge dalla legge divina e persino dalle leggi umane.

Secondo, mediante la sottrazione di elementi che cesserebbero di far parte della legge naturale. E in tal senso la legge naturale è del tutto immutabile quanto ai primi principi di essa. Invece quanto ai precetti secondari, i quali derivano, come abbiamo detto, quali conclusioni prossime e appropriate dai primi principi, la legge naturale non può mutare al punto da far sì che il suo contenuto non sia sempre retto nella maggior parte dei casi. Tuttavia può mutare in casi particolari ed eccezionali, per cause speciali che impediscono l'osservanza di tali precetti, come abbiamo spiegato nell'articolo precedente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che la legge scritta è stata data come correttivo della legge di natura, o perché ha supplito quanto ad essa mancava; oppure perché la legge di natura nei cuori di alcuni rispetto a certe cose si era talmente corrotta, da stimare essi come cose buone delle azioni malvagie; e codesta corruzione aveva bisogno di correzione.
2. Con la morte naturale muoiono tutti, sia gli innocenti che i colpevoli. E codesta morte è inflitta dalla divina potenza per il peccato originale; secondo l'espressione biblica: "Il Signore fa morire". Perciò senza nessuna ingiustizia, per un comando di Dio, si può infliggere la morte a qualsiasi uomo, sia colpevole che innocente. - Lo stesso si dica dell'adulterio, che è l'unione con la donna di un altro, attribuita a costui da una legge stabilita da Dio. Perciò a qualsiasi donna uno si unisca per comando di Dio, non commette né adulterio né fornicazione. - La medesima ragione vale per il furto, che è l'appropriarsi la roba altrui. Infatti tutto quello che uno prende per comando di Dio, padrone di ogni cosa, non lo prende, come nel furto, contro la volontà del padrone. - Del resto non avviene soltanto nelle cose umane che qualsiasi azione sia doverosa per il fatto che Dio la comanda; ché anche nel mondo fisico tutto ciò che Dio compie è in qualche modo naturale, come abbiamo spiegato nella Prima Parte.
3. Una norma può appartenere al diritto naturale in due maniere. Primo, nel senso che la natura tende verso di essa: tale è, p. es., il principio che non si deve far ingiuria al prossimo. Secondo, nel senso che non è stata la natura a introdurre l'uso contrario: così potremmo dire che è di diritto naturale che l'uomo sia nudo, poiché non è stata la natura ma l'arte a introdurre l'uso delle vesti. E in tal senso sono di diritto naturale "il possedere in comune, e la libertà indiscriminata": poiché la spartizione dei beni e la subordinazione non furono introdotte dalla natura, ma dalla ragione dell'uomo, perché utili alla vita umana. Ecco quindi che la legge naturale è qui mutata soltanto per addizione.

ARTICOLO 6

Se la legge naturale si possa cancellare dal cuore dell'uomo

SEMBRA che la legge naturale si possa cancellare dal cuore dell'uomo. Infatti:

1. La Glossa commentando l'espressione paolina, "Quando i gentili che non han legge...", afferma che "nell'intimo dell'uomo rinnovato dalla grazia viene scritta la legge di giustizia, cancellata dalla colpa". Ma la legge di giustizia non è che la legge naturale. Perciò la legge naturale può essere cancellata.
2. La legge di grazia è più efficace che quella di natura. Ora, la legge di grazia viene cancellata dal peccato. Dunque a maggior ragione può esser cancellata la legge di natura.
3. Quanto è stabilito per legge si presenta come cosa giusta. Ma gli uomini hanno così stabilito molte cose contrarie alla legge naturale. Dunque la legge naturale può essere cancellata dal cuore umano.

IN CONTRARIO: S. Agostino ha scritto: "La tua legge (o Signore) è scritta nel cuore dell'uomo, e nessuna iniquità può cancellarla". Ora, la legge scritta nel cuore dell'uomo è la legge naturale. Quindi la legge naturale è incancellabile.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, alla legge naturale appartengono innanzi tutto dei precetti universalissimi, che tutti conoscono: ma ci sono anche dei precetti secondari e meno generici, che sono come le conclusioni immediate dei principi. Perciò, rispetto ai principi universali la legge naturale non può cancellarsi in nessun modo dal cuore dell'uomo nella sua formulazione astratta. Tuttavia questo può capitare nei casi concreti, quando la ragione, dalla concupiscenza, o da altre passioni, è impedita di applicare il principio universale a un'azione da compiere, come abbiamo visto in precedenza. - Invece rispetto ai precetti secondari la legge naturale può essere cancellata dal cuore dell'uomo, o per dei ragionamenti sbagliati, il che avviene anche in campo speculativo con errori in fatto di conclusioni necessarie; oppure per delle costumanze perverse, e per abiti operativi corrotti. Ecco perché per alcuni non erano più considerati peccaminosi i latrocini, oppure, come riferisce S. Paolo, certi vizi contro natura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La colpa distrugge la legge non nella sua universalità, ma nel caso particolare; a meno che non si tratti, come abbiamo visto, dei precetti secondari.
2. Sebbene la grazia sia più efficace della natura, tuttavia la natura è più essenziale per l'uomo, e quindi più duratura.

3. Il terzo argomento vale per i precetti secondari di legge naturale contro i quali certi legislatori emanarono inique disposizioni.

Pars Prima Secundae Quaestio 095

Questione 95

Questione 95

La legge umana

Ed eccoci a trattare della legge umana. Primo, di codesta legge in se stessa; secondo, del suo potere; terzo, della sua variabilità.

Sul primo tema tratteremo di quattro argomenti: 1. Della sua utilità; 2. Della sua origine; 3. Delle sue caratteristiche; 4. Della sua divisione.

ARTICOLO 1

Se sia opportuna l'istituzione di leggi umane

SEMBRA che non fosse opportuna l'istituzione di leggi umane. Infatti:

1. Intenzione di qualsiasi legge è di far buoni gli uomini, come abbiamo notato sopra. Ora, gli uomini sono indotti più facilmente al bene con i consigli, che con la costrizione dalle leggi. Perciò non era necessario istituire le leggi.

2. Come nota Aristotele, "gli uomini ricorrono al giudice come al diritto vivente". Ora, il diritto vivente è preferibile al diritto senza vita racchiuso nella legge. Dunque sarebbe stato meglio affidare l'esecuzione della giustizia all'arbitrio dei giudici, che ricorrere anche all'istituzione di leggi.

3. La legge è una direttiva delle azioni umane, come sopra abbiamo spiegato. Ma siccome gli atti riguardano i singolari, che sono infiniti, solo un sapiente che li consideri uno per uno può stabilire quanto si richiede alla direzione efficace di codesti atti. Perciò sarebbe stato meglio che gli atti umani fossero guidati dall'arbitrio di un sapiente, che da una legge fissa. Quindi non era necessario istituire delle leggi umane.

IN CONTRARIO: S. Isidoro ha scritto: "Furono istituite le leggi per reprimere col loro timore l'umana audacia, per assicurare l'innocenza in mezzo all'iniquità, e per ridurre nei malvagi stessi con la paura del supplizio la possibilità di nuocere". Ora, queste cose sono quanto mai necessarie al genere umano. Dunque era necessaria l'istituzione di leggi umane.

RISPONDO: Per natura l'uomo ha una certa attitudine alla virtù, come abbiamo già visto; ma la perfezione di codesta virtù viene da lui raggiunta mediante una disciplina. Del resto vediamo che l'uomo fa fronte anche alle sue necessità di cibi e di vesti mediante l'industria personale, di cui la natura offre i primi elementi, cioè la ragione e le mani, non però il completo sviluppo, come negli altri animali, ai quali la natura offre già completo il rivestimento e il cibo. Ora, l'uomo non risulta facilmente preparato in se stesso a codesta disciplina. Poiché la perfezione della virtù consiste principalmente nel ritrarre l'uomo dai piaceri illeciti, che attirano di più, specialmente i giovani, sui quali la disciplina è chiamata ad agire maggiormente. Perciò è necessario che gli uomini siano applicati da altri a codesta disciplina, per poter raggiungere la virtù. Ora, per quei giovani che sono portati ad atti virtuosi dalla buona disposizione di natura, o dalla consuetudine, o più ancora da un dono di Dio, basta la disciplina paterna, che si limita ai consigli. Siccome però non mancano i ribelli e i soggetti inclinati al vizio, che non si lasciano muovere facilmente dalle parole, era necessario ritrarli dal male con la forza e col timore; affinché desistendo dal mal fare, rendessero quieta agli altri la vita, ed essi stessi abituandosi a questo, arrivassero a compiere volontariamente quello che prima eseguivano per paura, e così diventassero virtuosi. Ebbene, codesta disciplina che costringe con la paura della punizione, è la disciplina della legge. Perciò era necessario stabilire delle leggi per la pace e per la virtù degli uomini: poiché, a detta del Filosofo, "come l'uomo se è perfetto nella virtù è il migliore degli animali; così, se è alieno dalla legge e dalla giustizia, è il peggiore di tutti"; poiché l'uomo, a differenza degli animali, ha le armi della ragione per soddisfare la sua concupiscenza e la sua crudeltà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli uomini ben disposti sono indotti alla virtù più efficacemente dai consigli che dalla costrizione; non avviene però così per i mal disposti.

2. Come nota il Filosofo, "è meglio ordinare tutto con le leggi, che lasciar tutto all'arbitrio dei giudici". E questo per tre motivi. Primo, perché è più facile trovare le poche persone sagge capaci di dettare buone leggi, che le molte necessarie per giudicare dei singoli casi. - Secondo, perché coloro che stabiliscono le leggi considerano a lungo le cose da determinare; mentre il giudizio sui fatti particolari è dettato dai casi che capitano all'improvviso. Ora, è più facile che un uomo veda giusto dopo aver considerato molti fatti, che esaminando un fatto unico. - Terzo, perché i legislatori giudicano in astratto, e di cose future; mentre chi presiede un tribunale giudica di cose presenti verso le quali uno sente facilmente amore, o odio, o qualche altra passione; depravando così il suo giudizio.

Perciò, siccome la giustizia animata del giudice non si trova in molti, e poiché è deformabile, era necessario, là dove è possibile, determinare per legge il da farsi, lasciando pochissime cose all'arbitrio degli uomini.

3. Certi casi particolari, che non possono essere contemplati dalla legge, "è necessario rimetterli ai giudici", per esprimersi con le parole del Filosofo; p. es., quando si tratta di sapere "se un fatto è successo o non è successo", e così via.

ARTICOLO 2

Se ogni legge umana positiva derivi dalla legge naturale

SEMBRA che non tutte le leggi umane positive derivino dalla legge naturale. Infatti:

1. Il Filosofo scrive, che "legittima, o legalmente giusta, è quella cosa che inizialmente può essere in una maniera o nell'altra". Invece nelle cose che derivano dalla legge naturale non c'è questa indifferenza. Quindi le cose stabilite dalle leggi umane non derivano tutte dalla legge naturale.

2. Il diritto positivo si contrappone per divisione al diritto naturale, come risulta dai testi di S. Isidoro e del Filosofo. Ora, quanto deriva dai principi universali della legge naturale appartiene alla legge di natura, come abbiamo detto nella questione precedente. Dunque le disposizioni della legge umana non derivano dalla legge naturale.

3. La legge naturale è unica presso tutti: infatti il Filosofo afferma, che "il diritto naturale è quello che dovunque ha lo stesso vigore". Se quindi le leggi umane derivassero dalla legge naturale, ne seguirebbe che esse stesse dovrebbero essere identiche presso tutti i popoli. E ciò è falso in maniera evidente.

4. Di quanto deriva dalla legge naturale si può sempre dare una ragione. Invece, a detta del Digesto, "non si può trovare una ragione di tutte le cose che i maggiori stabilirono per legge". Perciò non tutte le leggi umane derivano dalla legge naturale.

IN CONTRARIO: Cicerone ha scritto: "Il timore e la santità delle leggi hanno sancito quanto era emanato dalla natura ed era stato sperimentato dalla consuetudine".

RISPONDO: Come insegna S. Agostino, "non è da considerarsi legge una norma non giusta". Perciò una norma ha vigore di legge nella misura che è giusta. Ora, tra le cose umane un fatto si denomina giusto quando è retto secondo la regola della ragione. Ma la prima regola della ragione è la legge naturale, come abbiamo visto. Quindi una legge umana positiva in tanto ha natura di legge, in quanto deriva dalla legge naturale. Ché se in qualche cosa è contraria alla legge naturale, non è più legge ma corruzione della legge.

Però va notato che una norma può derivare dalla legge di natura in due modi: primo, come conclusione dai principi; secondo come determinazione di cose indeterminate. Il primo modo somiglia alla deduzione delle conclusioni dimostrative in campo scientifico. Invece il secondo somiglia alla determinazione delle strutture generiche con le strutture specifiche in campo tecnico: cioè al modo col quale un muratore applica la struttura generica della casa alla struttura determinata di questa o di quell'altra casa. Perciò alcune norme derivano dai principi universali della legge naturale come conclusioni; cioè come il precetto di non uccidere potrebbe derivare dal principio che non si deve far del male a nessuno. Invece altre norme ne derivano come determinazioni. La legge di natura, p. es., stabilisce che chi pecca venga punito; ma precisare con quale pena, è una determinazione della legge naturale.

Ora, nella legge umana positiva si ritrova l'una e l'altra cosa. Però le norme del primo tipo non si trovano in codesta legge soltanto come norme positive, ma conservano un certo vigore della legge naturale. Invece le norme del secondo tipo lo devono soltanto alla legge umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Filosofo in quel testo parla delle norme stabilite come determinazioni, o specificazioni dei precetti di legge naturale.

2. L'argomento vale per i soli precetti che derivano dalla legge naturale come conclusioni.

3. I principi generali della legge naturale non si possono applicare a tutti nello stesso modo, per la molteplice varietà delle cose umane. Di qui nasce la diversità della legge positiva presso i diversi popoli.

4. Quelle parole del Digesto vanno riferite alle deliberazioni prese dai maggiori sulle determinazioni particolari della legge naturale, alle quali il giudizio degli esperti si riferisce come a dei principi, e da cui essi vedono subito che cosa sia meglio decidere nei casi particolari. Ecco perché il Filosofo insegna, che in codesti casi "bisogna attendere agli enunziati indimostrabili e alle opinioni degli esperti, dei vecchi e dei prudenti, non meno che alle dimostrazioni".

ARTICOLO 3

Se S. Isidoro abbia ben descritto le caratteristiche della legge positiva

SEMBRA che S. Isidoro abbia descritto male le qualità della legge positiva, col dire: "La legge sarà onesta, giusta, possibile secondo la natura e le consuetudini del paese, proporzionata ai luoghi e ai tempi, necessaria, utile; sarà pure chiara, escludendo qualsiasi inganno che l'oscurità può nascondere; sarà scritta non per qualche vantaggio privato, ma per la comune utilità dei cittadini". Infatti:

1. In un testo precedente egli aveva spiegato le caratteristiche della legge con queste tre condizioni: "Sarà legge quanto la ragione avrà stabilito in armonia con la religione, a incremento della disciplina e a vantaggio della salute pubblica". Perciò le condizioni che aggiunge dopo sono superflue.
2. A detta di Cicerone, la giustizia fa parte dell'onestà. Dunque è superfluo dire che la legge è "giusta", dopo aver detto che è "onesta".
3. Secondo S. Isidoro la legge scritta si contrappone alla consuetudine. Perciò egli non doveva mettere in una definizione della legge, che questa dev'essere "secondo le consuetudini del paese".
4. Una cosa può essere necessaria in due maniere. Necessaria in senso assoluto, quando non ha possibilità di essere altrimenti; e codesta necessità sfugge al giudizio umano: perciò tale necessità non può appartenere alla legge umana. Oppure una cosa può essere necessaria al raggiungimento di un fine; e tale necessità coincide con l'utilità. Perciò è superfluo indicare tutte e due le cose, dicendo che sarà "necessaria" e "utile".

IN CONTRARIO: Sta l'autorità dello stesso S. Isidoro.

RISPONDO: La forma del mezzo che è ordinato al fine deve essere proporzionata al fine medesimo: la forma di una sega, per portare l'esempio di Aristotele, è tale da servire a segare. Così pure qualsiasi cosa retta e misurata è necessario che abbia la sua forma in armonia con la sua regola o misura. Ora, la legge umana ha questi due aspetti: è un mezzo ordinato a un fine; ed è una regola, o misura, regolata o misurata da una misura superiore, che poi è duplice, legge divina e legge naturale, delle quali abbiamo già parlato. Fine poi della legge umana è il bene utile all'uomo, come nota il Digesto. Ecco perché S. Isidoro tra le condizioni della legge enumera innanzi tutto queste tre cose: che sia "in armonia con la religione", conforme cioè alla legge divina; che sia "a incremento della disciplina", perché conforme alla legge naturale; e "a vantaggio della salute pubblica", perché adatta al bene dell'uomo.

E a queste tre condizioni si riducono tutte le altre enumerate in seguito. Infatti l'onestà si riferisce alla conformità con la religione. - E l'espressione, "giusta, possibile secondo la natura e le consuetudini del paese, proporzionata ai luoghi e ai tempi", specifica la sua funzionalità per la disciplina. Infatti la disciplina si considera prima di tutto in rapporto all'ordine della ragione, indicato dall'aggettivo "giusta". In secondo luogo va regolata sulla capacità dei soggetti. Infatti la disciplina deve essere proporzionata per ognuno, secondo le sue possibilità, sia rispetto alla natura (infatti non si possono imporre le stesse cose ai bambini e agli uomini maturi), e sia rispetto alle consuetudini umane: infatti un uomo non può vivere come solitario in mezzo alla società, senza conformarsi alle abitudini degli altri. In terzo luogo va regolata sulle debite circostanze; perciò si dice: "proporzionata ai luoghi e ai tempi". - Le espressioni che seguono, "necessaria, utile, ecc.", si riferiscono al suo essere vantaggiosa per la salute: e quindi la necessità indica l'eliminazione del male; l'utilità il conseguimento del bene; e la chiarezza esclude ogni danno che potesse sorgere dalla legge stessa. - E poiché la legge, come sopra abbiamo detto, è ordinata al bene comune, ciò viene illustrato nell'ultima parte di questa descrizione.

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 4

Se sia accettabile la divisione delle leggi umane proposta da S. Isidoro

SEMBRA che la divisione delle leggi umane, ossia dell'umano diritto, proposta da S. Isidoro, non sia accettabile. Infatti:

1. In codesto diritto S. Isidoro include "il diritto delle genti", il quale, come dice lui stesso, si denomina così perché "in uso presso quasi tutte le genti". Ora, lui stesso ammette che "il diritto comune a tutte le nazioni è un diritto naturale". Perciò il diritto delle genti non fa parte del diritto positivo umano, ma piuttosto del diritto naturale.
2. Norme dotate di un medesimo vigore non si distinguono formalmente, ma solo materialmente. Ora, "le leggi, i plebisciti, i senatoconsulti", e altre cose del genere hanno il medesimo vigore. Quindi differiscono solo materialmente. Ma una divisione del genere non va presa in considerazione nelle scienze, potendosi continuare all'infinito. Dunque codesta divisione delle leggi umane non è accettabile.
3. In uno stato ci sono i principi, i sacerdoti e i soldati, ma ci sono pure altri impieghi. Perciò come viene indicato un "diritto militare" e un "diritto pubblico", che interessa sacerdoti e magistrati, bisognava indicare gli altri diritti riguardanti gli altri impieghi della vita sociale.

4. Le cause occasionali, o accidentali non sono da prendersi in considerazione. Ora, è del tutto accidentale per una legge essere sancita da uno o da un altro. Quindi non è giusto dividere le leggi secondo il nome dei legislatori, chiamandole legge cornelia, legge falcidia, ecc.

IN CONTRARIO: Basti l'autorità di S. Isidoro.

RISPONDO: La divisione di una cosa può essere ben appropriata, se parte da uno dei suoi elementi essenziali. Costitutivo essenziale dell'animale, p. es., è l'anima, che può essere ragionevole o irragionevole: perciò l'animale propriamente e formalmente si divide in animale ragionevole e animale irragionevole; non già in animale bianco e animale nero, trattandosi di cose estranee alla sua essenza. Ora, i costitutivi essenziali della legge umana sono molteplici, ed essa può dividersi in maniera appropriata e formale partendo da ciascuno di essi. Prima di tutto è essenziale alla legge umana derivare, secondo le spiegazioni date, dalla legge naturale. E in base a questo il diritto positivo si divide in diritto delle genti e diritto civile, seguendo i due modi caratteristici di derivazione dalla legge naturale, di cui si è già parlato. Infatti al diritto delle genti appartengono le cose che derivano dalla legge naturale come conclusioni dai principi: p. es., la giustizia nelle compravendite, e altre cose del genere, senza le quali non è possibile la convivenza umana; e questo diritto è di legge naturale, perché l'uomo è per natura un animale socievole, come spiega Aristotele. Le cose invece che derivano dalla legge naturale come determinazioni particolari appartengono al diritto civile, il quale si determina nel modo più adatto per ciascuno stato.

Secondo, è essenziale alla legge umana essere ordinata al bene comune dello stato. E in base a questo codesta legge si può dividere secondo le distinzioni di coloro che in modo speciale sono deputati al bene comune, e che sono: i sacerdoti, i quali pregano Dio per il popolo; i magistrati, che lo governano; e i soldati, che lo difendono con le armi. Ecco perché a codeste categorie corrispondono particolari leggi.

Terzo, alla legge umana è essenziale essere emanata da chi governa lo stato, come sopra abbiamo visto. E in base a questo le leggi umane si dividono secondo le diverse forme di governo. La prima, a detta del Filosofo, è la monarchia, che si ha quando lo stato è governato da uno solo: e in tal caso abbiamo le costituzioni dei principi. Altro regime è quello aristocratico, cioè il comando degli ottimati: e in tal caso abbiamo i responsi dei prudenti, e i senatoconsulti. Altro regime è l'oligarchia, cioè il comando di poche persone facoltose e potenti: e in questo caso si parla di diritto pretorio, che si denomina pure onorario. Vi è poi il regime di tutto il popolo, denominato democrazia: e questo dà luogo ai plebisciti. Ci sarebbe anche il regime tirannico, che è del tutto corrotto: perciò da esso non si denomina nessuna legge. Vi è finalmente un regime composto di tutti i precedenti, e che è il regime migliore: e da questo si desume quella legge "che i maggiorenti sancirono d'accordo col popolo".

Quarto, rientra nell'essenza della legge umana di essere direttiva delle azioni umane. E in base a questo le leggi si distinguono secondo la materia di cui trattano, e vengono spesso denominate dai loro autori: di qui le distinzioni di Legge giulia degli adulteri, Legge cornelia dei sicari, e così via, non a motivo dei loro autori, ma delle cose di cui trattano.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il diritto delle genti in qualche modo è naturale per l'uomo, essere ragionevole, in quanto deriva dalla legge naturale come conclusione quasi immediata dei principi. Ecco perché gli uomini su tale diritto si sono trovati d'accordo. Tuttavia è distinto dalla legge naturale, specialmente da ciò che è comune anche a tutti gli animali.

2-4. Le altre difficoltà sono risolte da quanto abbiamo già detto.

Pars Prima Secundae Quaestio 096

Questione 96

Questione 96

Il potere della legge umana

Passiamo a considerare il potere della legge umana.

Sull'argomento si pongono sei quesiti: 1. Se la legge umana debba porsi in termini universali; 2. Se debba reprimere tutti i vizi; 3. Se debba ordinare gli atti di tutte le virtù; 4. Se obblighi in coscienza; 5. Se tutti gli uomini siano soggetti alla legge umana; 6. Se sia lecito, a chi vi è soggetto, agire senza conformarsi alle parole della legge.

ARTICOLO 1

Se la legge umana debba porsi più in termini universali che particolari

SEMBRA che la legge umana non debba porsi in termini universali, ma particolari. Infatti:

1. Il Filosofo insegna, che "l'ordine legale si estende a tutti i casi particolari contemplati dalla legge, e alle sentenze dei giudici", le quali sono anch'esse particolari, perché riguardano atti singoli. Dunque la legge non va posta solo in termini universali, ma anche per i casi particolari.
2. La legge, come abbiamo detto, è fatta per dirigere gli atti umani. Ma gli atti umani son fatti particolari. Quindi le leggi umane non devono porsi in termini universali, ma particolari.
3. La legge è regola e misura degli atti umani, come abbiamo spiegato. Ora, a detta di Aristotele, la misura deve essere certissima. Ma siccome negli atti umani non può esserci nulla di universalmente certo, così da non patire eccezioni nei casi particolari; sembra necessario che le leggi non abbiano una portata universale, bensì particolare.

IN CONTRARIO: Nel Digesto si legge, che "le leggi devono stabilirsi in rapporto a quanto avviene di frequente; non già in rapporto a quanto può capitare in un caso singolo".

RISPONDO: Tutto ciò che esiste quale mezzo ordinato a un fine, dev'essere proporzionato a codesto fine. Ora, la legge ha come fine il bene comune: poiché, come dice S. Isidoro, "la legge non è scritta per una privata utilità, ma per il bene comune dei cittadini". Perciò le leggi devono essere proporzionate al bene comune. Ma il bene comune implica una molteplicità. Dunque la legge deve riferirsi a una pluralità di persone, di attività e di tempi. Infatti la comunità di uno stato consta di molte persone; e il suo bene vien procurato da molti atti; e non viene istituita per durare un po' di tempo, ma per durare tutto il tempo mediante la successione dei cittadini, come nota S. Agostino.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Filosofo distingue in tre parti il diritto legale, o diritto positivo. Ci sono infatti delle disposizioni che sono senz'altro in termini universali. Esse sono le leggi ordinarie. E in proposito egli afferma che "è legale quanto all'inizio è indifferente ad essere in una maniera o nell'altra; ma una volta stabilito non è indifferente": p. es., la norma che gli schiavi siano redenti per un dato prezzo. - Ci sono invece altre disposizioni che sono universali sotto un aspetto e particolari sotto un altro. Tali sono i privilegi, che suonano quasi private leggi: poiché riguardano persone determinate, e tuttavia abbracciano una molteplicità di affari. E ad essi accenna Aristotele scrivendo: "ci sono ancora tutte quelle cose che la legge regola nei casi singoli". - Ci sono poi delle disposizioni che si dicono legali, non perché leggi, ma perché applicazioni delle leggi comuni a casi particolari; come sono le sentenze, considerate quali norme giuridiche. Per questo egli accenna alle "sentenze giudiziarie".
2. Ciò che è fatto per dirigere deve regolare una molteplicità di cose: infatti il Filosofo afferma che quanto appartiene a un dato genere è misurato da quell'unica cosa, che è la prima in codesto genere. Infatti se ci fossero tante regole o misure, quante sono le cose misurate o regolate, cesserebbe l'utilità della regola o misura, che consiste nel poter giudicare più cose con una sola. E quindi non avrebbe più scopo la legge, se si limitasse a un unico atto. Infatti per dirigere gli atti singoli ci sono i precetti particolari delle persone prudenti: la legge invece è "un precetto universale", come abbiamo spiegato.
3. Secondo l'espressione di Aristotele, "non si deve pretendere in tutte le cose la medesima certezza". Perciò nelle cose contingenti, quali sono i fenomeni fisici e le cose umane, basta la certezza per cui una cosa è vera nella maggior parte dei casi, sebbene ci siano delle eccezioni.

ARTICOLO 2

Se la legge umana abbia il compito di reprimere tutti i vizi

SEMBRA che la legge umana abbia il compito di reprimere tutti i vizi. Infatti:

1. S. Isidoro insegna, che "le leggi son fatte per reprimere l'audacia col loro timore". Ora, codesta repressione non sarebbe sufficiente, se la legge non colpisse tutto il male. Perciò la legge umana deve reprimere ogni male.
2. Il legislatore tende a rendere virtuosi i cittadini. Ma uno non può essere virtuoso, se non si tiene lontano da tutti i vizi. Dunque la legge umana ha il compito di reprimere tutti i vizi.
3. La legge umana deriva dalla legge naturale, come abbiamo visto nella questione precedente. Ora, tutti i vizi sono in contrasto con la legge naturale. Quindi la legge deve reprimere tutti i vizi.

IN CONTRARIO: S. Agostino ha scritto: "Mi sembra che la legge emanata per governare il popolo permetta a buon diritto queste cose, che la divina provvidenza penserà a punire". Ma la divina provvidenza non punisce che i vizi. Dunque la legge fa bene a permettere dei vizi, senza reprimerli.

RISPONDO: La legge, come abbiamo visto, è stabilita come regola o misura degli atti umani. E la misura deve essere omogenea con quanto ne è misurato, per dirla con Aristotele: infatti cose diverse hanno misure diverse. Quindi le leggi devono essere imposte agli uomini secondo la condizione di essi: poiché, a detta di S. Isidoro, la legge dev'essere "possibile, sia secondo la natura, sia secondo le consuetudini del paese". Ora, la capacità di agire deriva dall'abito o dalla disposizione interiore: poiché la stessa cosa non è ugualmente possibile all'uomo virtuoso e a chi è privo di virtù; come non è ugualmente possibile al bambino e all'uomo maturo. Ecco perché non si fissa una medesima legge per i bambini e per gli adulti: ché ai bambini si permettono delle cose, punite o riprovate dalla legge negli adulti. Allo stesso modo si devono permettere agli uomini imperfetti nella virtù molte cose, che sarebbero intollerabili negli uomini virtuosi.

Ora, la legge umana vien data per la massa, in cui la maggior parte è formata di uomini non perfetti nella virtù. Ecco perché non sono proibiti da codesta legge tutti i vizi da cui i virtuosi si astengono; ma soltanto quelli più gravi, dai quali è possibile ritrarre la massa; e specialmente quelli dannosi per gli altri, senza la cui proibizione non può sussistere l'umana società, quali l'omicidio, il furto e simili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'audacia si presenta come un'aggressione. Perciò si riferisce specialmente a quei peccati in cui si fa ingiuria al prossimo; e questi sono puniti dalla legge umana, come abbiamo notato.
2. La legge umana intende portare gli uomini alla virtù, però non di colpo, ma gradatamente. Perciò non impone subito a una massa di persone imperfette cose riservate a persone già virtuose, come l'astensione da ogni male. Altrimenti codesta gente imperfetta, nell'incapacità di portare una legge simile, cadrebbe in mali peggiori; si legge infatti nei Proverbi: "Chi soffia troppo il naso ne fa uscire il sangue"; e nel Vangelo si legge che se "il vino nuovo", cioè i precetti della vita perfetta, "si mette negli otri vecchi", ossia negli uomini imperfetti, "gli otri si rompono, e il vino si versa"; vale a dire: i precetti vengono trasgrediti, e gli uomini cadono così in mali peggiori.
3. La legge naturale è una partecipazione in noi della legge eterna: invece la legge umana non raggiunge la perfezione della legge eterna. Infatti S. Agostino afferma: "La legge emanata per governare gli stati concede e lascia impunte molte cose che saranno colpite dalla divina provvidenza. Ma per il fatto che è incapace di far tutto, non si può rimproverare di quel che fa". Perciò la legge umana non può proibire tutto ciò che proibisce la legge naturale.

ARTICOLO 3

Se la legge umana possa comandare gli atti di tutte le virtù

SEMBRA che la legge umana non possa comandare gli atti di tutte le virtù. Infatti:

1. Gli atti di virtù si contrappongono agli atti viziosi. Ora, la legge umana, l'abbiamo visto sopra, non proibisce tutti i vizi. Dunque neppure comanda gli atti di tutte le virtù.
2. Un atto di virtù procede dalla virtù. Ma se la virtù è il fine inteso dalla legge, non può ricadere sotto la legge quanto dalla virtù deriva. Quindi la legge umana non può comandare gli atti di tutte le virtù.

3. La legge, come abbiamo spiegato, è ordinata al bene comune. Ma certi atti di virtù non sono ordinati al bene comune, bensì al bene privato. Perciò la legge non può comandare gli atti di tutte le virtù.

IN CONTRARIO: Il Filosofo scrive, che "la legge comanda di compiere le opere proprie dell'uomo forte, temperante e mansueto; così pure dispone rispetto alle altre virtù e ai vizi, comandando le prime, e proibendo i secondi".

RISPONDO: Abbiamo già visto che le varie specie di virtù si distinguono secondo l'oggetto. Ora, qualsiasi oggetto di virtù può riferirsi sia al bene privato di una persona, che al bene comune della società: uno, p. es., può compiere atti di fortezza, sia per difendere la patria, che per difendere i diritti di un amico. Ora, la legge, come abbiamo detto, è ordinata al bene comune. Perciò non esiste una virtù di cui la legge non possa ordinare gli atti. Tuttavia la legge umana non comanda tutti gli atti di tutte le virtù; ma soltanto quelli che sono ordinabili al bene comune, sia in maniera diretta, come quelli da compiere immediatamente per il bene comune; sia in maniera indiretta, come quando il legislatore dà delle disposizioni atte a favorire la buona educazione, che prepara i cittadini a conservare il bene comune della giustizia e della pace.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La legge umana non proibisce, con i suoi precetti, tutti gli atti viziosi, come non comanda tutti gli atti virtuosi. Tuttavia come proibisce alcuni atti di ogni singolo vizio, così comanda alcuni atti di ogni singola virtù.

2. Un atto si può attribuire alla virtù in due maniere. Primo, perché compimento di cose virtuose: in questo senso il rispetto dei diritti altrui è atto di giustizia, e il compimento di gesti coraggiosi è atto di fortezza. E in tal senso la legge può comandare degli atti di virtù. - Secondo, un atto può dirsi di virtù, perché uno lo esegue nel modo col quale lo compie chi è virtuoso. Ebbene, codesto atto emana sempre dalla virtù: e non ricade sotto il precetto della legge, ma è il fine inteso dal legislatore.

3. Non esiste una virtù i cui atti non siano ordinabili, direttamente o indirettamente, secondo le spiegazioni già date, al bene comune.

ARTICOLO 4

Se la legge umana obblighi in coscienza

SEMBRA che la legge umana non obblighi in coscienza. Infatti:

1. Un'autorità inferiore non può imporre una legge facendosi forte del giudizio di un'autorità superiore. Ora, l'autorità dell'uomo che sancisce la legge umana è al di sotto dell'autorità divina. Dunque la legge umana non può imporre una legge in rapporto a un giudizio divino, com'è il giudizio della coscienza.

2. Il giudizio della coscienza dipende specialmente dai comandamenti di Dio. Ma talora le leggi umane svuotano i comandamenti di Dio, secondo l'espressione evangelica: "Rendete nullo il comandamento di Dio per la vostra tradizione". Perciò la legge umana non obbliga in coscienza.

3. Spesso le leggi umane possono apportare offesa e danno alle persone, secondo le parole di Isaia: "Guai a coloro che stabiliscono leggi inique, e scrivono scritture ingiuste, opprimendo in giudizio i deboli, violando il diritto dei poveri del mio popolo". Ora, a chiunque è lecito resistere all'oppressione e alla violenza. Quindi le leggi umane non obbligano l'uomo in coscienza.

IN CONTRARIO: S. Pietro così si esprime (esortando all'obbedienza): "È una grazia, se per coscienza uno sopporta molestie, soffrendo ingiustamente".

RISPONDO: Le leggi umane positive, o sono giuste, o sono ingiuste. Se sono giuste ricevono la forza di obbligare in coscienza dalla legge eterna da cui derivano, secondo il detto dei Proverbi: "Per me regnano i re e i legislatori decretano il giusto". Ora, le leggi devono essere giuste, sia in rapporto al fine, essendo ordinate al bene comune; sia in rapporto all'autore, non eccedendo il potere di chi le emana; sia in rapporto al loro tenore, imponendo ai sudditi dei pesi in ordine al bene comune secondo una proporzione di uguaglianza. Infatti essendo l'uomo parte della società, tutto ciò che ciascuno possiede appartiene alla società: così come una parte in quanto tale appartiene al tutto. Infatti anche la natura sacrifica la parte per salvare il tutto. Ecco perché le leggi che ripartiscono gli oneri proporzionalmente sono giuste, obbligano in coscienza, e sono leggi legittime.

Invece le leggi possono essere ingiuste in due maniere. Primo, perché in contrasto col bene umano precisato nei tre elementi sopra indicati: sia per il fine, come quando chi comanda impone ai sudditi delle leggi onerose, non per il bene comune, ma piuttosto per la sua cupidigia e per il suo prestigio personale; sia per l'autorità, come quando uno emana una legge superiore ai propri poteri; sia per il tenore di essa, come quando si spartiscono gli oneri in maniera disuguale, anche se vengono ordinati al bene comune. E codeste norme sono piuttosto violenze che leggi: poiché, come si esprime S. Agostino, "non sembra possa essere legge quella che non è giusta". Perciò codeste leggi non obbligano in coscienza: a meno che non si tratti di evitare scandali o turbamenti; nel qual caso l'uomo è tenuto a cedere il proprio diritto, secondo l'ammonimento evangelico: "Con chi ti vuol obbligare a fare un miglio con lui, fanne due; e a chi vuol toglierti la tunica, cedigli anche il mantello".

Secondo, le leggi possono essere ingiuste, perché contrarie al bene divino: come le leggi dei tiranni che portano all'idolatria, o a qualsiasi altra cosa contraria alla legge divina. E tali leggi in nessun modo si possono osservare; poiché sta scritto: "Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'Apostolo afferma, che "ogni umano potere viene da Dio: perciò chi si oppone all'autorità" in cose che riguardano il suo potere, "resiste all'autorità di Dio". E in tal senso diviene colpevole in coscienza.
2. Codesto argomento parte dalle leggi umane che sono contrarie ai comandamenti di Dio. E fin là non può estendersi il loro potere. Perciò in questi casi non si deve ubbidire alla legge umana.
3. Il terzo argomento parte dalla legge che impone ai sudditi un onere ingiusto: e anche in questo caso il potere concesso da Dio non raggiunge codesta facoltà. Quindi anche in simili casi l'uomo non è tenuto a ubbidire alla legge, se, come abbiamo notato, può disubbidire senza scandalo e senza un danno più grave.

ARTICOLO 5

Se tutti siano soggetti alla legge (umana)

SEMBRA che non tutti siano soggetti alla legge (umana). Infatti:

1. Sono soggetti alla legge coloro soltanto per i quali è fatta. Ora, S. Paolo afferma, che "la legge non è fatta per il giusto". Dunque i giusti non sono soggetti alla legge umana.
2. Il Papa Urbano dichiara: "Non c'è ragione di costringere alla legge pubblica chi è retto da una legge privata". Ora, tutte le persone spirituali, che son figli di Dio, sono rette dalla legge privata dello Spirito Santo, secondo l'espressione paolina: "Quanti son guidati dallo Spirito di Dio, questi son figli di Dio". Quindi non tutti gli uomini sono soggetti alla legge umana.
3. Nel Digesto si dice, che "il principe è esente dalle leggi". Ma chi è esente dalla legge non è ad essa soggetto. Dunque non tutti sono soggetti alla legge.

IN CONTRARIO: L'Apostolo ammonisce: "Ogni persona sia sottoposta alle autorità superiori". Ora, non può essere sottoposto all'autorità chi non è soggetto alla legge emanata da essa. Perciò tutti gli uomini devono essere soggetti alla legge umana.

RISPONDO: Come abbiamo visto sopra, la legge implica due cose nella sua nozione: primo, è una regola degli atti umani; secondo, ha forza coattiva. Perciò uno può essere soggetto alla legge in due sensi. Primo, quale individuo regolato dalla sua regola. E in questo senso sono soggetti a una legge tutti i sudditi dell'autorità che la emana. Ora, può capitare in due maniere che uno non sia soggetto a una data autorità. Prima di tutto, perché può essere totalmente estraneo al suo dominio. E quindi chi appartiene a un'altra città o a un altro regno non è soggetto alle leggi emanate dalle autorità di una data città o di un dato regno, come è estraneo al loro dominio. In secondo luogo, perché uno è governato da una legge superiore. Se uno, p. es., è soggetto al proconsole, deve stare al suo comando, però non in quelle cose in cui viene comandato direttamente dall'imperatore: infatti in codesto caso non è tenuto al comando del subalterno, essendo governato da un comando superiore. E in questo senso può capitare che uno, pur essendo di suo soggetto a una legge, non sia ad essa tenuto in certe cose, perché guidato da una legge superiore.

Secondo, uno può essere soggetto alla legge come un forzato alla sua catena. E in questo senso non sono soggetti alla legge gli uomini virtuosi e giusti, ma soltanto i malvagi. Infatti ciò che è forzato e violento è contrario alla volontà. Ora, la volontà dei buoni concorda con la legge, dalla quale discorda la volontà dei malvagi. Perciò in questo senso sono soggetti alle leggi non i buoni, ma solo i malvagi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'argomento è valido per la sottomissione coatta. In codesto senso, infatti, "la legge non è fatta per il giusto": poiché i giusti "sono legge a se stessi", quando "mostrano l'opera della legge scritta nei loro cuori", come si esprime l'Apostolo. Perciò su di essi la legge non ha forza coattiva, come sui cattivi.
2. La legge dello Spirito Santo è superiore a tutte le leggi imposte dall'uomo. Ecco perché le persone spirituali, in quanto sono dirette dallo Spirito Santo, sono esenti dalla legge rispetto alle cose in cui contrasta con la direzione dello Spirito. Tuttavia rientra nella direzione dello Spirito Santo la sottomissione delle persone spirituali alle leggi umane, secondo le parole di S. Pietro: "Siate soggetti per amore di Dio a ogni istituzione umana".
3. Il principe è esente dalla legge rispetto alla forza coattiva di essa: infatti nessuno propriamente può costringere se stesso; e d'altra parte la legge riceve la forza coattiva solo dall'autorità del principe. E si dice che il principe è esente dalla legge, perché nessuno può condannarlo, se agisce contro di essa. La

Glossa infatti, commentando l'espressione davidica, "Contro te solo ho peccato", afferma che "il re non ha un uomo che ne giudichi gli atti". - Però rispetto alla forza direttiva della legge, il principe è spontaneamente soggetto alla medesima, come nota il Diritto: "Chiunque determina una norma per gli altri, deve applicarla a se stesso. Dice infatti l'autorità del savio: "Ubbidisci alla legge che tu stesso hai stabilito"". Del resto il Signore stesso rimprovera coloro che "dicono e non fanno" e che "impongono pesanti fardelli sugli altri, ma essi non vogliono smuoverli neanche con un dito". Perciò rispetto al giudizio di Dio il principe non è esente dalla legge nella sua forza direttiva; ma è tenuto a seguirla non costretto, bensì volontariamente. - Il principe è sopra la legge anche nel senso che in caso di necessità può mutarla o dispensarla, secondo le condizioni di luogo e di tempo.

ARTICOLO 6

Se sia lecito ai sudditi agire senza conformarsi alle parole della legge

SEMBRA che non sia lecito ai sudditi agire senza conformarsi alle parole della legge. Infatti:

1. Scrive S. Agostino: "Sebbene gli uomini possano giudicare delle leggi temporali mentre le istituiscono, tuttavia non hanno la facoltà di criticarle quando sono istituite e confermate, ma solo di assecondarle". Ora, se uno trascura il testo della legge, dicendo di voler salvare l'intenzione del legislatore, giudica della legge. Dunque non è lecito a un suddito trasgredire le parole della legge per restar fedele all'intenzione del legislatore.
2. Interpretare le leggi è compito solo di colui che ha il potere di farle. Ma i sudditi non hanno la facoltà di fare le leggi. Quindi essi non possono interpretare l'intenzione del legislatore, ma devono agire sempre secondo le parole della legge.
3. Tutti i sapienti sono capaci di spiegare con la parola le loro intenzioni. Ora, i legislatori devono considerarsi sapienti; poiché la Sapienza afferma: "Per me regnano i re e i legislatori decretano il giusto". Dunque non si deve giudicare l'intenzione del legislatore che in base ai termini della legge.

IN CONTRARIO: S. Ilario afferma: "Il senso delle parole si deve desumere dalle cause che le hanno ispirate; poiché non è la realtà che deve essere subordinata alla parola, ma la parola alla realtà". Perciò si deve guardare più al motivo che ispira il legislatore, che alle parole della legge.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, tutte le leggi sono ordinate alla comune salvezza degli uomini, e in vista di essa ottengono vigore e natura di legge; invece in quanto se ne allontanano non hanno più forza di obbligare. Ecco perché nel Digesto si legge, che "nessuna norma di diritto, e nessun senso di equità sopporta che si spinga alla severità, con una interpretazione rigorosa, a loro detrimento, quanto fu introdotto salutarmente per l'utilità degli uomini". Ora, spesso capita che quanto ordinariamente è utile osservare alla comune salvezza, in certi casi è sommamente nocivo. Dal momento, quindi, che il legislatore non può contemplare i singoli casi, propone una legge in base a quanto avviene ordinariamente, badando alla comune utilità. Perciò se nasce un caso in cui l'osservanza di tale legge è dannosa al bene comune, allora essa non va osservata. Se, p. es., in un assedio viene sancita una legge che ordina la chiusura delle porte della città, si ha una disposizione utile alla comune salvezza nella maggioranza dei casi: ma se capita che i nemici stiano inseguendo dei cittadini capaci di salvare la città, sarebbe sommamente dannoso non aprir (loro) le porte: perciò in codesto caso esse si dovrebbero aprire contro le parole della legge, per salvaguardare l'interesse comune che il legislatore ha di mira.

Si deve però notare che se l'osservanza letterale della legge non presenta un pericolo immediato, da fronteggiare subito, non spetta a chiunque precisare quello che è utile o dannoso alla città; ma spetta solo a coloro che comandano, i quali hanno per codesti casi l'autorità di dispensare. Se invece il pericolo è immediato, e non dà tempo per ricorrere al superiore, la necessità stessa comporta la dispensa: poiché la necessità non ha legge.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Chi in caso di necessità agisce senza conformarsi alle parole della legge non giudica la legge medesima, ma giudica il caso particolare in cui vede che le parole della legge non vanno osservate.
2. Chi sta all'intenzione del legislatore non si arroga senz'altro l'interpretazione della legge; ma solo in quei casi in cui è chiaro, per l'evidenza del danno, che il legislatore aveva un'intenzione diversa. Se infatti sussiste un dubbio, ha il dovere di agire secondo la lettera della legge, o di ricorrere ai superiori.
3. Nessun uomo ha tanta sapienza da poter prevedere tutti i singoli casi: quindi nessuno può esprimere efficacemente con le sue parole quanto si richiede al fine proposto. E anche se il legislatore potesse considerare tutti i casi, non sarebbe opportuno esprimerli, per evitare la confusione: ma dovrebbe emanare la legge in base a quello che capita ordinariamente.

Pars Prima Secundae Quaestio 097

Questione 97

Questione 97

Mutazione delle leggi

Ed eccoci a trattare della mutazione delle leggi.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la legge umana sia mutevole; 2. Se si debba mutar sempre, quando si trova qualche cosa di meglio; 3. Se possa essere abolita dalla consuetudine, e se la consuetudine acquisti vigore di legge; 4. Se l'applicazione della legge umana possa mutare per la dispensa dei superiori.

ARTICOLO 1

Se la legge umana in qualche modo possa mutare

SEMBRA che la legge umana in nessun modo debba mutare. Infatti:

1. La legge umana deriva, come abbiamo detto, dalla legge naturale. Ma la legge naturale rimane immutabile. Dunque deve rimanere immutabile anche la legge umana.
2. Il Filosofo insegna che la misura deve essere assolutamente immutabile. Ora, la legge umana, come abbiamo detto, è misura degli atti umani. Quindi deve rimanere immutabile.
3. È nella natura della legge, come abbiamo visto, esser giusta e retta. Ma ciò che è retto una volta è retto sempre. Perciò quanto è legge una volta, deve esserlo sempre.

IN CONTRARIO: S. Agostino afferma: "Una legge temporale, anche se giusta, può esser giustamente mutata col tempo".

RISPONDO: La legge umana, abbiamo detto, è un dettame della ragione fatta per dirigere gli atti umani. Ecco perché ci possono essere due cause che la rendono mutabile: la prima per parte della ragione; la seconda per parte degli uomini, di cui la legge regola gli atti. Per parte della ragione, innanzi tutto, perché è naturale per la ragione umana risalire gradatamente dalle cose imperfette a quelle perfette. Vediamo infatti in campo speculativo che i primi filosofi insegnarono delle dottrine imperfette, che in seguito dai filosofi successivi furono perfezionate. Così avviene anche in campo pratico. Coloro che per primi escogitarono qualche cosa di utile alla società umana, non potendo da soli considerare ogni cosa, stabilirono delle norme imperfette manchevoli per molti lati; ed esse furono poi mutate dai loro posteri, che istituirono per il bene comune delle leggi manchevoli solo in pochi casi.

Per parte degli uomini, poi, i cui atti sono da essa regolati, la legge umana può giustamente mutare per il variare delle condizioni che richiedono per essi cose diverse secondo le diverse situazioni. S. Agostino si spiega con un esempio: "Se un popolo è ben educato e serio, e cura con somma diligenza il bene comune, è giusto che si stabilisca una legge la quale dia a codesto popolo la facoltà di crearsi i propri magistrati, che ne governino lo stato. Se invece codesto popolo depravandosi gradatamente, rende venale il suo suffragio, e affida il governo a uomini infami e scellerati, giustamente gli vien tolto il potere di conferire le cariche, e riservato alla discrezione di pochi uomini onesti".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La legge naturale è una partecipazione della legge eterna, come si è visto, perciò rimane immutabile: e ciò si deve all'immutabilità e alla perfezione della ragione divina che ha costituito la natura. Ma la ragione umana è mutevole e imperfetta. E quindi le sue leggi sono mutevoli. - Inoltre mentre la legge naturale abbraccia precetti universali che rimangono sempre identici; la legge umana positiva abbraccia dei precetti particolari, in ordine ai diversi casi che possono capitare.
2. La misura deve essere immutabile per quanto è possibile. Ma trattandosi di realtà mutevoli, non è possibile trovare qualche cosa che sia del tutto immutabile. Ecco perché la legge umana non può essere del tutto immutabile.
3. Negli esseri materiali una cosa si dice retta in senso assoluto: e quindi ciò che è retto, retto rimane. Ma la rettitudine della legge è relativa al bene

comune, al quale non sempre giova una medesima e identica cosa, come abbiamo detto. Perciò tale rettitudine può evidentemente mutare.

ARTICOLO 2

Se la legge umana si debba mutar sempre, quando si prospetta un miglioramento

SEMBRA che la legge umana si debba mutar sempre, quando si prospetta un miglioramento. Infatti:

1. Le leggi umane sono inventate dalla ragione umana come le altre scienze. Ora, nelle altre scienze se si trova qualche cosa di meglio, si abbandonano le opinioni precedenti. Dunque si deve fare lo stesso per le leggi umane.
2. Dall'insegnamento del passato possiamo provvedere all'avvenire. Ma se le leggi umane non mutassero con la scoperta di istituzioni migliori, ne seguirebbero molti inconvenienti: poiché nelle antiche leggi troviamo molte cose informi. Perciò ogni qual volta si scopre qualche cosa di meglio si devono mutare le leggi.
3. Le leggi umane sono stabilite per regolare degli atti particolari. Ora, delle cose particolari non si può raggiungere una perfetta cognizione che mediante l'esperienza, la quale, a detta di Aristotele, "ha bisogno di tempo". Dunque è chiaro che la successione del tempo può presentare dei miglioramenti da codificare.

IN CONTRARIO: Sta scritto nel Decreto (Graz.): "È ridicolo ed è una vergogna davvero abominevole che noi sopportiamo la violazione delle tradizioni, ricevute anticamente dai nostri padri".

RISPONDO: Abbiamo detto nell'articolo precedente che in tanto è giusto mutare una legge, in quanto col suo mutamento si contribuisce al bene comune. Ora, la mutazione stessa della legge implica di suo una menomazione del bene comune. Poiché la consuetudine giova molto all'osservanza delle leggi; cosicché le cose che si compiono contro la consuetudine comune, anche se sono in se stesse più leggere, sembrano più gravi. Perciò quando si muta una legge si ha una diminuzione della forza coattiva della legge, col toglierle il sostegno della consuetudine. Ecco perché la legge umana non si deve mai cambiare, se per altra via non c'è un compenso proporzionato per il bene comune, uguale alla sua menomazione. E questo può esserci, o per il fatto che c'è un'utilità massima ed evidentissima nel nuovo statuto; oppure perché una stretta necessità lo esige, o per il fatto che la legge in vigore contiene una manifesta iniquità, o perché la sua osservanza è molto dannosa. Perciò nel Digesto si legge, che "nell'istituzione di nuovi statuti deve esserci un'evidente utilità, per allontanarsi dal diritto che lungamente fu considerato giusto".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nelle questioni scientifiche tutta l'efficacia deriva dalla ragione: perciò quando si trova una ragione migliore, si deve mutare l'opinione sostenuta in precedenza. Ma "le leggi hanno il massimo vigore dalla consuetudine", come scrive il Filosofo. E quindi non devono mutarsi facilmente.
2. L'argomento dimostra che le leggi si devono mutare: questo però non si deve fare per qualsiasi miglioramento, ma per un grande vantaggio o necessità, secondo le spiegazioni date.
3. Lo stesso si dica per la terza difficoltà.

ARTICOLO 3

Se la consuetudine possa acquistare vigore di legge

SEMBRA che la consuetudine non possa acquistare vigore di legge. Infatti:

1. La legge umana, come abbiamo visto, deriva dalle leggi naturale e divina. Ma le consuetudini degli uomini non possono cambiare né la legge naturale né quella divina. Dunque non possono cambiare neppure la legge umana.
2. L'insieme di molte cose cattive non può produrne una buona. Ora, chi per primo comincia ad agire contro la legge fa una cattiva azione. Perciò moltiplicando atti consimili non si produce una cosa buona. Mentre è cosa buona la legge, che è la regola degli atti umani. Quindi la legge non può essere sostituita dalla consuetudine, che verrebbe a ottenere vigore di legge.
3. Istituire le leggi spetta alle persone pubbliche, che hanno il compito di governare la società: perciò non possono istituire le persone private. Ma la consuetudine prende piede con gli atti di persone private. Dunque essa non può acquistare vigore di legge, così da abrogare le leggi.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna: "Il costume del popolo e le istituzioni dei maggiori sono da considerarsi leggi. E come vengono castigati i trasgressori della legge di Dio, così devono esserlo i violatori delle consuetudini ecclesiastiche".

RISPONDO: Tutte le leggi emanano dalla ragione e dalla volontà del legislatore: la legge divina e quella naturale emanano dalla volontà razionale di Dio; quella umana dalla volontà dell'uomo regolata dalla ragione. Ora, la ragione e la volontà dell'uomo nell'agire si manifestano sia con le parole, che con i fatti: poiché ciascuno mostra di scegliere come un bene quanto egli compie col suo agire. D'altra parte è chiaro che la legge può essere mutata o spiegata con la parola, in quanto questa esprime i moti interiori e i concetti della ragione umana. Perciò anche mediante gli atti, i quali, specialmente se moltiplicati, creano la consuetudine, una legge può essere mutata e interpretata, e può essere prodotto qualche cosa che abbia vigore di legge: questo perché gli atti esterni così moltiplicati dichiarano in modo efficacissimo i moti interiori della volontà, e i concetti della ragione. Infatti ciò che viene ripetuto più volte mostra di derivare da un giudizio deliberato della ragione. Ecco perché la consuetudine ha vigore di legge, abolisce la legge, e interpreta la legge.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le leggi naturale e divina derivano, come abbiamo detto, dalla volontà di Dio. Perciò non possono essere mutate dalla consuetudine, che deriva dalla volontà umana, ma soltanto dall'autorità di Dio. Ecco perché nessuna consuetudine può aver vigore contro la legge divina o la legge naturale; infatti S. Isidoro ammonisce: "L'uso ceda all'autorità: la legge e la ragione trionfano delle cattive usanze".

2. Abbiamo già detto che le leggi umane in certi casi sono inadeguate: perciò talora si può agire trascurando la legge, senza che l'atto sia cattivo, e cioè in quei casi in cui la legge è inadeguata. E quando codesti casi si moltiplicano per le mutazioni umane, allora la consuetudine sta a dimostrare che la legge è ormai inutile: come lo dimostrerebbe la promulgazione esplicita di una legge contraria. Se invece rimane ancora il motivo che la rendeva utile, la consuetudine non prevale sulla legge, bensì la legge sulla consuetudine: a meno che la legge sia inutile solo perché non è "possibile secondo le consuetudini del paese", la qual cosa è una delle condizioni della legge. È difficile infatti togliere le usanze di tutto un popolo.

3. Il popolo in cui si introduce la consuetudine può trovarsi in due diverse condizioni. Se è un popolo libero, capace di darsi delle leggi, il consenso comune della massa espresso nell'osservanza di una consuetudine vale più dell'autorità del principe, il quale ha il potere di istituire le leggi solo come rappresentante del popolo. Perciò sebbene le singole persone non abbiano il potere di istituire le leggi, tuttavia l'intero popolo ha tale potere. - Può darsi invece che il popolo non abbia la libera facoltà di darsi le leggi, o di mutare quelle stabilite da un'autorità superiore. Tuttavia anche presso codesto popolo la consuetudine che prevale può acquistare vigore di legge, in quanto viene tollerata da coloro che hanno il compito d'imporre la legge: infatti codesta tolleranza mostra di approvare l'uso introdotto dalla consuetudine.

ARTICOLO 4

Se chi comanda possa dispensare dalle leggi umane

SEMBRA che chi comanda non possa dispensare dalle leggi umane. Infatti:

1. A detta di S. Isidoro, la legge è istituita "per il bene comune". Ma il bene comune non deve trovare intralci per il bene privato di una persona: poiché, come scrive il Filosofo, "il bene del popolo è più divino del bene di un uomo singolo". Perciò non si deve dispensare nessuno perché agisca contro il bene comune.

2. La Scrittura così parla a coloro che devono governare gli altri: "Ascoltate l'umile come il potente, e non guardate alla persona d'alcuno; perché dev'essere il giudizio di Dio". Ora, concedere a uno quello che ordinariamente si nega a tutti è un fare accettazione di persone. Dunque chi governa non può dare codeste dispense, essendo esse contrarie alla legge di Dio.

3. Perché la legge umana sia retta, deve concordare con la legge naturale e con la legge divina: altrimenti non sarebbe "in armonia con la religione", né "a incremento della disciplina", come richiede ogni legge, a detta di S. Isidoro. Ma nessun uomo può dispensare dalle leggi divina e naturale. Dunque non può farlo neppure dalla legge umana.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma: "Mi è stato conferito l'incarico di dispensare".

RISPONDO: Il termine dispensare indica propriamente applicazione di un qualche cosa di comune ai singoli: tanto è vero che l'amministratore di una famiglia si denomina dispensiere, poiché distribuisce a ogni persona di famiglia, secondo il peso e la misura, il lavoro e il sostentamento necessario. Perciò in ogni società si dice che uno dispensa, per il fatto che stabilisce come va applicato dai singoli un comune precetto. Ma avviene talora che un precetto, ordinariamente vantaggioso al bene comune, non sia adatto per una data persona, o in un caso particolare: o perché impedisce qualche cosa di meglio, o perché implica un danno, come sopra abbiamo spiegato. Però sarebbe pericoloso lasciare questa determinazione al giudizio di ciascuno, salvo, come abbiamo detto, casi di pericoli sicuri e improvvisi. Perciò chi governa ha l'autorità di dispensare dalla legge umana in quello che ricade in suo potere, cioè può concedere di non osservare le prescrizioni della legge a quelle persone e in quei casi in cui la legge è inadeguata. - Se invece egli concede tale licenza per un capriccio della sua volontà, sarà un dispensatore infedele, o imprudente: infedele, se non bada al bene comune; imprudente, se non bada ai motivi della dispensa. Ecco perché il Signore si domanda: "Qual è mai il dispensiere fedele e avveduto che il padrone metterà a capo della sua famiglia?".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando si dispensa uno dalla legge comune non si deve far questo a danno del bene comune; ma con l'intenzione di promuovere codesto bene.
2. Non vi è accettazione di persone, se non si osserva l'uguaglianza con persone disuguali. Perciò quando le condizioni di una persona richiedono ragionevolmente un trattamento speciale, non vi è parzialità, se le si concede una grazia particolare.
3. La legge naturale, essendo ristretta ai precetti più generali in cui non si ammette l'errore, non può mai essere dispensata. Invece negli altri precetti, che sono come conclusioni dei precetti generali, talora l'uomo può dispensare: come quando dispensa dal restituire un prestito a un traditore della patria, o altre cose del genere. - Rispetto poi alla legge divina qualsiasi uomo si trova come una persona privata di fronte alla legge pubblica. Perciò, come dalla legge umana pubblica non può dispensare che colui dal quale la legge riceve autorità, o da un suo incaricato; così dai precetti della legge di Dio non può dispensare che Dio, o una persona da lui incaricata in maniera speciale.

Pars Prima Secundae Quaestio 098

Questione 98

Questione 98

La legge antica

Passiamo ora a trattare della legge antica: in primo luogo di codesta legge in se stessa; in secondo luogo dei suoi precetti.

Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Se l'antica legge fosse buona; 2. Se fosse da Dio; 3. Se derivasse da Dio mediante gli angeli; 4. Se fosse data per tutti; 5. Se obblighi tutti; 6. Se sia stata data al tempo giusto.

ARTICOLO 1

Se l'antica legge fosse buona

SEMBRA che l'antica legge non fosse buona. Infatti:

1. In Ezechiele si legge: "Diedi loro precetti non buoni, e comandamenti dai quali non avranno vita". Ma una legge si dice buona solo per la bontà dei precetti che contiene. Dunque la legge antica non era buona.

2. Come insegna S. Isidoro, la bontà di una legge implica l'utilità di essa alla comune salvezza. Ora, l'antica legge non era salutare, ma piuttosto mortifera e nociva. Scrive infatti l'Apostolo: "Senza la legge il peccato era morto. Ed io una volta vivevo senza legge; ma venuto il precetto, il peccato prese vita, e io morii". E altrove: "La legge sopraggiunse, sì che abbondò il delitto". Dunque la legge antica non era buona.

3. Perché una legge sia buona, tra l'altro deve esserne possibile l'osservanza, sia per la natura che per l'umana consuetudine. Invece questo mancava nell'antica legge; infatti S. Pietro ebbe a dire: "Perché mai tentate d'imporre sul collo dei discepoli un giogo che né i padri nostri, né noi abbiám potuto portare?". Quindi l'antica legge non era buona.

IN CONTRARIO: S. Paolo afferma: "Perciò santa è la legge, e il precetto è santo e giusto e buono".

RISPONDO: Senza dubbio alcuno la legge antica era buona. Infatti come una dottrina mostra di essere vera, concordando con la retta ragione, così una legge mostra di essere buona, per il fatto di concordare anch'essa con la ragione. Ora, l'antica legge concordava con la ragione. Poiché reprimeva le concupiscenze contrarie alla ragione, com'è evidente nel precetto: "Non desiderare la roba del tuo prossimo". Inoltre essa proibiva tutti i peccati, che sono contrari alla ragione. Perciò la sua bontà è evidente. L'argomento lo troviamo nell'Apostolo là dove dice: "Mi diletto della legge di Dio secondo l'uomo di dentro"; oppure: "Consento alla legge, e riconosco che è buona".

Si noti però, con Dionigi, che la bontà ha diversi gradi: c'è un bene perfetto, e c'è un bene imperfetto. La bontà nei mezzi ordinati al fine è perfetta quando il mezzo è tale da raggiungere per se stesso efficacemente il fine: si ha invece un bene imperfetto, se esso coopera al raggiungimento del fine, ma non è sufficiente per raggiungerlo. Una medicina, p. es., perfettamente buona è quella che guarisce il malato; è invece imperfetta quella che può dargli un sollievo, ma non la guarigione. Ora, si deve considerare che il fine della legge umana è diverso da quello della legge divina. Infatti la legge umana ha come fine la tranquillità temporale dello stato; ed essa lo raggiunge reprimendo gli atti esterni, così da eliminare il male che potrebbe turbare la pace pubblica. Invece la legge divina ha lo scopo di condurre gli uomini alla felicità eterna; e codesto fine può essere impedito da qualsiasi peccato, e non soltanto dagli atti esterni, ma anche da quelli interni. Perciò quello che basta alla perfezione della legge umana, cioè proibire i peccati e stabilire delle pene, non basta alla perfezione della legge divina: ma essa deve rendere l'uomo perfettamente idoneo a partecipare la felicità eterna. E questo non può avvenire che mediante la grazia dello Spirito Santo, la quale "effonde la carità nei nostri cuori", capace di adempiere la legge: poiché, come dice S. Paolo, "dalla grazia di Dio si ha la vita eterna". Ora, l'antica legge non dava il conferimento della grazia, che era riservato al Cristo: poiché, come scrive S. Giovanni, "la legge è stata data da Mosè; la grazia e la verità sono venute da Gesù Cristo". Perciò l'antica legge è buona, ma imperfetta; secondo l'espressione paolina: "La legge non ha portato nulla a perfezione".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Signore parla qui dei precetti cerimoniali; e questi son detti non buoni, perché non conferivano la grazia, che monda gli uomini dal peccato, pur protestando la loro condizione di peccatori. Perciò si dice di proposito: "e comandamenti dai quali non avranno vita", cioè la vita della grazia. E il testo continua: "Li lasciai contaminarsi nelle loro oblazioni", cioè mostrai che erano contaminati, "quando offrivano i primi parti per i loro peccati".

2. Si dice che la legge uccideva non già in maniera efficiente, ma occasionale, data la sua imperfezione: e cioè perché non conferiva la grazia con la quale gli uomini avrebbero potuto adempiere quello che comandava, o evitare ciò che proibiva. Quindi l'occasione non era data (da Dio), ma piuttosto presa dagli uomini. Così infatti si esprime l'Apostolo: "Il peccato, presa occasione dal precetto, mi ingannò e per esso mi uccise". - Ecco perché quando si dice che "sopraggiunse la legge, sì che abbondò il delitto", l'espressione si che (ut) ha valore consecutivo non causale; poiché gli uomini, prendendo occasione dalla legge, peccarono maggiormente: sia perché il peccato divenne più grave dopo la proibizione della legge, sia anche perché crebbe la concupiscenza; infatti siamo portati a desiderare di più quello che è proibito.

3. Non era possibile portare il giogo della legge senza l'aiuto della grazia, che la legge non dava. Infatti S. Paolo insegna: "Non è di chi vuole, né di chi corre" volere e correre nei precetti di Dio, "ma è opera di Dio misericordioso". Ecco perché nel Salmo si legge: "La via dei tuoi precetti io corro, quando tu allarghi il mio cuore", donandomi la grazia e la carità.

ARTICOLO 2

Se la legge antica fosse da Dio

SEMBRA che l'antica legge non fosse da Dio. Infatti:

1. Sta scritto: "Le opere di Dio sono perfette". La legge invece, come abbiamo visto, era imperfetta. Dunque l'antica legge non era da Dio.
2. Sta scritto: "Capii che tutto quanto Dio fece dura in perpetuo". Ora, la legge antica, a detta dell'Apostolo, non dura in perpetuo: "Così ha luogo l'abrogazione della legge precedente, per la sua debolezza e inutilità". Perciò l'antica legge non era da Dio.
3. Spetta a un legislatore sapiente non solo eliminare il male, ma anche le sue occasioni. Invece la legge antica fu occasione di peccato, come abbiamo notato sopra. Dunque non era conveniente che Dio, al quale "nessuno dei legislatori è somigliante", desse una tale legge.
4. S. Paolo scrive: "Dio vuole che tutti gli uomini si salvino". Ora, l'antica legge non bastava, come abbiamo visto, alla salvezza degli uomini. Dunque non spettava a Dio dare codesta legge. E quindi l'antica legge non viene da Dio.

IN CONTRARIO: Il Signore, parlando agli ebrei ai quali era stata data l'antica legge, diceva: "Avete reso nullo il comandamento di Dio per le vostre tradizioni". E ciò dopo aver ricordato il precetto: "Onora il padre e la madre", contenuto chiaramente nell'antica legge. Dunque l'antica legge viene da Dio.

RISPONDO: L'antica legge fu data da un Dio buono, Padre del Signore nostro Gesù Cristo. Infatti l'antica legge guidava gli uomini a Cristo in due maniere. Primo, dando testimonianza a Cristo; dice infatti Gesù nel Vangelo: "Era necessario che si adempissero tutte le cose scritte su di me nella legge, nei salmi e nei profeti"; e altrove: "Se credeste a Mosè, credereste anche a me; perché di me egli ha scritto". Secondo, come una predisposizione; poiché, ritraendo gli uomini dal culto idolatrico, li raccoglieva nel culto dell'unico Dio, che doveva salvare il genere umano per mezzo del Cristo: perciò l'Apostolo scrive: "Prima che venisse la fede eravamo custoditi rinchiusi sotto la legge per quella fede che doveva essere rivelata". Ora, è evidente che predisporre al fine e condurre a codesto fine appartiene a un promotore unico, che agisce da se stesso, o mediante i suoi ministri. Infatti il demonio non avrebbe potuto dare la legge, la quale doveva condurre gli uomini a Cristo che lo avrebbe scacciato; poiché, come dice il Vangelo, "Se Satana scaccia Satana, il suo regno è diviso". Perciò la legge antica è stata data dal medesimo Dio, dal quale è stata compiuta la salvezza degli uomini mediante la grazia di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Niente impedisce che una cosa non sia perfetta in senso assoluto, pur essendolo rispetto a un dato tempo: come può dirsi perfetto un bambino, rispetto alla sua età. E anche i precetti che si danno ai bambini possono essere perfetti per la condizione dei destinatari, sebbene non lo siano in senso assoluto. Tali erano i precetti della legge. Infatti l'Apostolo scrive: "La legge è stata il nostro pedagogo a Cristo".
2. Durano in perpetuo quelle opere che Dio fece perché durassero in eterno: e sono precisamente le opere che egli fece perfette. Invece la legge antica è stata abrogata venuto il tempo della perfezione della grazia, non perché cattiva, ma perché debole, o inutile per codesto tempo; poiché, come S. Paolo aggiunge, "la legge non ha portato nulla a perfezione". Ed ecco perché il medesimo scrisse: "Venuta la fede, non siamo più sotto il pedagogo".
3. Come abbiamo notato in precedenza, talora Dio permette che alcuni cadano in peccato, perché poi si umilino. Allo stesso modo volle dare una legge tale che gli uomini non potessero adempirla con le loro forze, affinché riconoscendosi peccatori nella loro presunzione di sé, ricorressero umiliati all'aiuto della grazia.
4. Sebbene l'antica legge non bastasse a salvare, vi era un altro aiuto offerto agli uomini da Dio per potersi salvare: cioè la fede nel Mediatore, la quale giustificava gli antichi Padri, come giustifica noi. Perciò non fece mancare agli uomini gli aiuti per la salvezza.

ARTICOLO 3

Se l'antica legge sia stata data per mezzo di angeli

SEMBRA che l'antica legge non sia stata data per mezzo di angeli, ma immediatamente da Dio. Infatti:

1. Angelo significa nunzio: perciò il termine angelo implica l'idea di ministero, non di dominio, secondo l'espressione del Salmo: "Benedite il Signore, voi tutti suoi angeli, suoi ministri". Invece si dice che l'antica legge è stata data dal Signore; poiché sta scritto nell'Esodo: "Il Signore disse queste parole", e continua: "Io sono il Signore Dio tuo". E codeste espressioni sono ripetute nell'Esodo e nei libri successivi della legge. Dunque la legge fu data immediatamente da Dio.

2. Nel Vangelo si dice, che "la legge è stata data da Mosè". Ora, Mosè la ricevette immediatamente da Dio, a detta dell'Esodo: "Il Signore parlava a Mosè faccia a faccia, come suole un uomo parlare ad un suo amico". Perciò l'antica legge fu data immediatamente da Dio.

3. Come abbiamo visto, al principe soltanto spetta emanare le leggi. Ma rispetto alla salute delle anime è principe Dio soltanto: mentre gli angeli sono, a dire di S. Paolo, "spiriti ministranti". Quindi la legge antica, ordinata alla salvezza delle anime, non doveva esser data dagli angeli.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna: "La legge fu data per mezzo di angeli in mano di un mediatore (Mosè)". E S. Stefano aveva detto: "Voi che avete ricevuto la legge per ministero di angeli".

RISPONDO: La legge fu data da Dio per mezzo di angeli. E di questo fatto, oltre la ragione generica indicata da Dionigi, e cioè che "le cose di Dio devono essere portate agli uomini mediante gli angeli", c'è una ragione speciale. Sopra infatti abbiamo detto che la legge antica era imperfetta, ma disponeva alla perfetta salvezza del genere umano, che sarebbe venuta da Cristo. Ora, in tutte le gerarchie e in tutte le arti ordinate tra loro si osserva che il superiore compie l'atto perfetto e principale da se stesso; mentre compie le funzioni che predispongono all'ultima perfezione servendosi dei suoi dipendenti. Il costruttore di navi, p. es., compagina la nave da se stesso, ma prepara i pezzi servendosi degli artefici subalterni. Perciò era conveniente che la legge perfetta del Nuovo Testamento fosse data immediatamente da Dio fattosi uomo; e che la legge antica fosse data agli uomini dai ministri di Dio, cioè dagli angeli. È così che l'Apostolo dimostra la preminenza della nuova legge su quella antica: poiché nel Nuovo Testamento, "Dio ha parlato a noi per mezzo del Figlio suo", mentre nell'Antico Testamento "si ebbe la parola proclamata per mezzo di angeli".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Gregorio spiega: "L'angelo che la Scrittura afferma essere apparso a Mosè, ora viene chiamato angelo, e ora Dio: Angelo per accennare a colui che compiva l'ufficio di parlare esternamente; Dio per indicare colui che con la sua presenza interiore dava efficacia alla parola". Ed ecco perché l'angelo stesso parlava a nome di Dio.

2. S. Agostino, spiegando quelle parole dell'Esodo, "il Signore parlava a Mosè faccia a faccia", con la preghiera successiva, "Mostrami la tua gloria", afferma: "Sentiva, dunque, quello che vedeva; e desiderava quello che non vedeva". Quindi Mosè non vedeva l'essenza stessa di Dio: e quindi non veniva ammaestrato da lui direttamente. Perciò l'affermazione che parlava a lui "faccia a faccia", riporta un'opinione del popolo, il quale pensava che Dio parlasse a tu per tu con Mosè, quando gli parlava o gli appariva attraverso una creatura, cioè attraverso un angelo o una nube. - Oppure per visione faccia a faccia bisogna intendere una contemplazione eminente e familiare, inferiore però alla visione dell'essenza di Dio.

3. Il principe soltanto può istituire una legge di autorità propria, ma talora promulga la legge istituita servendosi di altri. Allo stesso modo Dio istituì la legge con la propria autorità, ma la promulgò per mezzo di angeli.

ARTICOLO 4

Se l'antica legge si dovesse dare al solo popolo ebreo

SEMBRA che l'antica legge non si dovesse dare al solo popolo ebreo. Infatti:

1. La legge antica preparava, come abbiamo detto, alla salvezza che Cristo avrebbe operato. Ora, codesta salvezza non si estendeva ai soli ebrei, ma a tutte le genti, come si legge in Isaia: "È poca cosa che tu sia mio servo, solo per far risorgere le tribù di Giacobbe e convertire i residui d'Israele: ecco che io ti ho costituito luce delle genti, affinché tu sia la mia salvezza fino alle estremità della terra". Dunque l'antica legge doveva esser data a tutte le genti, e non a un popolo soltanto.

2. Sta scritto: "Dio non fa distinzione di persone; ma tra qualunque gente chi lo teme e pratica la giustizia gli è accetto". Perciò egli non doveva aprire la via della salvezza più a un popolo che agli altri.

3. La legge, come abbiamo spiegato, fu data mediante gli angeli. Ora, Dio non riservò il ministero degli angeli ai soli ebrei, ma l'offrì sempre a tutte le genti; poiché sta scritto: "Ad ogni popolo prepose un reggitore". Inoltre egli elargisce anche ai gentili i beni temporali, che Dio cura meno dei beni spirituali. Perciò doveva dare a tutti i popoli anche la legge.

IN CONTRARIO: Scrive S. Paolo: "Che cos'ha di più dunque il giudeo? Molto per ogni riguardo. Prima di tutto perché a lui furono affidate le rivelazioni di Dio". E nei Salmi si legge: "Non fece così a nessuna nazione, non manifestò ad esse i suoi giudizi".

RISPONDO: Si potrebbe assegnare quest'unica ragione al fatto che la legge fu data agli ebrei a preferenza degli altri popoli: che mentre tutti i popoli caddero nell'idolatria, il solo popolo ebreo rimase fedele al culto di un solo Dio; perciò gli altri popoli erano indegni di ricevere la legge, per non dare così le cose sante ai cani.

Ciò non persuade: poiché il popolo eletto, il che è più grave, cadde nell'idolatria anche dopo aver ricevuto la legge, come appare dall'Esodo, e da queste parole di Amos: "Che vittime e che sacrifici offrivate per quarant'anni nel deserto a me, casa d'Israele? Voi portaste il tabernacolo del vostro Moloc, il simulacro dei vostri idoli, il pianeta del vostro dio che vi eravate fabbricato da voi". Ed espressamente si dice nel Deuteronomio: "Sappi che non per i tuoi meriti il Signore Dio tuo t'ha dato in possesso quest'ottima terra, essendo tu un popolo di durissima cervice". La ragione invece si trova nel versetto precedente: "Affinché il Signore compisse la sua parola, data da lui con giuramento ai tuoi padri Abramo, Isacco e Giacobbe".

Quale fosse la promessa lo ricorda S. Paolo: "Ad Abramo furono fatte le promesse e alla sua discendenza. Non dice "ai tuoi discendenti", come se si trattasse di molti, ma "alla tua discendenza", come a uno solo, cioè Cristo". Perciò Dio elargì la legge e gli altri benefici speciali a quel popolo, per la promessa fatta ai loro padri che da essi sarebbe nato il Cristo. Era giusto, infatti, che il popolo dal quale sarebbe nato il Cristo avesse una santità particolare, secondo l'espressione del Levitico: "Siate santi, perché io sono santo". - Tuttavia non si dovette ai meriti di Abramo una tale promessa, cioè che il Cristo sarebbe nato dalla sua discendenza; ma a una gratuita elezione e vocazione. Si legge perciò in Isaia: "Chi suscitò dall'oriente il giusto, lo chiamò perché lo seguisse?".

Dunque è evidente che solo per una gratuita scelta i patriarchi ricevettero la promessa, e il popolo da essi originato ricevette la legge, secondo le parole del Deuteronomio: "Hai udito le sue parole di mezzo al fuoco, perché ha amato i tuoi padri, e ha eletto la loro discendenza". - Se poi uno insistesse a chiedere perché Dio elesse questo popolo, per farvi nascere il Cristo, e non un altro, dovremo ricordare le parole di S. Agostino: "Perché attirò questo e non attirò quello non voler giudicare, se non vuoi sbagliare".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene la salvezza che doveva venire da Cristo fosse preparata per tutte le genti, era necessario che Cristo nascesse da un dato popolo, il quale per questo ebbe sugli altri delle prerogative; cioè, come scrive S. Paolo: "Di essi", ossia degli ebrei, "è l'adozione a figli e il patto d'alleanza e la legge; e ad essi appartengono i Patriarchi; e da essi viene il Cristo secondo la carne".

2. L'accettazione di persone si ha nel conferimento di cose dovute per giustizia: non già quando si offre gratuitamente. Infatti non è accettatore di persone chi per liberalità dona del suo a una persona e non a un'altra: ma chi, essendo amministratore dei beni comuni, non distribuisce con giustizia secondo i meriti delle varie persone. Ora, Dio conferisce per grazia i beni relativi alla salvezza. Perciò non è accettatore di persone, se li offre ad alcuni a preferenza di altri. Ecco perché S. Agostino ha scritto: "Tutti quelli che Dio ammaestra, li ammaestra per misericordia: e quelli che non ammaestra, non li ammaestra per un atto di giustizia". Infatti questo avviene in punizione del peccato originale.

3. A motivo della colpa all'uomo vengono tolti i doni gratuiti, mentre non vengono tolti i doni naturali. E tra questi ultimi c'è anche l'assistenza degli angeli, richiesta dallo stesso ordine di natura, affinché gli esseri infimi siano governati per mezzo di quelli intermedi. Così non vengono tolti gli aiuti materiali, che Dio concede non soltanto agli uomini, ma anche alle bestie, secondo l'espressione del salmo: "Uomini e bestie tu conservi, o Signore".

ARTICOLO 5

Se tutti gli uomini fossero obbligati a osservare l'antica legge

SEMBRA che tutti gli uomini fossero obbligati a osservare l'antica legge. Infatti:

1. Chi è suddito di un re deve sottostare alla sua legge. Ora, la legge antica era stata data da Dio, "re di tutta la terra", come si esprime il salmista. Dunque tutti gli abitanti della terra erano tenuti all'osservanza della legge.

2. Gli ebrei non potevano salvarsi, senza l'osservanza dell'antica legge; infatti sta scritto nel Deuteronomio: "Maledetto chi non sta attaccato ai comandamenti di questa legge, e non li mette in pratica". Perciò, se gli altri uomini avessero potuto salvarsi, senza osservare l'antica legge, la condizione degli ebrei sarebbe stata peggiore.

3. I gentili venivano ammessi alla religione ebraica e all'osservanza della legge; poiché sta scritto: "Se qualche forestiero vorrà associarsi a voi, e fare la

Pasqua del Signore, sia prima circonciso ogni suo maschio, e allora si accosterà per celebrarla, e sarà come un nativo del paese". Ora, sarebbe stata inutile codesta ammissione degli estranei alle osservanze legali, se costoro avessero potuto salvarsi senza di esse. Quindi nessuno poteva salvarsi, senza osservare la legge.

IN CONTRARIO: Dionigi afferma che molti gentili furono condotti a Dio dagli angeli. Ma è evidente che i gentili non osservavano la legge. Dunque alcuni potevano salvarsi, senza l'osservanza della legge.

RISPONDO: L'antica legge chiariva i precetti della legge naturale, e ne aggiungeva alcuni peculiari. Perciò per il suo contenuto di leggi naturali, l'antica legge obbligava tutti alla sua osservanza: non perché erano precetti della legge antica, ma perché lo erano della legge naturale. Invece all'osservanza degli altri precetti, propri dell'antica legge, era tenuto il solo popolo ebreo.

E la ragione è, come abbiamo già detto, che la legge era stata data agli ebrei, per conferire loro una santità particolare in vista del Cristo, che doveva nascere da codesto popolo. Ora, le norme stabilite per la santificazione speciale di alcuni obbligano soltanto costoro; così ci sono degli obblighi per i chierici, deputati al divino servizio, che non legano i laici; lo stesso si dica dei religiosi, i quali sono obbligati dalla loro professione ad alcune opere richieste alla perfezione, che invece non obbligano i secolari. Allo stesso modo aveva degli obblighi speciali il popolo ebreo, ai quali gli altri popoli non erano tenuti. Infatti nella Scrittura si legge: "Sarai perfetto e senza macchia rispetto al Signore Dio tuo". Per questo si usava anche una specie di professione: "Io professo oggi innanzi al Signore Dio tuo, ecc."

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutti i sudditi di un re sono tenuti a osservare la legge che egli stabilisce per tutti. Ma se stabilisce delle norme particolari per i suoi servi di casa, a queste gli altri non sono obbligati.
2. Più un uomo è unito a Dio, più la sua condizione è migliore. Perciò il popolo ebreo era tanto superiore agli altri popoli, quanto più era legato al culto divino. Infatti nella Scrittura si legge: "E quale altra nazione v'è così illustre, che abbia le cerimonie e le regole di giustizia e tutta la legge?". Ed ecco perché i chierici sono in condizione migliore dei laici, e i religiosi dei secolari.
3. I gentili conseguivano la salvezza in maniera più perfetta e sicura con le osservanze legali che con la sola legge naturale: per questo vi erano ammessi. Per un motivo analogo oggi i laici passano allo stato clericale, e i secolari a quello religioso, sebbene possano salvarsi senza di questo.

ARTICOLO 6

Se era giusto che la legge antica fosse data al tempo di Mosè

NON SEMBRA giusto che l'antica legge fosse data al tempo di Mosè. Infatti:

1. La legge antica, come abbiamo detto, doveva preparare alla futura redenzione di Cristo. Ma l'uomo ebbe bisogno di codesto rimedio subito dopo il peccato. Perciò la legge antica bisognava darla subito dopo il peccato.
2. La legge antica fu data per santificare coloro dai quali doveva nascere il Cristo. Ora, la promessa della "discendenza che è Cristo" risale ad Abramo. Quindi la legge andava data fin dal tempo di Abramo.
3. Tra i discendenti di Noè dal solo Abramo, al quale fu fatta la promessa, nacque Cristo; e tra i figli di Abramo solo da Davide, al quale la promessa fu rinnovata, e di cui così parla la Scrittura: "Disse l'uomo a cui fu parlato del Cristo del Dio di Giacobbe". Dunque la legge antica doveva essere data dopo Davide, come fu data dopo Abramo.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna, che "la legge fu posta in vista delle trasgressioni, fino a che venisse la discendenza cui fu fatta la promessa, e fu promulgata per mezzo di angeli in mano di un mediatore": cioè, come spiega la Glossa, "fu data con ordine". Perciò era giusto che la legge antica fosse data in quel dato tempo.

RISPONDO: Era giustissimo che la legge fosse data al tempo di Mosè. E ciò si può dimostrare con due ragioni, osservando che ogni legge viene imposta a due generi di uomini. È imposta agli ostinati superbi, che la legge costringe e doma; ed è imposta ai buoni, i quali, istruiti dalla legge, sono aiutati ad adempiere ciò cui aspirano. Perciò era giusto, intanto, che la legge antica venisse data nel tempo suddetto, per reprimere l'umana superbia. Infatti l'uomo si era inorgogliato di due cose: della scienza e della potenza. Della scienza, pensando che la ragione naturale potesse bastare alla propria salvezza. E quindi, per reprimere l'orgoglio, l'uomo fu lasciato al solo governo della ragione, senza l'aiuto di una legge scritta: così per esperienza egli poté capire le deficienze della sua ragione, dal momento che gli uomini ai tempi di Abramo vennero a cadere nell'idolatria e nei vizi più turpi. Perciò era necessario che la legge scritta fosse data dopo codesto tempo come rimedio dell'umana ignoranza: poiché, come dice S. Paolo, "per mezzo della legge si ha la conoscenza del peccato". - Però dopo che l'uomo fu istruito dalla legge, doveva essere ancora dimostrata e vinta la sua superbia dalla propria infermità, trovandosi incapace a compiere quanto conosceva. Ecco perché l'Apostolo conclude: "Ciò che era impossibile alla legge, in quanto era indebolita per via della carne,

Dio mandò suo Figlio, perché la giustizia della legge si adempisse in noi".

Rispetto ai buoni, poi, la legge doveva essere un aiuto. E questo era necessario al popolo, soprattutto quando la legge naturale cominciava ad oscurarsi, per il dilagare dei peccati. Ma bisognava dare codesto aiuto con un certo ordine, in modo da guidare dalle cose imperfette alla perfezione. Perciò la legge antica doveva esser data tra la legge di natura e la legge della grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Non era opportuno dare la legge antica subito dopo il peccato originale: sia perché l'uomo, confidando nella propria ragione, ancora non riconosceva di averne bisogno; sia perché il dettame della legge naturale non era ancora ottenebrato dall'abitudine di peccare.
2. La legge non deve darsi che a tutto un popolo: poiché si tratta, come abbiamo visto, di norme universali. Perciò al tempo di Abramo furono date da Dio delle norme familiari, e quasi domestiche. Dopo invece, essendosi moltiplicati i suoi posteri da formare un popolo, e liberati dalla schiavitù, era giusto che si desse loro la legge: infatti gli schiavi, come nota il Filosofo, non fanno parte del popolo o dello stato, cui si addice l'imposizione di una legge.
3. La legge non fu ricevuta solo da quelli dai quali doveva nascere il Cristo, per il fatto che andava data a tutto un popolo; e quindi tutto il popolo ricevette il segno della circoncisione, segno della promessa fatta da Dio ad Abramo, come nota l'Apostolo. Perciò la legge andava data prima di Davide, essendo codesto popolo già formato.

Pars Prima Secundae Quaestio 099

Questione 99

Questione 99

I precetti dell'antica legge

Passiamo a trattare dei precetti dell'antica legge. Primo, della loro divisione; secondo, dei singoli generi di essi.

Sul primo argomento si pongono sei quesiti: 1. Se i precetti della legge antica fossero molteplici, o uno soltanto; 2. Se l'antica legge contenga dei precetti morali; 3. Se oltre quelli morali ne contenga anche di cerimoniali; 4. Se inoltre contenga precetti giudiziali o legali; 5. Se oltre a codesti tre tipi ne contenga altri; 6. Sul modo col quale la legge induceva all'osservanza di codesti precetti.

ARTICOLO 1

Se l'antica legge contenesse un unico precetto

SEMBRA che la legge antica non contenesse che un unico precetto. Infatti:

1. Una legge, come sopra abbiamo visto, non è altro che un precetto. Ora, la legge antica è unica. Dunque essa non contiene che un solo precetto.
2. L'Apostolo scrive: "Qualsiasi altro precetto si riassume in questo, "Amerai il prossimo tuo come te stesso"". Ma tale precetto è unico. Quindi l'antica legge non contiene che un unico precetto.
3. Sta scritto: "Fate agli altri tutto quello che volete che gli altri facciano a voi; perché questa è la legge e i profeti". Ora, tutta l'antica legge è contenuta nella legge e nei profeti. Dunque tutta l'antica legge non ha che un unico precetto.

IN CONTRARIO: L'Apostolo accenna alla "legge dei comandamenti". E in codesto caso, come spiega la Glossa, parla della legge antica. Quindi la legge antica racchiude molti comandamenti.

RISPONDO: Il precetto di una legge, essendo obbligante, riguarda una cosa da farsi. Ora, questa obbligatorietà deriva dalla necessità di un dato fine. Perciò è evidente che la nozione di precetto implica un ordine al fine, poiché viene comandato ciò che è necessario o utile per il fine da raggiungere. Ma può capitare che per raggiungere un dato fine siano necessarie o utili cose molteplici. E in questo senso si possono dare precetti molteplici su cose diverse in ordine a un unico fine. Perciò si deve concludere che tutti i precetti dell'antica legge sono un precetto unico per il loro ordine a un unico fine: ma che sono molteplici per la diversità delle cose ordinate a codesto fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che l'antica legge è unica, perché ordinata a un unico fine: contiene però diversi precetti, data la diversità delle cose che essa ordina al fine. Allo stesso modo (potremmo dire che) l'arte muraria è unica, perché tende alla costruzione della casa, unico suo fine: ma contiene norme molteplici secondo i diversi atti ordinati a tale scopo.
2. Come insegna l'Apostolo, "fine del precetto è la carità": infatti tutta la legge ha lo scopo di promuovere l'amicizia degli uomini tra loro, o dell'uomo con Dio. Ecco perché tutta la legge si compendia in questo unico comandamento: "Amerai il prossimo tuo come te stesso", trattandosi del fine di tutti i comandamenti; infatti nell'amore del prossimo è incluso anche l'amore di Dio, quando si ama il prossimo per Dio. Perciò l'Apostolo sostituì quest'unico precetto ai due precetti dell'amore di Dio e del prossimo, di cui il Signore aveva detto: "In questi due comandamenti consiste tutta la legge e i profeti".
3. Come Aristotele insegna, "i sentimenti di amicizia verso gli altri derivano dal senso di amicizia verso se stessi", cioè l'uomo si comporta allora verso un altro come verso se stesso. Perciò le parole: "Fate agli altri tutto quello che volete che gli altri facciano a voi", spiegano la regola dell'amore del prossimo, che è implicita nel precetto: "Amerai il prossimo tuo come te stesso". E quindi esse non sono che una spiegazione di questo comandamento.

ARTICOLO 2

Se la legge antica contenga precetti morali

SEMBRA che la legge antica non contenga precetti morali. Infatti:

1. Sopra abbiamo dimostrato che la legge antica è distinta dalla legge naturale. Ma i precetti morali appartengono alla legge naturale. Quindi non appartengono alla legge antica.
2. La legge divina è chiamata in soccorso dell'uomo, là dove non arriva la ragione umana: com'è evidente nelle cose della fede, le quali sono appunto al di sopra della ragione. Ora, la ragione umana è proporzionata ai precetti morali. Perciò questi non appartengono alla legge antica, che è legge divina.
3. A detta di S. Paolo, l'antica legge è "la lettera che uccide". Invece i precetti morali non uccidono, ma vivificano, secondo le parole del Salmo: "In eterno non mi scorderò dei tuoi statuti, perché per essi mi rimetti in vita". Dunque i precetti morali non rientrano nell'antica legge.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Diede loro inoltre una disciplina, e li fece eredi della legge di vita". Ora, la disciplina si riferisce ai costumi; infatti la Glossa, spiegando un testo paolino, commenta: "La disciplina è l'educazione del costume per vie difficili". Dunque la legge data da Dio conteneva precetti morali.

RISPONDO: L'antica legge conteneva dei precetti morali, com'è evidente nell'Esodo: "Non ammazzare, Non rubare". E ben a ragione. Infatti, come l'intenzione principale della legge umana è di stabilire l'amicizia degli uomini tra loro; così l'intenzione principale della legge divina è di stabilire l'amicizia dell'uomo con Dio. Essendo però a base dell'amore la somiglianza, secondo il detto: "Ogni animale ama il suo simile", è impossibile che ci sia quest'amicizia dell'uomo con Dio, infinitamente buono, se gli uomini non diventano buoni. Infatti nel Levitico si legge: "Siate santi, perché io sono santo". Ma la bontà dell'uomo è la virtù, la quale "rende buono chi la possiede". Perciò era necessario che nella legge antica non mancassero precetti riguardanti gli atti delle virtù. Son questi appunto i precetti morali della legge.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'antica legge si distingue dalla legge naturale, non come le fosse del tutto estranea, ma in quanto aggiunge ad essa qualche cosa. Infatti come la grazia presuppone la natura, così la legge divina presuppone quella naturale.
2. La legge divina non aveva solo il compito di aiutare l'uomo in quello che supera la capacità della ragione, ma anche là dove la ragione suol trovare delle difficoltà. Ora, la ragione umana non poteva sbagliare nella conoscenza astratta dei precetti morali più comuni della legge naturale: ma per le abitudini peccaminose tale conoscenza veniva a oscurarsi nell'agire concreto. Rispetto poi agli altri precetti morali, che sono come le conclusioni dedotte dai principi universali della legge naturale, la ragione di molti s'ingannava al punto, da considerare lecite cose in se stesse cattive. Perciò era opportuno che l'autorità della legge divina aiutasse l'uomo in tutte e due codeste deficienze. Del resto anche in materia di fede, per escludere gli errori frequenti della ragione umana, non ci sono proposte le sole verità che la ragione non può raggiungere, come il fatto che Dio è (uno e) trino; ma anche quelle che la retta ragione è capace di dimostrare, p. es., l'unità di Dio.
3. Come S. Agostino dimostra, anche rispetto ai precetti morali la lettera della legge è occasione di morte: poiché comanda il bene, senza dare l'aiuto della grazia per compierlo.

ARTICOLO 3

Se, oltre quelli morali, la legge antica contenga dei precetti cerimoniali

SEMBRA che la legge antica non contenga, oltre quelli morali, dei precetti cerimoniali. Infatti:

1. Tutte le leggi date agli uomini sono direttive degli atti umani. Ma gli atti umani, come abbiamo visto, sono atti morali. Dunque nell'antica legge che fu data agli uomini non devono esserci che precetti morali.
2. I precetti denominati cerimoniali dovrebbero appartenere al culto divino. Ma il culto divino è atto di una virtù, cioè della religione, la quale, a detta di Cicerone, "onora la divinità con il culto e le cerimonie". Perciò dal momento che i precetti morali riguardano gli atti delle virtù, non sembra che i precetti cerimoniali siano da distinguersi da essi.
3. Sembra che i precetti cerimoniali abbiano per oggetto delle cose che sono figura di altre. Ora, come nota giustamente S. Agostino, "tra gli uomini le parole hanno il primo posto quale mezzo di espressione". Dunque non c'era affatto bisogno che ci fossero nella legge dei precetti cerimoniali riguardanti atti figurati.

IN CONTRARIO: Dice Mosè nel Deuteronomio: "Scrisse i dieci comandamenti in due tavole di pietra: e a me comandò in quell'occasione d'insegnarvi le cerimonie e i giudizi che dovevate osservare". Ma quei dieci sono precetti morali. Quindi oltre i precetti morali ce ne sono altri che son cerimoniali.

RISPONDO: La legge divina tende principalmente, come abbiamo detto, a ordinare gli uomini a Dio; mentre la legge umana mira principalmente a ordinare gli uomini tra loro. Perciò le leggi umane non si curarono di stabilire nulla sul culto divino, se non in vista del bene comune della società: ecco perché i culti pagani imbastirono molte cose a riguardo della divinità, come loro pareva meglio, per plasmare i costumi degli uomini. La legge divina, al contrario, ordinava gli uomini tra loro secondo le esigenze dell'ordine a Dio, che è il suo scopo principale. Ora, l'uomo viene ordinato a Dio non soltanto con gli atti interni dell'anima, che sono credere, sperare ed amare; ma anche con delle opere esterne, con le quali egli riconosce la propria sudditanza. In tali opere consiste appunto il culto di Dio. E codesto culto si denomina cerimonia, che suona, come dicono alcuni, munia, cioè doni, di Cerere, che era la dea dei prodotti agricoli; perché in antico si offrivano a Dio sacrifici con tali prodotti. Oppure, come riferisce Valerio Massimo, il termine cerimonia fu introdotto presso i latini, per indicare il culto divino, da un paese vicino a Roma che si chiamava Cere: perché là erano state trasportate e custodite gelosamente le cose sacre dei Romani, quando Roma fu occupata dai Galli. Ecco perché i precetti della legge relativi al culto di Dio, si dicono propriamente cerimoniali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli atti umani si estendono anche al culto divino. Ecco perché l'antica legge data agli uomini contiene precetti anche su tale argomento.
2. Come abbiamo già notato, i precetti della legge naturale sono universali, e han bisogno di determinazioni. Vengono perciò determinati e dalla legge umana, e dalla legge divina. Però come le determinazioni fatte dalla legge umana non vengono attribuite alla legge naturale, ma al diritto positivo; così le determinazioni fatte dalla legge divina sono distinte dai precetti morali, che appartengono alla legge naturale. Perciò onorare Dio, essendo atto di una virtù, appartiene a un precetto morale: ma la determinazione di codesto precetto, e cioè che si onori con tali sacrifici e con tali offerte, appartiene ai precetti cerimoniali. Dunque i precetti cerimoniali sono distinti dai precetti morali.
3. Come insegna Dionigi, le cose divine non possono essere rivelate agli uomini che mediante similitudini sensibili. Ora, codeste similitudini muovono maggiormente l'animo quando sono presentate ai sensi, e non sono soltanto espresse con la parola. Difatti nella Scrittura vengono comunicate non soltanto con immagini espresse dalla parola, come appare dalle locuzioni metaforiche; ma anche con similitudini di cose reali presentate visibilmente; e ciò appartiene ai precetti cerimoniali.

ARTICOLO 4

Se, oltre ai precetti morali e cerimoniali, ci siano anche dei precetti giudiziali o legali

SEMBRA che, oltre ai precetti morali e cerimoniali, non ci siano nell'antica legge dei precetti giudiziali o legali. Infatti:

1. S. Agostino scrive, che nell'antica legge ci sono "precetti della vita da condurre, e precetti della vita da simboleggiare". Ora, i primi sono i precetti morali, i secondi sono i precetti cerimoniali. Dunque non ci sono da riscontrare nell'antica legge altri precetti, i giudiziali, oltre questi due generi di precetti.
2. Nei Salmi si legge: "Dai tuoi giudizi non devio"; "cioè da quelle norme che hai costituito come regole di vita", spiega la Glossa. Ma la regola di vita è inclusa nei precetti morali. Quindi i precetti giudiziali non si devono distinguere da quelli morali.
3. Il giudizio è un atto di giustizia, secondo l'espressione del Salmo: "fino a che torni la giustizia nel giudicare". Ma un atto della giustizia, come un atto di qualsiasi altra virtù, rientra nei precetti morali. Perciò questi ultimi includono i precetti giudiziali, e quindi non si distinguono da essi.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Questi sono i precetti, le cerimonie e i giudizi". Ora, i precetti per antonomasia sono quelli morali. Dunque oltre i precetti morali e cerimoniali ci sono anche quelli giudiziali, o legali.

RISPONDO: Ripetiamo che la legge divina ha il compito di ordinare gli uomini tra loro e con Dio. In generale codeste due funzioni appartengono al dettame della legge di natura, al quale corrispondono i precetti morali: ma entrambe hanno bisogno di una determinazione da parte della legge divina od umana, poiché i principi noti per natura sono generici, sia in campo speculativo, che in campo pratico. Perciò, come la determinazione del precetto generico di onorare Dio avviene mediante i precetti cerimoniali, così la determinazione del precetto generico di osservare la giustizia tra gli uomini avviene mediante i precetti giudiziali, o legali.

Ecco quindi che bisogna ammettere tre generi di precetti nell'antica legge: i precetti morali, che si riducono ai dettami della legge naturale; quelli cerimoniali, che sono determinazioni del culto divino; e i precetti giudiziali, che sono determinazioni della giustizia tra gli uomini. Perciò l'Apostolo, dopo aver detto che "la legge è santa", aggiunge che "il precetto è giusto, santo e buono": giusto, rispetto alle norme legali; santo per quelle cerimoniali (infatti si dice santo ciò che è dedicato a Dio); buono per le norme morali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I precetti giudiziari, spettano alla direzione della vita umana come quelli morali. Perciò gli uni e gli altri rientrano in una delle suddivisioni di S. Agostino, e cioè nei precetti della vita da condurre.

2. Per giudizio s'intende l'esecuzione della giustizia, la quale si compie mediante l'applicazione determinata della ragione a cose particolari. Perciò i precetti giudiziari in parte somigliano a quelli morali, cioè nel derivare dalla ragione; e in parte a quelli cerimoniali, cioè in quanto sono determinazioni di precetti universali. Ecco perché il termine giudizi talora include i precetti giudiziari e morali, come in quel passo del Deuteronomio: "Ascolta, Israele, le cerimonie e i giudizi"; mentre altre volte indica i precetti giudiziari e le cerimonie, come in quel passo del Levitico: "Eseguite i miei giudizi, osservate i miei precetti", dove il termine precetti indica quelli morali, e giudizi quelli giudiziari e cerimoniali.

3. Gli atti della giustizia in genere appartengono ai precetti morali: ma ogni determinazione di essi appartiene ai precetti giudiziari o legali.

ARTICOLO 5

Se, oltre quelli morali, giudiziari e cerimoniali, ci siano nell'antica legge altri precetti

SEMBRA che, oltre quelli morali, giudiziari e cerimoniali, ci siano nell'antica legge altri precetti. Infatti:

1. I precetti giudiziari riguardano gli atti della giustizia tra uomini; mentre quelli cerimoniali riguardano gli atti della religione, con la quale si onora Dio. Ma oltre queste ci sono molte altre virtù: e cioè la temperanza, la fortezza, la liberalità, e moltissime altre, cui abbiamo accennato in precedenza. Dunque nella legge antica devono esserci molti altri precetti.

2. Nel Deuteronomio si legge: "Ama il Signore Dio tuo, e osserva i suoi precetti e cerimonie e giudizi e comandamenti". Ma i precetti indicano, come abbiamo detto, le norme morali. Quindi oltre le norme morali, giudiziari e cerimoniali ci sono nella legge altre norme dette comandamenti.

3. In un altro passo si dice: "Custodisci i precetti del Signore Dio tuo, e le testimonianze e le cerimonie che ti ho comandato". Perciò oltre tutti i precetti ricordati, nella legge ci sono le testimonianze.

4. Si legge nei Salmi: "In eterno non mi scorderò delle tue giustificazioni", e la Glossa spiega: "cioè della legge". Dunque nell'antica legge non ci sono soltanto i precetti menzionati, ma anche le giustificazioni.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Questi sono i precetti, le cerimonie e i giudizi che il Signore Dio vi ha comandato". E queste parole sono poste all'inizio della legge. Perciò tutti i precetti sono compresi in esse.

RISPONDO: Nella legge si riscontrano delle cose che son veri precetti, e altre che sono elementi ordinati all'adempimento di essi. I precetti riguardano le cose da compiersi. E l'uomo viene indotto a metterle in pratica da due moventi: dall'autorità di chi le comanda; e dai vantaggi del loro adempimento, che possono essere il conseguimento di un bene utile, dilettevole, od onesto, oppure la fuga di un male contrario. Ecco perché nell'antica legge era necessario mettere qualche cosa che indicasse l'autorità di Dio che la comanda; di qui le espressioni: "Ascolta, Israele, il Signore Dio tuo è l'unico Dio"; oppure: "In principio Dio creò il cielo e la terra". E in questi casi abbiamo le testimonianze. Inoltre bisognava proporre dei premi per l'osservanza della legge, e delle pene per le trasgressioni; come là dove si dice: "Se ascolterai la voce del Signore Dio tuo, ti eleverà sopra tutti i popoli, ecc.". E queste sono le giustificazioni, per il fatto che Dio giustamente punisce, o premia.

Ma le stesse cose da compiere non ricadono sotto il precetto, se non in quanto implicano una ragione di debito. Ora, una cosa può essere dovuta in due maniere: o in rapporto al dettame della ragione, o in rapporto alla determinazione di una legge. Il Filosofo infatti distingue due tipi di giustizia: morale e legale. A sua volta il debito morale è di due generi: infatti la ragione detta che un'azione è da compiersi, o come cosa necessaria, senza la quale non sussiste l'ordine della virtù; oppure come cosa utile a meglio osservare l'ordine suddetto. Ed ecco perché nella legge certi fatti morali sono decisamente comandati o proibiti: "Non uccidere, Non rubare". Ed abbiamo così i precetti. - Invece altre cose sono comandate o proibite, non perché rigorosamente dovute, ma per il meglio. E queste norme possono dirsi comandamenti: poiché implicano suggerimento e persuasione. Un esempio dall'Esodo: "Se avrai ricevuto in pegno dal tuo prossimo il suo mantello, glielo renderai prima del tramonto del sole". Ecco perché S. Girolamo afferma, che "nei precetti si ha la giustizia, nei comandamenti la carità". - Il debito, poi, che dipende da una determinazione della legge, appartiene alle norme giudiziari quando si tratta di cose umane; e a quelle cerimoniali, quando si tratta di cose divine.

Però si potrebbero chiamare testimonianze anche le espressioni che ricordano i premi e i castighi, in quanto sono altrettanti attestati della divina giustizia. - Inoltre tutti i precetti della legge possono dirsi giustificazioni, in quanto esecuzioni della giustizia legale. - I comandamenti e i precetti possono anch'essi distinguersi diversamente: chiamando precetti quelli che Dio stabilì da se stesso; e comandamenti quelli che comandò servendosi di altri, come il termine stesso sembra indicare.

Da tutto questo risulta che i precetti morali, cerimoniali e giudiziari abbracciano tutti i precetti della legge: le altre cose poi non sono precetti, ma sono ordinate all'osservanza di essi, come abbiamo dimostrato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La sola giustizia, tra le virtù, implica la nozione di debito. Perciò le norme morali in tanto sono determinabili dalla legge, in quanto appartengono alla giustizia: di cui però la religione è parte, come Cicerone fa osservare. Perciò il giusto legale non può estendersi oltre i precetti cerimoniali e giudiziari.
2. 3. 4. Per le altre difficoltà basta quanto abbiamo detto.

ARTICOLO 6

Se l'antica legge dovesse indurre all'osservanza dei precetti con promesse e minacce di ordine temporale

SEMBRA che l'antica legge non dovesse indurre all'osservanza dei precetti con promesse e minacce di ordine temporale. Infatti:

1. La legge divina tende a rendere sottomessi gli uomini a Dio per timore e per amore; così infatti sta scritto: "Ed ora, Israele, che cosa chiede da te il Signore Dio tuo, se non che tu tema il Signore Dio tuo, e tu cammini per le sue vie, e tu lo ami?". Ma la cupidigia delle cose temporali allontana da Dio: infatti S. Agostino afferma, che "la cupidigia è il veleno della carità". Quindi le promesse e le minacce di ordine temporale sono contrarie all'intenzione del legislatore: e ciò, a detta del Filosofo, rende riprovevole una legge.
2. La legge divina è superiore alle leggi umane. Ora, tra le scienze si nota che quanto più una è superiore, tanto più alti sono gli argomenti di cui si serve. Ma siccome la legge umana mira a persuadere gli uomini con pene e con premi d'ordine temporale, la legge divina non doveva servirsi degli stessi argomenti, bensì di cose superiori.
3. Ciò che capita ugualmente ai buoni e ai cattivi non può essere premio per l'onestà, o pena per la colpa. Ora, nell'Ecclesiaste si legge che le cose temporali "accadono tutte a un modo per il giusto e per l'empio, per il buono e per il malvagio, per il puro e l'impuro, per chi offre sacrifici e per chi li disprezza". Dunque non è conveniente stabilire beni e mali temporali come premi o castighi dei comandamenti della legge divina.

IN CONTRARIO: In Isaia si legge: "Se vorrete, e se mi ubbidirete, vi pascete dei beni della terra. Che se non vorrete e mi irriterete, sarete pascolo della spada".

RISPONDO: Come nelle scienze speculative s'inducono gli uomini ad accettare delle conclusioni con argomenti dialettici, così in certe leggi gli uomini vengono indotti all'osservanza dei precetti con premi e castighi. Ora, nelle scienze speculative vediamo che si propongono argomenti adatti alla condizione di chi ascolta: poiché nelle scienze si deve procedere con ordine, cominciando dalle cose più note. Perciò anche chi vuol indurre un uomo all'osservanza dei precetti, deve cominciare a convincerlo partendo dalle cose cui è affezionato: i bambini, p. es., si lasciano convincere a compiere qualche cosa per dei piccoli regali. Sopra però abbiamo detto che l'antica legge predisponesse a Cristo, come le virtù imperfette alla perfezione: perciò essa fu data a un popolo ancora imperfetto in confronto alla perfezione che sarebbe venuta col Cristo; ed ecco perché S. Paolo paragona codesto popolo al bambino che è sotto la guida del pedagogo. Ora, per l'uomo la perfezione consiste nell'aderire ai beni spirituali, disprezzando quelli temporali, com'è evidente dalle parole dell'Apostolo: "Dimenticando quel che mi è dietro le spalle, sono proteso alle cose che mi stanno dinanzi... Quanti dunque siamo perfetti, nutriamo questi sentimenti". Mentre è proprio degli imperfetti desiderare dei beni temporali, però in ordine a Dio. I perversi invece mettono nei beni temporali il loro fine. Perciò era conveniente per l'antica legge condurre gli uomini a Dio, mediante cose temporali, cui sono affezionati uomini imperfetti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La cupidigia, con la quale l'uomo mette il suo fine nei beni temporali, è il veleno della carità. Ma il conseguimento dei beni temporali, che uno desidera in ordine a Dio, è un mezzo che induce gli uomini imperfetti ad amare Dio; secondo le parole del salmo: "Ti loderà, quando gli farai del bene".
2. Le leggi umane persuadono con premi o castighi temporali applicabili dagli uomini; invece la legge divina presenta premi e castighi applicabili da Dio. E quindi si serve di mezzi superiori.
3. Chi legge la storia del Vecchio Testamento vede che lo stato complessivo del popolo era prospero quando osservava la legge; mentre quando ne abbandonava i precetti, subito si trovava nelle avversità. Però alcune persone particolari, pur osservando la giustizia della legge, subivano delle disgrazie, o perché erano già diventate spirituali, e quindi questo fatto le purificava maggiormente dall'affetto delle cose temporali, e ne irrobustiva la virtù; oppure perché nell'adempiere all'esterno le opere della legge avevano il cuore volto interamente alle cose temporali e lontano da Dio, secondo il lamento contenuto in Isaia: "Questo popolo mi onora con le labbra, ma col cuore è lontano da me".

Pars Prima Secundae Quaestio 100

Questione 100

Questione 100

I precetti morali

Passiamo a considerare i singoli generi dei precetti dell'antica legge. Primo, i precetti morali; secondo, i cerimoniali; terzo, i giudiziali.

Sul primo genere tratteremo dodici argomenti: 1. Se tutti i precetti morali dell'antica legge siano di legge naturale; 2. Se i precetti morali dell'antica legge riguardino gli atti di tutte le virtù; 3. Se tutti codesti precetti morali si riducano ai dieci precetti del decalogo; 4. La divisione dei precetti del decalogo; 5. Il loro numero; 6. L'ordine di essi; 7. La loro redazione; 8. Se essi siano dispensabili; 9. Se sia di precetto il modo virtuoso di adempierli; 10. Se sia di precetto il modo di agire proprio della carità; 11. La divisione degli altri precetti morali; 12. Se i precetti morali dell'antica legge possano giustificare.

ARTICOLO 1

Se tutti i precetti morali appartengano alla legge naturale

SEMBRA che non tutti i precetti morali appartengano alla legge naturale. Infatti:

1. Sta scritto: "Diede loro inoltre una disciplina, e li fece eredi della legge di vita". Ora, la disciplina è il contrario della legge naturale: poiché la legge naturale non s'impara, ma si ha per istinto di natura. Dunque non tutti i precetti morali sono di legge naturale.

2. La legge divina è più perfetta di quella umana. Ma la legge umana aggiunge alla legge naturale delle determinazioni riguardanti i buoni costumi: e ciò è evidente dal fatto che la legge naturale è identica presso tutti, mentre codeste determinazioni sono varie. Perciò a maggior ragione doveva aggiungere qualche precetto alla legge naturale la legge divina, in cose riguardanti i buoni costumi.

3. Induce ai buoni costumi non solo la ragione naturale, ma anche la fede: infatti S. Paolo parla della "fede che opera per mezzo della carità". Ora, la fede non rientra nella legge naturale: poiché le cose di fede superano la ragione. Dunque non tutti i precetti morali della legge divina appartengono alla legge naturale.

IN CONTRARIO: S. Paolo afferma, che "i gentili i quali non hanno la legge, fanno per natura le cose della legge": e ciò va inteso delle cose riguardanti i buoni costumi. Perciò tutti i precetti morali sono di legge naturale.

RISPONDO: I precetti morali, distinti da quelli cerimoniali e giudiziali, hanno per oggetto cose che direttamente riguardano i buoni costumi. Ora, siccome i costumi umani son giudicati in rapporto alla ragione, che ne è propriamente il principio, sono da considerarsi buoni quei costumi che concordano con la ragione, e cattivi quelli che ne discordano. Ma come ogni giudizio della ragione speculativa deriva dalla conoscenza naturale dei primi principi, così ogni giudizio della ragione pratica deriva, come abbiamo visto, da alcuni principi noti anch'essi per natura. Da questi però si procede in vari modi nel formulare i vari giudizi. Infatti nelle azioni umane ci sono delle cose talmente chiare, che si possono approvare o disapprovare, con una breve riflessione, in base ai suddetti principi universali. Ce ne sono invece altre che richiedono molta riflessione sulle diverse circostanze, la cui diligente considerazione non è di tutti, ma solo dei sapienti: come non è di tutti lo studio delle conclusioni particolari delle scienze, ma soltanto dei filosofi. Ci sono poi delle cose per giudicare le quali l'uomo ha bisogno di essere aiutato dalla rivelazione divina: come avviene nelle cose di fede.

Perciò è evidente che tutti i precetti morali, sia pure in maniera diversa, appartengono alla legge naturale; poiché codesti precetti hanno per oggetto i buoni costumi, e questi son tali perché concordano con la retta ragione, derivando in qualche modo dalla ragione naturale qualsiasi giudizio della ragione umana. Infatti ci sono alcune cose che la ragione naturale di qualsiasi uomo giudica subito e direttamente come da farsi o da non farsi; tali, p. es., sono i precetti: "Onora il padre e la madre", "Non ammazzare", "Non rubare". E codesti precetti appartengono in senso assoluto alla legge naturale. - Ci sono invece altri precetti per i quali i sapienti giudicano necessaria un'indagine più sottile. E questi, pur essendo di legge naturale, esigono un'istruzione da parte di persone sagge; tale è, p. es., il precetto: "Innanzi a un capo canuto, alzati in piedi. Onora la persona del vecchio". - Ci sono invece altri precetti per giudicare i quali la ragione umana ha bisogno dell'insegnamento di Dio, che c'istruisca nelle cose divine, come questi, p. es.: "Non ti farai scultura né immagine alcuna"; "Non nominare il nome di Dio invano".

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 2

Se i precetti morali della legge riguardino atti di tutte le virtù

SEMBRA che i precetti morali della legge non riguardino atti di tutte le virtù. Infatti:

1. L'osservanza dei precetti dell'antica legge è denominata giustificazione; secondo l'espressione del Salmo: "Custodirò le tue giustificazioni". Ma una giustificazione non è che l'attuazione della giustizia. Quindi i precetti morali riguardano solo atti di giustizia.
2. Quanto ricade sotto il precetto si presenta come cosa dovuta. Ora, l'idea di cosa dovuta non riguarda le altre virtù, ma la sola giustizia, che ha come atto proprio rendere a ciascuno quanto a lui si deve. Dunque i precetti morali della legge non riguardano gli atti delle altre virtù, ma solo quelli di giustizia.
3. Tutte le leggi, a detta di S. Isidoro, sono istituite per il bene comune. Ma tra tutte le virtù la sola giustizia, come dice il Filosofo, riguarda il bene comune. Perciò i precetti morali riguardano i soli atti di giustizia.

IN CONTRARIO: S. Ambrogio insegna, che "il peccato è una trasgressione della legge divina, e una disobbedienza ai comandamenti celesti". Ora, il peccato può opporsi a qualsiasi atto di virtù. Perciò la legge divina ha il compito di ordinare gli atti di tutte le virtù.

RISPONDO: Essendo i precetti della legge ordinati al bene comune, come sopra abbiamo spiegato, è necessario che essi vengano distinti secondo i diversi tipi di società. Infatti il Filosofo insegna che le leggi da stabilire in uno stato governato da un re, sono diverse da quelle adatte per un regime popolare, o per una oligarchia. Ora, la struttura della società, cui è ordinata la legge umana, è diversa da quella cui è ordinata la legge divina. Infatti la legge umana è ordinata alla società civile, cioè alla società degli uomini tra loro. Gli uomini, poi, si ordinano tra loro mediante atti esterni, con i quali comunicano. E codesta comunicazione ha l'aspetto di giustizia che è propriamente la virtù direttiva della società umana. Perciò i precetti della legge umana si limitano agli atti di giustizia; e se comandano atti di altre virtù, lo fanno solo in quanto codesti atti prendono aspetti di giustizia, come il Filosofo dimostra.

Invece la società cui ordina la legge divina, è la società degli uomini con Dio, o nella vita presente, o in quella futura. Ecco perché la legge divina presenta dei precetti su tutto ciò che contribuisce a ben predisporre l'uomo a comunicare con Dio. Ora, l'uomo si unisce a Dio con la ragione, ossia con la mente, in cui c'è un'immagine di Dio. Perciò la legge divina presenta dei precetti su quanto serve a rendere bene ordinata la ragione umana. E questo avviene mediante gli atti di tutte le virtù: perché le virtù intellettuali ordinano bene gli atti della ragione in se stessi; mentre le virtù morali ordinano bene gli atti della ragione in rapporto alle passioni interne e alle azioni esterne. Quindi è evidente che la legge divina propone giustamente dei precetti che riguardano gli atti di tutte le virtù. Alcuni atti però, indispensabili per salvare l'ordine della virtù, che è l'ordine della ragione, cadono sotto l'obbligo del precetto; altri invece, che contribuiscono a rendere perfetta la virtù, cadono sotto l'ammonimento del consiglio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Anche l'osservanza dei comandamenti della legge riguardanti gli atti delle altre virtù si presenta come una "giustificazione", essendo sempre giusto che l'uomo ubbidisca a Dio. Oppure perché è giusto che tutte le cose umane siano sottoposte alla ragione.
2. La giustizia propriamente detta considera il debito di un uomo in rapporto a un altro uomo: ma in tutte le altre virtù si considera il debito delle potenze inferiori in rapporto alla ragione. E in base a codesto debito, il Filosofo parla di una giustizia metaforica.
3. È evidente la risposta in base a quanto abbiamo detto sulla distinzione delle società.

ARTICOLO 3

Se tutti i precetti morali dell'antica legge si riducano ai dieci precetti del decalogo

SEMBRA che non tutti i precetti morali dell'antica legge si riducano ai dieci precetti del decalogo. Infatti:

1. I precetti primi e principali della legge sono i seguenti: "Amerai il Signore Dio tuo", e "Amerai il prossimo tuo". Ora, essi non si trovano nel decalogo. Dunque non tutti i precetti morali son contenuti nel decalogo.
2. I precetti morali non si riducono a quelli cerimoniali, ma piuttosto è vero il contrario. Ora, tra i precetti del decalogo uno è cerimoniale, cioè: "Ricordati di santificare il giorno del sabato". Perciò i precetti morali non si riducono ai precetti del decalogo.
3. I precetti morali riguardano atti di tutte le virtù. Ma nel decalogo troviamo soltanto dei precetti riguardanti atti di giustizia; il che è evidente, se si esaminano uno per uno. Dunque i precetti del decalogo non contengono tutti i precetti morali.

IN CONTRARIO: La Glossa nel commentare la frase evangelica: "Beati voi, quando vi oltraggeranno ecc.", nota che "Mosè, dopo aver presentato i dieci

comandamenti, passa poi a spiegarli nelle loro parti". Dunque tutti i precetti della legge non sono che parti dei precetti del decalogo.

RISPONDO: I precetti del decalogo differiscono dagli altri precetti per il fatto che furono dati al popolo direttamente da Dio; gli altri invece furono dati per mezzo di Mosè. Perciò al decalogo appartengono quei precetti, di cui l'uomo riceve la conoscenza direttamente da Dio. E tali sono quelle norme che si possono subito apprendere con una breve riflessione dai primi principi universali: oppure quelle che subito si conoscono dopo l'infusione della fede. Ecco perché tra i precetti del decalogo sono omesse due categorie di precetti: i precetti primari e comuni, che non hanno bisogno di altre promulgazioni, essendo scritti nella ragione naturale, quasi come cose per sé note: p. es., che non si deve far del male a nessuno; e quelli che vengono riscontrati conformi alla ragione da un'indagine accurata dei sapienti. Infatti questi ultimi passano da Dio al popolo mediante l'insegnamento dei sapienti. Tuttavia, sia gli uni che gli altri sono contenuti nei precetti del decalogo, sia pure in maniera diversa. Poiché le norme primarie e comuni vi sono contenute come son contenute i principi nelle conclusioni prossime; mentre le norme conosciute attraverso i sapienti vi sono contenute come le conclusioni nei principi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quei due precetti sono da considerarsi precetti primari e universali della legge naturale, che stanno alla ragione umana come principi per sé noti, per natura o per fede. Ecco perché tutti i precetti del decalogo stanno ad essi come le conclusioni ai principi.
2. Il precetto dell'osservanza del sabato in parte è di ordine morale, cioè in quanto si comanda all'uomo di attendere per un certo tempo alle cose di Dio, secondo l'espressione del Salmo: "Attendete, e riconoscete che io sono Dio". E in tal senso è computato tra i precetti del decalogo. Non già per la determinazione del tempo: poiché in questo senso è un precetto cerimoniale.
3. Nelle altre virtù la ragione di debito è più recondita che nella giustizia. Ecco perché i precetti riguardanti gli atti delle altre virtù non sono così noti al popolo, come i precetti riguardanti gli atti di giustizia. E per questo gli atti di giustizia ricadono in maniera speciale sotto i precetti del decalogo, che sono i primi elementi della legge.

ARTICOLO 4

Se i precetti del decalogo siano ben divisi

SEMBRA che i precetti del decalogo non siano ben divisi. Infatti:

1. La virtù di latria è distinta dalla fede. Ora, i precetti hanno per oggetto gli atti delle virtù. D'altra parte il precetto iniziale, "Non avrai altro Dio fuori di me", riguarda la fede; mentre l'aggiunta, "Non ti farai scultura, ecc.", riguarda la latria. Perciò son due precetti e non uno soltanto, come afferma S. Agostino.
2. La legge distingue i precetti affermativi dai negativi; esempio: "Onora il padre e la madre", e "Non ammazzare". Ora, l'espressione, "Io sono il Signore Dio tuo", è affermativa; mentre quella che segue, "Non avrai altro Dio fuori di me", è negativa. Si tratta, dunque, di due precetti; e non di uno solo, come vuole S. Agostino.
3. L'Apostolo scrive: "Non avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto, "Non desiderare"". Ciò sembra chiarire che il precetto "Non desiderare" è unico. E quindi non deve sdoppiarsi.

IN CONTRARIO: Basta l'autorità di S. Agostino, il quale distingue tre precetti in rapporto a Dio, e sette in rapporto al prossimo.

RISPONDO: I precetti del decalogo sono diversamente enumerati dai vari autori. Infatti Esichio, commentando quel passo del Levitico: "Dieci donne potranno cuocere il pane in un solo forno", afferma che il precetto della santificazione del sabato non rientra nel decalogo, poiché non era da osservare letteralmente in tutti i tempi. Tuttavia egli ricava quattro precetti riguardanti i doveri verso Dio: primo, "Io sono il Signore Dio tuo"; secondo, "Non avrai dei stranieri al mio cospetto" (e questo sdoppiamento lo ammette anche S. Girolamo nel commentare quell'espressione di Osea: "per le tue duplicate iniquità"); terzo precetto, "Non ti farai scultura alcuna"; quarto, "Non nominare il nome di Dio invano". Quelli invece riguardanti il prossimo sarebbero sei: primo, "Onora il padre e la madre"; secondo, "Non ammazzare"; terzo, "Non fornicare"; quarto, "Non rubare"; quinto, "Non dire falsa testimonianza"; sesto, "Non desiderare".

Notiamo però per prima cosa che, se il precetto della santificazione del sabato in nessun modo appartenesse al decalogo, sarebbe del tutto inspiegabile la sua inserzione in esso. In secondo luogo, sembrano rientrare nella stessa idea, e cadere sotto il medesimo precetto, le due espressioni: "Io sono il Signore Dio tuo", e "Non avrai dei stranieri"; poiché sta scritto nel Vangelo: "Nessuno può servire a due padroni". Infatti Origene, pur ammettendo quattro precetti in ordine a Dio, considera queste due espressioni come un unico precetto; e mette come secondo, "Non ti farai scultura alcuna"; come terzo, "Non nominare il nome di Dio invano"; come quarto, "Ricordati di santificare il giorno del sabato". Per gli altri sei concorda con Esichio.

Siccome però farsi delle sculture, o delle immagini, era proibito solo perché non si adorassero come divinità (infatti fu Dio stesso a comandare che nel tabernacolo si costruissero dei Serafini, come si dice nell'Esodo); con più ragione S. Agostino fa un unico precetto di queste due frasi: "Non avrai dei

stranieri", e "Non ti farai sculture". Inoltre S. Agostino distingue due precetti a proposito della concupiscenza, uno per le cose altrui, e l'altro per la donna d'altri; perché quest'ultimo desiderio appartiene alla concupiscenza della carne; mentre il desiderio di possedere le altre cose appartiene alla concupiscenza degli occhi. E così stabilisce tre precetti in ordine a Dio, e sette in ordine al prossimo. E questa divisione è migliore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La latria non è che una professione di fede; perciò non è necessario dare dei precetti distinti per l'una e per l'altra. Tuttavia era più necessario esprimere quelli riguardanti il culto di latria, poiché il precetto relativo alla fede è presupposto al decalogo, come il precetto dell'amore. Infatti come i primi precetti universali della legge naturale sono per sé noti a chi ha la ragione, e non richiedono promulgazione alcuna; così credere in Dio è un dato primario e per sé noto per colui che ha la fede: per dirla con l'Apostolo, "chi si avvicina a Dio deve credere che egli esiste". Perciò non c'è bisogno di altra promulgazione, che dell'infusione della fede.

2. I precetti affermativi sono distinti da quelli negativi, quando l'uno non è incluso nell'altro; nel precetto, p. es., che prescrive di onorare i genitori, non è incluso quello che proibisce di uccidere un uomo; e viceversa. Ma quando si ha tale inclusione, non si danno precetti distinti: oltre al precetto, p. es., di "non rubare", non c'è quello di conservare la roba altrui, o di restituirla. Per lo stesso motivo non sono distinti i precetti di credere in Dio e di non credere negli altri dei.

3. Tutte le concupiscenze concordano in un aspetto generico: ecco perché l'Apostolo parla al singolare del relativo precetto. Siccome però i moventi specifici del desiderio sono diversi, S. Agostino distingue due precetti in questo "Non desiderare": infatti le concupiscenze si distinguono specificamente tra loro secondo gli atti e gli oggetti, come nota il Filosofo.

ARTICOLO 5

Se i precetti del decalogo siano ben enumerati

SEMBRA che i precetti del decalogo non siano ben enumerati. Infatti:

1. Il peccato, come dice S. Ambrogio, è "una trasgressione della legge divina, e una disobbedienza ai comandamenti celesti". Ora, i peccati si distinguono in peccati contro Dio, contro il prossimo e contro se stessi. Perciò non è adeguata l'enumerazione del decalogo, poiché nei suoi precetti mancano i doveri che l'uomo ha verso se stesso, limitandosi ai doveri verso Dio e verso il prossimo.

2. Al culto di Dio appartiene, sia la santificazione del sabato, come il rispetto delle altre solennità e l'immolazione dei sacrifici. Ora, tra i precetti del decalogo ce n'è uno relativo alla santificazione del sabato. Dunque dovevano esserci anche quelli relativi alle altre solennità e al rito dei sacrifici.

3. Si pecca contro Dio non solo con lo spergiuro, ma anche con la bestemmia e col pervertire la verità divina. Ora, c'è un precetto che proibisce lo spergiuro: "Non nominare il nome di Dio invano". Dunque ci volevano altri precetti nel decalogo che proibissero la bestemmia e le false dottrine.

4. L'uomo prova un amore naturale, sia verso i genitori, che verso i figli. Inoltre il comandamento della carità si estende a tutti i nostri prossimi. Ora, i precetti del decalogo sono ordinati alla carità, secondo l'affermazione paolina: "Fine del precetto è la carità". Perciò, come c'è un precetto relativo ai genitori, bisognava stabilirne altri relativi ai figli e al resto del prossimo.

5. In qualsiasi genere di colpa si può peccare, sia col pensiero che con le opere. Ma certi peccati, cioè il furto e l'adulterio, vengono proibiti, sia come opere - "Non rubare", "Non commettere adulterio"; sia come peccati di pensiero - "Non desiderare la roba d'altri", e "Non desiderare la donna d'altri". Dunque si doveva fare lo stesso per il peccato di omicidio e di falsa testimonianza.

6. Si può peccare, sia per un disordine dell'irascibile, come per un disordine del concupiscibile. Ora, ci sono dei precetti per proibire la concupiscenza disordinata, là dove si dice: "Non desiderare". Perciò nel decalogo dovevano porsi dei precetti, per proibire i disordini dell'irascibile. Dunque i dieci precetti del decalogo non sono ben enumerati.

IN CONTRARIO: Si legge nel Deuteronomio: "Egli vi fece noto il suo patto che vi comandò d'osservare; e i dieci comandamenti che scrisse su due tavole di pietra".

RISPONDO: Abbiamo già notato, che mentre i precetti della legge umana ordinano a una società umana, i precetti della legge divina ordinano l'uomo a una specie di società o di collettività tra gli uomini sotto il governo di Dio. Ora, perché uno si comporti bene in una società, si richiedono due cose: primo, un contegno corretto verso chi governa; secondo, un contegno corretto verso gli altri associati e compartecipi di codesta società. Perciò è necessario che nella legge divina prima di tutto siano dati dei precetti che ordinano l'uomo a Dio; e in secondo luogo dei precetti che ordinano l'uomo alle altre persone con le quali convive sotto il governo di Dio.

Ora, verso chi governa la società l'uomo ha tre doveri: primo, fedeltà; secondo, rispetto; terzo, servizio. La fedeltà verso un padrone consiste nel negare ad

altri l'onore della sovranità. Ecco, quindi, giustificato il primo precetto: "Non avrai altro Dio". - Il rispetto verso chi comanda esige che non si commetta niente di ingiurioso verso di lui. Di qui il secondo precetto: "Non nominare il nome del Signore Dio tuo invano". - Il servizio è dovuto a chi comanda in compenso dei benefici che i sudditi da lui ricevono. A questo corrisponde il terzo precetto della santificazione del sabato, in ricordo della creazione del mondo.

Verso il prossimo, invece, l'uomo ha dei doveri generali e speciali. Speciali verso quelli cui è debitore, e che è tenuto a soddisfare; abbiamo così il precetto di onorare i genitori. - In generale poi ha il dovere di non danneggiare nessuno, né con le opere, né con le parole, né col pensiero. Ora, si può danneggiare il prossimo con le opere, nella persona sua propria, attentando cioè alla sua incolumità personale. E questo è proibito là dove si dice: "Non ammazzare". - E si può danneggiare nella persona ad esso legata nella propagazione della prole. E questo è proibito là dove si dice: "Non commettere adulterio". - Si può anche danneggiare nelle cose possedute, che sono ordinate all'uno o all'altro scopo. Ed ecco allora il precetto: "Non rubare". - Viene poi proibito di danneggiare con le parole là dove si dice: "Non dire contro il tuo prossimo falsa testimonianza". - E il danno arrecabile col pensiero è proibito da quelle parole: "Non desiderare".

Del resto su tale schema si possono distinguere anche i precetti riguardanti Dio. Infatti il primo di essi si riferisce alle opere: "Non ti farai sculture". Il secondo alle parole: "Non nominare il nome di Dio invano". Il terzo ai pensieri: poiché nella santificazione del sabato, in quanto precetto morale, viene comandato il riposo dell'anima in Dio. - Oppure si potrebbe dire, con S. Agostino, che con il primo precetto onoriamo l'unità del principio primo; col secondo la verità divina; col terzo la sua bontà, dalla quale siamo santificati, e in cui riposiamo come nel nostro fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Alla difficoltà si possono dare due risposte. Va ricordato, prima di tutto, che i precetti del decalogo si riallacciano ai precetti dell'amore. Ora, bisognava dare all'uomo il precetto dell'amore di Dio e del prossimo, poiché la legge naturale in questo si era oscurata col peccato: mentre era ancora efficiente rispetto all'amore verso se stessi. - Oppure si può dire che l'amore verso se stessi è incluso nell'amore di Dio e del prossimo: infatti l'uomo si ama veramente, quando ordina se stesso a Dio. Ecco perché nei precetti del decalogo si trovano i soli precetti riguardanti Dio e il prossimo.

Si può anche rispondere che i precetti del decalogo si limitano a quelli che il popolo ricevette immediatamente da Dio; leggiamo infatti nella Scrittura: "Ed il Signore, come aveva scritto prima, così scrisse su quelle tavole i dieci comandamenti che egli aveva banditi". Perciò i precetti del decalogo devono esser tali da persuadere subito la mente del popolo. Ora, il precetto si presenta come cosa dovuta. E che l'uomo abbia dei doveri verso Dio, o verso il prossimo, è facile a capirsi, specialmente per chi ha la fede. Invece non è ugualmente perspicuo il fatto che uno ha dei doveri verso se stesso: poiché a prima vista sembra che ciascuno sia del tutto libero rispetto alle cose personali. Ecco perché i precetti che proibiscono i disordini dell'uomo verso se stesso arrivano al popolo mediante l'istruzione di persone sagge. E quindi non appartengono al decalogo.

2. Tutte le solennità dell'antica legge furono istituite per richiamare alla mente qualche beneficio divino, o passato da ricordare, o futuro da prefigurare. E per lo stesso motivo erano offerti tutti i sacrifici. Ora, tra tutti i benefici divini da commemorare, il primo e principale era quello della creazione, che viene ricordato con la santificazione del sabato, per cui è posto come ragione di questo precetto: "Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra, ecc.". Invece tra tutti i benefici futuri, che poterono essere prefigurati, quello principale e finale è il riposo dell'anima in Dio, o nel tempo presente con la grazia, o nel futuro con la gloria: e questo veniva prefigurato con l'osservanza del sabato; poiché si legge in Isaia: "Se tratterai il piede dal violare il sabato, dallo sbrigare affari nel giorno a me sacro, se chiamerai il sabato delizia e venerando il giorno sacro al Signore, ecc.". Questi infatti sono i benefici che più sono presenti nella mente degli uomini, e in modo speciale in quella dei fedeli. Invece le altre solennità venivano celebrate per alcuni benefici particolari che si sono verificati in un dato tempo: tale era la celebrazione della Pasqua che ricordava il beneficio della liberazione dall'Egitto, e significava la futura passione di Cristo, ormai storicamente passata, che doveva portarci al riposo del sabato spirituale. Ecco perché, trascurando tutte le altre solennità e tutti i sacrifici, tra i precetti del decalogo viene ricordato soltanto il sabato.

3. Come l'Apostolo fa osservare, "gli uomini giurano per uno più grande di loro, e il giuramento come garanzia è fine a ogni disputa". E proprio perché il giuramento è comune a tutti, si proibisce ogni disordine in esso, con un precetto speciale del decalogo. Invece il peccato di eresia riguarda soltanto poche persone: e quindi non era necessario ricordarlo tra questi precetti. Però, secondo una certa interpretazione, con le parole: "Non nominare il nome di Dio invano", verrebbe proibita ogni falsa dottrina; infatti la Glossa interlineare così spiega: "Non dire che Cristo è una creatura".

4. La ragione naturale detta immediatamente all'uomo di non fare ingiuria a nessuno: ecco perché i precetti che proibiscono di nuocere si estendono a tutti. Invece la ragione naturale non detta allo stesso modo di fare qualche cosa per un altro, se a costui non si deve qualche cosa. Ora, il debito dei figli verso il padre è talmente ovvio da non potersi negare per nessun pretesto: poiché il padre è il principio della generazione e dell'essere, e inoltre dell'educazione e dell'ammaestramento. Perciò nel decalogo non è imposto di prestare aiuto e rispetto altro che ai genitori. Invece i genitori non possono essere debitori verso i figli per i benefici ricevuti, ma è piuttosto vero il contrario. - Inoltre si noti che un figlio è qualche cosa del padre; ché, a detta di Aristotele, "i padri amano i figli come qualche cosa di se stessi". Perciò sono stati esclusi i precetti relativi all'amore verso i figli, per gli stessi motivi per cui lo furono quelli dell'amore verso se stessi.

5. Il piacere dell'adulterio e l'utilità delle ricchezze sono cose appetibili per se stesse, in quanto sono beni dilettevoli o utili. Ecco perché si doveva proibire in tal caso non soltanto l'atto, ma anche il desiderio. Invece l'omicidio e la menzogna sono per se stessi repellenti, poiché la natura stessa porta ad amare il prossimo e la verità: perciò codesti delitti non sono desiderati che in vista di altre cose. Quindi in questo caso non era necessario proibire i peccati di pensiero, ma bastava proibire quelli di opere.

6. Come fu spiegato in precedenza, tutte le passioni dell'irascibile derivano da quelle del concupiscibile. Ecco perché nei precetti del decalogo, che sono come i primi elementi della legge, non bisognava ricordare le passioni dell'irascibile, ma solo quelle del concupiscibile.

Se i precetti del decalogo siano ben ordinati

SEMBRA che i dieci precetti del decalogo non siano ben ordinati. Infatti:

1. L'amore verso il prossimo sembra precedere l'amore verso Dio, poiché conosciamo meglio il prossimo che Dio; secondo le parole di S. Giovanni: "Chi non ama il proprio fratello che vede, come può amare Dio che non vede?". Invece i primi tre precetti riguardano l'amore di Dio, e gli altri sette l'amore del prossimo. Dunque i precetti del decalogo non sono ben ordinati.
2. I precetti affermativi comandano gli atti di virtù, quelli negativi invece proibiscono gli atti peccaminosi. Ora, secondo Boezio bisogna prima estirpare i vizi che piantare le virtù. Quindi tra i precetti riguardanti il prossimo si dovevano mettere prima i precetti negativi, e poi quelli affermativi.
3. I precetti della legge hanno per oggetto gli atti umani. Ma l'atto interno precede sia la parola che l'atto esterno. Perciò non era giusto mettere i precetti relativi al desiderio all'ultimo posto.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma: "Le cose che sono da Dio, sono ordinate". Ma i precetti del decalogo son dati, come abbiamo visto, immediatamente da Dio. Dunque sono ben ordinati.

RISPONDO: Abbiamo già notato che i precetti del decalogo si limitano a quelle norme che la mente umana accetta subito senza insegnamento. Ora, è evidente che la prontezza della ragione ad accettare una norma è proporzionale alla ripugnanza per il suo contrario. Ma è anche evidente che la cosa più contraria alla ragione è il comportamento disordinato dell'uomo verso il proprio fine, poiché l'ordine di ragione parte dal fine. Ora, fine della vita e della società umana è Dio. Perciò i precetti del decalogo prima di tutto dovevano ordinare l'uomo a Dio: poiché il contrario è il più grave dei mali. Per portare un esempio: in un esercito che ha la sua coordinazione finale nel proprio capitano, il primo dovere è la sottomissione del soldato al suo comandante, e la colpa più grave è il suo contrario; il secondo dovere è l'intesa con gli altri commilitoni.

Tra le cose, poi, che ci ordinano a Dio si presenta per prima la fedeltà, che esclude ogni rapporto con i suoi nemici. La seconda, è il rispetto. La terza è la prestazione del proprio servizio. Ma è un delitto più grave, in un esercito, se un soldato pecca d'infedeltà patteggiando col nemico, che se talora manca di rispetto verso il capitano; e questo fatto a sua volta è più grave della negligenza nel prestargli qualche servizio.

E finalmente tra i precetti riguardanti il prossimo è chiaro che ripugna maggiormente alla ragione, ed è un peccato più grave, trasgredire l'ordine dovuto verso quelle persone cui si deve di più. Ecco perché tra i precetti relativi al prossimo sta al primo posto il precetto che riguarda i genitori. E anche tra gli altri precetti si nota lo stesso ordine secondo la gravità dei peccati (corrispondenti). Infatti è più grave e più ripugnante alla ragione peccare con le opere che con le parole, e più con le parole che col pensiero. E tra i peccati di opere è più grave l'omicidio, il quale toglie la vita di un uomo già esistente, che l'adulterio, col quale si toglie la certezza della prole futura; e l'adulterio è più grave del furto riguardante i beni esterni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sebbene attraverso i sensi il prossimo sia più conoscibile di Dio, tuttavia l'amore di Dio, come vedremo, è il motivo dell'amore del prossimo. Perciò i precetti riguardanti i doveri verso Dio erano da mettersi al primo posto.
2. Come Dio è per tutte le cose il principio universale dell'essere, così il padre è principio dell'essere per un figlio. Ecco perché è giusto mettere il precetto riguardante i genitori subito dopo quelli riguardanti Dio.

La ragione invocata vale quando le norme affermative e negative riguardano lo stesso genere di opere. Sebbene anche in questo non sia del tutto valida. È vero, infatti, che in ordine esecutivo prima si deve estirpare il vizio, e poi piantare la virtù, secondo le parole della Scrittura: "Allontanati dal male e fa' il bene", "Cessate dal malfare, imparate a far il bene"; tuttavia in ordine di intenzione la virtù è prima del peccato, poiché "con la riga diritta si giudica quella storta", a detta del Filosofo. E S. Paolo afferma, che è "mediante la legge che si ha conoscenza del peccato". E per tale motivo i precetti affermativi dovevano precedere.

Ma il motivo ordinatore non è questo, bensì quello sopra indicato. Poiché tra i precetti che riguardano Dio, cioè tra quelli della prima tavola, quello affermativo è l'ultimo, essendo meno grave la sua trasgressione.

3. Il peccato di pensiero è certamente il primo in ordine di esecuzione; ma la sua proibizione per la ragione umana non è immediata.

Se i precetti del decalogo siano ben redatti

SEMBRA che i precetti del decalogo non siano redatti bene. Infatti:

1. I precetti affermativi ordinano agli atti di virtù, mentre quelli negativi ritraggono dagli atti peccaminosi. Ma virtù e peccati si contrappongono in qualsiasi materia. Dunque in qualsiasi materia che è oggetto del decalogo dovevano esserci un precetto affermativo e uno negativo. Quindi non è giusto formulare dei precetti come affermativi e altri come negativi.
2. S. Isidoro afferma che "qualsiasi legge è stabilita razionalmente". Ora, tutti i precetti del decalogo appartengono alla legge divina. Dunque in tutti doveva essere indicata la ragione e non soltanto nel primo e nel terzo.
3. Con l'osservanza dei precetti si meritano dei premi da Dio. E le divine promesse riguardano appunto i premi dei precetti. Perciò si doveva indicare una promessa ad ogni precetto, e non soltanto nel primo e nel quarto.
4. L'antica legge è detta "legge del timore", perché induce all'osservanza dei precetti con la minaccia del castigo. Ma i precetti del decalogo appartengono tutti alla legge antica. Quindi si doveva aggiungere in tutti la minaccia di un castigo, e non soltanto nel primo e nel secondo.
5. Si devono conservare nella memoria tutti i precetti del Signore; si legge infatti nei Proverbi: "Scrivili sulle tavole del tuo cuore". Perciò non è giusto che si accenni alla memoria soltanto nel terzo comandamento. E quindi i precetti del decalogo non sono ben redatti.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Dio dispose tutto in numero, peso e misura". Quindi a maggior ragione dovette seguire un giusto criterio nel formulare la sua legge.

RISPONDO: Nei precetti della legge divina è racchiusa la massima sapienza; si legge infatti nel Deuteronomio: "È questa la vostra sapienza ed intelligenza al cospetto dei popoli". Ora, è proprio del sapiente disporre tutto nel modo e nell'ordine dovuto. Perciò deve ritenersi evidente che i precetti della legge sono redatti in debito modo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'affermazione di una cosa implica sempre la negazione del contrario: ma non sempre la negazione di uno dei contrari comporta l'affermazione dell'altro. È logico dire, p. es.: "Se una cosa è bianca, non è nera"; ma non è logico dire: "Una cosa non è nera, dunque è bianca"; poiché la negazione è più estesa dell'affermazione. Ecco perché, secondo il dettato primigenio, i precetti negativi, i quali proibiscono di fare un torto, si estendono a un maggior numero di persone, che quei precetti i quali impongono il dovere di prestare onore o servizio a qualcuno. Ora, tra le cose che detta immediatamente la ragione naturale c'è l'idea che uno è tenuto a prestare dei servizi e degli onori a coloro da cui è stato beneficiato, se non li ha ricompensati. E quelli che nessuno potrà mai ricompensare adeguatamente per i benefici ricevuti sono due, cioè Dio e il proprio padre, come nota Aristotele. Ecco perché sono due soltanto i precetti affermativi: quello che comanda di onorare i genitori, e quello riguardante la santificazione del sabato in ricordo di un beneficio divino.
2. I precetti esclusivamente morali implicano una ragione evidente: e quindi non era necessario aggiungere in essi delle ragioni. Ma in alcuni precetti si aggiungono determinazioni cerimoniali, o legali: nel primo, p. es., si aggiunge, "Non ti farai scultura alcuna"; e nel terzo si determina il giorno del sabato. Perciò in questi casi era necessario dare una ragione.
3. Per lo più gli uomini cercano un'utilità nei loro atti. Ecco perché era necessario aggiungere la promessa di un premio in quei precetti dai quali pareva non dovesse seguire nessuna utilità, o che parevano impedire dei vantaggi. Essendo i genitori, p. es., già in declino, da essi non si attendono vantaggi. Perciò al precetto che impone di onorarli si aggiunge una promessa. Si fa lo stesso per il precetto che proibisce l'idolatria; perché ciò pareva impedire l'apparente vantaggio che gli uomini credono di conseguire patteggiando col demonio.
4. Come nota Aristotele, i castighi sono necessari specialmente contro chi è incline al male. Perciò la minaccia dei castighi è aggiunta a quei soli precetti in cui si riscontrava una (particolare) inclinazione. Ebbene, gli uomini erano inclini all'idolatria, per l'universale consuetudine delle nazioni. Così pure erano inclini allo spergiuro, data la frequenza dei giuramenti. Ecco perché soltanto nei due primi precetti si aggiunge una minaccia.
5. Il precetto relativo al sabato fu posto a commemorare un beneficio passato. Ecco perché in esso si accenna espressamente alla memoria. - Oppure si potrebbe rispondere che al precetto del sabato è annessa una determinazione che esula dalla legge naturale; e quindi codesto precetto aveva bisogno di una speciale ammonizione.

ARTICOLO 8

Se i precetti del decalogo siano dispensabili

SEMBRA che i precetti del decalogo siano dispensabili. Infatti:

1. I precetti del decalogo sono di diritto naturale. Ma ciò che è giusto per natura, in certi casi può non esser tale, ed è mutabile, a detta del Filosofo, come la natura umana. Ora, le deficienze della legge nei casi particolari sono motivo di dispensa, come sopra abbiamo detto. Dunque i precetti del decalogo si possono dispensare.
2. Come l'uomo sta alla legge umana, così Dio sta alla legge divina. Ora, un uomo può dispensare nei precetti di una legge umana. Quindi Dio può dispensare nei precetti del decalogo che sono di istituzione divina. Ma i prelati fanno qui in terra le veci di Dio; scrive infatti l'Apostolo: "Poiché se io ho usato misericordia, l'ho usata per voi in persona di Cristo". Perciò anche i prelati possono dispensare i precetti del decalogo.
3. Tra i precetti del decalogo c'è la proibizione dell'omicidio. Ma sembra che gli uomini possano dispensare questo precetto: cioè quando secondo le leggi umane si uccidono lecitamente i malfattori, o i nemici. Dunque i precetti del decalogo sono dispensabili.
4. L'osservanza del sabato si trova tra i precetti del decalogo. Ora, a tale precetto fu applicata la dispensa, poiché si legge: "In quel giorno fecero questo proposito: "Venga chiunque ad assalirci in giorno di sabato, noi combatteremo con lui"". Perciò i precetti del decalogo sono dispensabili.

IN CONTRARIO: Alcuni vengono rimproverati dal profeta Isaia, perché "hanno manomesso il diritto, infranto il patto eterno": e ciò va inteso principalmente dei precetti del decalogo. Dunque i precetti del decalogo non ammettono dispensa.

RISPONDO: Come abbiamo visto nelle questioni precedenti, la dispensa di una legge è doverosa, quando capita un caso particolare, in cui l'osservanza letterale verrebbe a contrastare con l'intenzione del legislatore. Ora, l'intenzione di qualsiasi legislatore è ordinata in primo luogo e principalmente al bene comune; e in secondo luogo al buon ordine della giustizia e dell'onestà, in cui va conservato o perseguito il bene comune. Perciò se si danno dei precetti i quali implicano la conservazione stessa del bene comune, oppure l'ordine stesso della giustizia e dell'onestà, codesti precetti contengono l'intenzione stessa del legislatore: e quindi sono indispensabili. Se in una società, p. es., si stabilisse questa legge, che nessuno ha la facoltà di distruggere lo stato, di consegnare la città al nemico, o di fare del male e delle ingiustizie, codeste norme sarebbero indispensabili. Se invece a sostegno di codeste norme si emanassero altri precetti, che determinassero delle speciali modalità, questi sarebbero dispensabili; poiché la loro omissione in certi casi non comprometterebbe le norme primarie che contengono l'intenzione del legislatore. Se in una città, p. es., si stabilisse, per salvare lo stato, che a turno in ogni quartiere gli uomini stessero di sentinella per custodire la città assediata; si potrebbe dispensare codesto precetto con qualcuno per un maggiore vantaggio.

Ma i precetti del decalogo racchiudono l'intenzione stessa del legislatore, cioè di Dio. Infatti i precetti della prima tavola, che ordinano a Dio, contengono l'ordine stesso al bene comune e finale, che è Dio stesso; e i precetti della seconda tavola contengono l'ordine della giustizia da osservarsi tra gli uomini, così da non far torto a nessuno, e da rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto; che in tal senso sono da intendersi i precetti del decalogo. Ecco perché codesti precetti sono assolutamente indispensabili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Filosofo non parla di quella giustizia naturale che contiene l'ordine essenziale della giustizia; infatti non potrà mai venir meno il principio che "la giustizia va osservata". Ma parla di modi determinati di osservare la giustizia, e questi in certi casi non reggono.
2. Come dice l'Apostolo: "Dio rimane fedele, perché non può rinnegare se stesso". Ora, Dio rinnegherebbe se stesso, se togliesse l'ordine della sua giustizia: essendo egli la stessa giustizia. Perciò Dio non può dispensare un uomo dal rispettare il debito ordine verso Dio stesso, oppure dalla sottomissione all'ordine della sua giustizia, anche rispetto ai doveri reciproci degli uomini tra loro.
3. L'uccisione dell'uomo è proibita nel decalogo in quanto è ingiusta: e in tal senso codesto precetto contiene l'ordine essenziale della giustizia. Perciò la legge umana non può mai concedere, che sia lecito uccidere un uomo senza un motivo giusto. Uccidere però i malfattori o i nemici della patria non è un'ingiustizia. Quindi non è contro il decalogo: e neppure s'identifica con l'omicidio, che il decalogo proibisce, come spiega S. Agostino. - Allo stesso modo, quando a uno si toglie ciò che gli apparteneva, se è giusto che lo perda, non abbiamo né il furto né la rapina, che il decalogo proibisce.

Perciò quando i figli d'Israele per comando di Dio tolsero le spoglie degli egiziani, non ci fu un furto: poiché per un giudizio di Dio questi se lo meritavano. - Così pure, quando Abramo acconsentì ad uccidere suo figlio, non acconsentì a un omicidio: poiché era giusto ucciderlo per un comando di Dio, padrone della vita e della morte. È lui infatti che infligge la pena di morte a tutti gli uomini, giusti o iniqui, per il peccato originale: e se l'uomo, autorizzato da Dio, si fa esecutore di codesta sentenza non è un omicida, come non lo è Dio stesso. - E quando Osea, usò di una sposa fornicatrice, o di una donna adultera, non fu né adultero né fornicatore: poiché usò di una donna che era sua per comando di Dio, istitutore del matrimonio.

Perciò i precetti del decalogo sono immutabili rispetto all'ordine della giustizia che racchiudono. Ma rispetto alla determinata applicazione ai singoli atti, e cioè rispetto a determinare se questo è o non è un omicidio, un furto, o un adulterio, ci possono essere delle mutazioni: in certi casi si richiede l'autorità stessa di Dio, e cioè in quelle cose che Dio stesso ha istituito, p. es., nel matrimonio, e in altre cose del genere; in altri casi basta l'autorità umana, cioè in quelle cose che sono affidate alla giurisdizione degli uomini. Infatti in questi casi gli uomini fanno le veci di Dio: non già in tutti i casi.

4. Il proposito ricordato fu un'interpretazione del precetto più che una dispensa. Infatti non si deve pensare che violi il sabato chi compie un'opera necessaria a salvare la vita umana; come il Signore insegna nel Vangelo.

ARTICOLO 9

Se ricada sotto il precetto il modo virtuoso di adempierlo

SEMBRA che ricada sotto il precetto il modo virtuoso di adempierlo. Infatti:

1. Si ha il modo virtuoso d'agire quando uno compie con giustizia le cose giuste, con forza quelle forti, e così via. Ora, nel Deuteronomio si legge: "Compirai con giustizia quanto è giusto". Dunque ricade sotto il precetto il modo virtuoso di adempierlo.

2. La cosa che più ricade sotto il precetto è quella che costituisce l'intenzione del legislatore. Ora, a detta di Aristotele, l'intenzione principale del legislatore è di rendere gli uomini virtuosi. D'altra parte a chi è virtuoso spetta di agire virtuosamente. Perciò la maniera virtuosa di agire è di precetto.

3. La maniera virtuosa dell'atto propriamente consiste nel compierlo volontariamente e con gioia. Ora, questo ricade sotto il precetto della legge divina; poiché si legge nei Salmi: "Servite il Signore con letizia", e in S. Paolo: "Non con rincrescimento, né per forza, poiché il Signore ama chi dona con gioia". E la Glossa aggiunge: "Tutto ciò che fai di bene, compilo con gioia, e allora lo compirai bene: se invece lo fai con tristezza, esso viene fatto da te ma non sei tu che lo fai". Quindi ricade sotto il precetto il modo virtuoso di adempierlo.

IN CONTRARIO: Aristotele dimostra, che nessuno può agire come agisce una persona virtuosa, senza avere l'abito della virtù. D'altra parte chi trasgredisce un precetto merita un castigo. Perciò ne seguirebbe che chi non ha l'abito della virtù, meriterebbe un castigo nel fare qualsiasi cosa. Ma questo è contro l'intenzione della legge, la quale tende a portare l'uomo alla virtù, abituandolo alle opere buone. Dunque non ricade sotto il precetto il modo virtuoso di adempierlo.

RISPONDO: Il precetto della legge ha forza coattiva, come abbiamo visto. Perciò ricade direttamente sotto il precetto della legge ciò cui la legge costringe. E la costrizione della legge si attua col timore della pena, come nota Aristotele: infatti ricade propriamente sotto il precetto, quanto la legge colpisce con una pena. Ma nello stabilire la pena, la legge divina e quella umana non si trovano nelle stesse condizioni. Infatti una legge non può infliggere una pena che per le cose di cui il legislatore ha modo di giudicare: poiché la legge punisce dietro un giudizio. Ora, l'uomo, latore della legge umana, è in grado di giudicare solo gli atti esterni: poiché, come dice la Scrittura, "gli uomini vedono le apparenze". Dio invece, latore della legge divina, giudica dei moti interiori della volontà; secondo l'espressione dei Salmi: "Dio scruta i cuori e i reni".

In base a questo si deve concludere che la maniera virtuosa (dell'agire umano) sotto un certo aspetto interessa sia la legge umana che quella divina; sotto un altro aspetto interessa la legge divina, ma non quella umana; e sotto un terzo aspetto non interessa, né quella umana, né quella divina. Infatti la maniera virtuosa di un atto implica, secondo Aristotele, tre elementi. Primo, che uno lo compia "scientemente". E questo interessa, sia la legge divina, che quella umana. Chi infatti agisce per ignoranza, compie un'azione umana solo per accidens. Perciò sia la legge umana che quella divina tengono conto dell'ignoranza nel punire e nello scusare un atto.

Il secondo elemento dell'atto virtuoso è che uno lo compia "volontariamente", ossia "deliberatamente per un dato scopo"; il che implica due dei moti interiori di cui abbiamo già parlato, cioè la volizione e l'intenzione. Ebbene, la legge umana non è in grado di giudicare di essi, ma soltanto la legge divina. Infatti la legge umana non punisce chi vuole uccidere e non uccide; invece lo punisce la legge divina: "Chi si adira col suo fratello sarà reo di giudizio".

Il terzo elemento è che uno "agisca e si comporti con fermezza". E questa fermezza è propria dell'abito, in quanto uno agisce per l'abito che in lui è radicato. E sotto questo aspetto la maniera virtuosa dell'atto non ricade sotto il precetto, né della legge divina, né della legge umana: infatti non è punito né dalla legge divina né da quella umana, come trasgressore del precetto, chi, senza avere l'abito della pietà, rende ai genitori l'onore dovuto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il modo di compiere gli atti di giustizia che ricade sotto il precetto è il compimento di una cosa secondo l'ordine del diritto: non già il suo compimento in forza dell'abito della giustizia.

2. L'intenzione del legislatore ha di mira due cose. La prima a cui tende di arrivare mediante i precetti della legge, ed è la virtù. La seconda invece è l'oggetto su cui intende dare il precetto: e questo è il mezzo per condurre o predisporre alla virtù, ossia è un atto di virtù. Infatti il fine del precetto non s'identifica con la materia su cui il precetto vien dato: e del resto anche nelle altre cose non s'identifica mai il fine e il mezzo ad esso ordinato.

3. Ricade sotto il precetto della legge divina compiere senza tristezza l'atto virtuoso: poiché chi lo compie con tristezza, non lo compie volentieri. Invece compierlo con gioia, ossia con letizia ed ilarità, in qualche modo ricade sotto il precetto, cioè in quanto la gioia, che ha la sua causa nell'amore, deriva dall'amore di Dio e del prossimo, amore che è di precetto; ma in qualche modo non vi ricade: cioè non ricade sotto il precetto la gioia che accompagna l'abito; ché a detta del Filosofo, "il piacere è il segno dell'abito già generato". Infatti un atto può essere gradito e piacevole, o per il fine, o perché concorda

con l'abito.

ARTICOLO 10

Se ricada sotto un precetto il modo di adempierlo come atto di carità

SEMBRA che ricada sotto un precetto il modo di adempierlo come atto di carità. Infatti:

1. Sta scritto: "Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti"; il che dimostra che l'osservanza dei comandamenti basta a introdurre nella vita. Però le opere buone non bastano a introdurre nella vita, se non emanano dalla carità; poiché S. Paolo afferma: "Se anche distribuissi a favore dei poveri tutto quello che ho e dessi il mio corpo per essere bruciato, ma non avessi la carità, niente mi giova". Dunque agire come detta la carità ricade sotto il precetto.

2. È proprio della carità compiere ogni cosa per Dio. Ma questo è di precetto, poiché l'Apostolo scrive: "Fate tutto per la gloria di Dio". Dunque ricade sotto il precetto l'adempierlo come atto di carità.

3. Se non ricadesse sotto il precetto l'adempierlo come atto di carità, uno potrebbe adempiere i precetti della legge senza avere la carità. Ma ciò che si può fare senza la carità, si può fare senza la grazia, che è sempre connessa con la carità. Quindi uno potrebbe adempiere i precetti della legge, senza la grazia. Ora questo, come S. Agostino dimostra, è uno degli errori di Pelagio. Perciò ricade sotto un precetto il suo adempimento come atto di carità.

IN CONTRARIO: Chi non osserva un precetto pecca mortalmente. Quindi, se ricadesse sotto un precetto il modo di adempierlo come atto di carità, ne seguirebbe che nel fare qualsiasi cosa, chi non è mosso dalla carità, commetterebbe peccato mortale. Ora, chi non ha la carità, non è mosso dalla carità nell'operare. E quindi ne seguirebbe che quanti sono privi della carità, peccano mortalmente in tutto quel che fanno, anche se si tratta di opere buone. Il che è inammissibile.

RISPONDO: Su questo argomento ci furono due opinioni contrarie. Alcuni infatti hanno affermato che ricade assolutamente sotto il precetto il modo di osservarlo come atto di carità. Il che non sarebbe impossibile a chi non ha la carità: poiché costui può predisporre all'infusione della carità da parte di Dio. E neppure peccerebbe mortalmente, nel compiere il bene senza la carità: perché il precetto che comanda di agire mossi dalla carità è un precetto affermativo, e quindi non obbliga sempre, ma solo quando uno possiede la carità. - Altri invece hanno negato del tutto che ricada sotto un precetto il modo di osservarlo come atto di carità.

Gli uni e gli altri hanno detto qualche cosa di vero. Infatti un atto di carità si può considerare sotto due aspetti. Primo, come atto a sé stante: e in tal senso ricade sotto il precetto della legge che direttamente lo riguarda: "Amerai il Signore Dio tuo", "Amerai il prossimo tuo". E stando a questo hanno ragione i primi. Infatti non è impossibile osservare il precetto della carità: poiché l'uomo può sempre disporsi ad averla, e quando la possiede può adoperarla.

Secondo, un atto di carità si può considerare come modo, o formalità degli atti di altre virtù, essendo tutti codesti atti ordinati alla carità, che è "fine del precetto", come si esprime S. Paolo. Più sopra infatti abbiamo spiegato che l'intenzione del fine costituisce una formalità dell'atto ordinato al fine. E in tal senso è vero quanto hanno insegnato i secondi, e cioè che la formalità propria della carità non ricade sotto il precetto: e ciò significa, che nel precetto, "Onora il padre", non è incluso l'obbligo di onorarlo mossi dalla carità, ma solo quello di onorare il padre. Quindi chi onora il padre, senza avere la carità, non trasgredisce questo precetto: sebbene trasgredisca il precetto della carità, e meriti perciò un castigo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Signore non disse: "Se vuoi entrare nella vita, osserva un comandamento"; ma, "tutti i comandamenti". E tra questi c'è anche quello dell'amore di Dio e del prossimo.

2. Ricade sotto il comandamento della carità che si ami Dio con tutto il cuore, e questo impone di riferire tutte le cose a Dio. Perciò uno non può adempiere il precetto della carità, se non riferisce tutto a Dio. Cosicché chi onora i genitori è tenuto a farlo mosso dalla carità, non soltanto in forza del precetto: "Onora il padre e la madre", ma anche in forza di quest'altro comandamento: "Ama il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore". Trattandosi però di due precetti affermativi, che non obbligano a continuazione, possono obbligare in tempi distinti. E così può capitare che uno osservi il precetto di onorare i genitori, senza trasgredire per questo il precetto di compiere tutto come atto di carità.

3. L'uomo non può osservare tutti i precetti della legge, senza osservare il precetto della carità, il che è impossibile senza la grazia. Ecco perché è impossibile quanto diceva Pelagio, cioè che l'uomo può osservare la legge senza la grazia.

ARTICOLO 11

Se sia giusto distinguere altri precetti morali della legge oltre il decalogo

SEMBRA che non sia conveniente distinguere altri precetti morali della legge oltre il decalogo. Infatti:

1. Il Signore insegna, che "nei due precetti della carità è racchiusa tutta la legge e i profeti". Ora, questi due precetti vengono spiegati dai dieci precetti del decalogo. Dunque non è necessario che vi siano altri precetti morali.
2. I precetti morali, come abbiamo visto, sono distinti da quelli giudiziari e cerimoniali. Ma le determinazioni dei precetti morali più universali appartengono ai precetti giudiziari e cerimoniali; e d'altra parte i precetti universali sono inclusi nel decalogo, o sono presupposti da esso. Dunque non era necessario dare altri precetti morali oltre il decalogo.
3. I precetti morali riguardano, come abbiamo detto, atti di tutte le virtù. Perciò, se è vero che nella legge si danno, oltre il decalogo, precetti morali riguardanti le virtù di latria, liberalità, misericordia e castità, non dovevano mancare precetti riguardanti le altre virtù, cioè la forza, la sobrietà, ecc. Invece questi mancano. Dunque non sono ben descritti nella legge gli altri precetti morali fuori del decalogo.

IN CONTRARIO: Nei Salmi si afferma: "La legge del Signore è senza macchia, converte le anime". Ora, l'uomo si conserva senza la macchia del peccato, e la sua anima si converte a Dio anche mediante le altre norme morali aggiunte al decalogo. Dunque spetta alla legge prescrivere anche altri precetti morali.

RISPONDO: Come abbiamo notato sopra, i precetti giudiziari e cerimoniali hanno forza solo dalla loro istituzione; prima infatti le cose potevano farsi in una maniera o nell'altra. Invece i precetti morali hanno vigore dal dettame stesso della ragione naturale, anche se non vengono mai sanciti dalla legge. Ed essi sono di tre categorie. Alcuni sono evidentissimi, e quindi non hanno bisogno di essere enunciati: tali sono, p. es., i precetti dell'amore di Dio e del prossimo, di cui sopra abbiamo detto che sono come il fine dei precetti; perciò nei loro riguardi nessuno può sbagliarsi nel giudicare. Altri invece, sono più determinati, ma hanno una ragione che qualsiasi persona, anche del volgo, può scorgere subito con facilità. Essi tuttavia hanno bisogno di essere enunciati, perché in alcuni casi può capitare un perverso giudizio: e questi sono i precetti del decalogo. Finalmente ce ne sono altri la cui ragione non è perspicua per tutti, ma solo per i sapienti; e questi sono i precetti morali aggiunti al decalogo, e che Dio comunicò al popolo per mezzo di Mosè e di Aronne.

Ma questi precetti morali aggiunti si riallacciano ai precetti del decalogo come altrettanti corollari, poiché le nozioni evidenti sono altrettanti principi per la conoscenza di quanto non è evidente. Infatti nel primo precetto del decalogo si proibisce il culto degli altri dei: e ad esso si aggiungono altri precetti che proibiscono quanto era ordinato al culto degli idoli: "Non si trovi in te chi pretenda purificare il figlio suo, o la figlia, facendoli passare per il fuoco; non ci sia chi faccia sortilegi o incantesimi; né chi consulti i maghi e gli indovini, o cerchi di sapere dai morti la verità". - Il secondo precetto proibisce lo spergiuro. Ma vi si aggiunge la proibizione della bestemmia; e la proibizione di false dottrine. - Al terzo precetto sono aggiunte tutte le norme cerimoniali. - Al quarto, relativo ai doveri verso i genitori, si aggiunge il precetto di rispettare i vecchi: "Innanzi a un capo canuto, alzati in piedi; onora la persona del vecchio"; e in genere tutti i precetti che raccomandano, sia il rispetto verso i superiori, che la beneficenza verso gli uguali, o gli inferiori. - Al quinto precetto, che proibisce l'omicidio, si aggiunge la proibizione dell'odio e di qualsiasi violenza contro il prossimo: "Non ti mettere contro il sangue del prossimo tuo"; così pure la proibizione dell'odio fraterno: "Non odierai in cuor tuo il tuo fratello". - Al sesto precetto, che proibisce l'adulterio, sono aggiunti quelli che proibiscono il meretricio: "Non vi sarà meretrice tra le figlie di Israele, né fornicatori tra i figli d'Israele", e i vizi contro natura: "Non usare con un uomo come fosse una donna; non far peccato con nessuna bestia". - Al settimo precetto, che proibisce il furto, si aggiunge la proibizione dell'usura: "Non presterai a interesse a un tuo fratello"; la proibizione della frode: "Non terrai nel tuo sacchetto pesi diversi"; e in generale tutti i precetti che proibiscono la calunnia e la rapina. - All'ottavo precetto, che proibisce la falsa testimonianza, si aggiunge la proibizione del falso giudizio: "In giudizio non ti lascerai trascinare dal parere dei più, a detrimento della verità"; la proibizione della menzogna: "Fuggi la menzogna"; e della maldicenza: "Non essere denigratore e mormoratore in mezzo al popolo". - Agli altri due precetti non si fanno delle aggiunte, poiché essi proibiscono in generale tutti i cattivi desideri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I dieci comandamenti sono ordinati all'amore di Dio e del prossimo secondo una ragione evidente di debito; mentre gli altri precetti lo sono secondo una ragione più nascosta.
2. I precetti cerimoniali e giudiziari determinano i precetti del decalogo in forza della loro istituzione: non già in forza dell'istinto di natura, come i precetti morali complementari.
3. I precetti della legge sono ordinati, come abbiamo detto, al bene comune. E poiché le virtù sociali riguardano direttamente il bene comune, e così pure la castità, in quanto l'atto della generazione è ordinato al bene comune della specie; codeste virtù sono oggetto, sia dei precetti del decalogo, che di quelli complementari. Però non manca per gli atti di forza un precetto, che i sacerdoti a nome dei capitani dovevano ripetere, esortando alla battaglia, affrontata per il bene comune: "Non abbiate paura, non indietreggiate". Così anche la proibizione degli atti di gola è affidata all'ammonizione paterna, perché in contrasto col bene domestico; ecco perché la legge mette in bocca ai genitori questi lamenti: "Ricusa di dar retta ai nostri avvertimenti, e si dà ai bagordi, ai piaceri e ai conviti".

ARTICOLO 12

Se i precetti morali dell'antica legge potessero giustificare

SEMBRA che i precetti morali dell'antica legge potessero giustificare. Infatti:

1. L'Apostolo scrive: "Non quelli che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che la praticano saranno giustificati". Ora, chi pratica la legge è precisamente chi ne adempie i precetti. Dunque i precetti della legge adempiuti possono giustificare.
2. Sta scritto: "Custodite le mie leggi e i miei comandamenti; chi li osserverà vivrà in essi". Ma la vita spirituale dell'uomo si attua mediante la giustizia. Perciò i precetti, se adempiuti, danno la giustificazione.
3. La legge divina è più efficace di quella umana. Eppure la legge umana giustifica: infatti nell'adempimento dei precetti della legge si ha un tipo particolare di giustizia. A maggior ragione, quindi, giustificano i precetti della legge (divina).

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna: "La lettera uccide". E ciò va inteso, secondo S. Agostino, anche per i precetti morali. Dunque i precetti morali non danno la giustificazione.

RISPONDO: Come l'aggettivo sano, in senso proprio e primario, si applica all'animale che ha la sanità, e secondariamente alle cose che ne sono un segno, o che la conservano; così il termine giustificazione in senso proprio e primario si dice dell'attuazione della giustizia; mentre in senso derivato e improprio si applica alle figurazioni della giustizia, e alle predisposizioni verso di essa. Ora, che i precetti della legge giustificavano in questi ultimi due sensi, è cosa evidente: poiché essi disponevano gli uomini alla grazia giustificante del Cristo, che inoltre simboleggiavano; infatti, a detta di S. Agostino, "la vita stessa di quel popolo era profetica, e figurativa del Cristo".

Ma se parliamo della giustificazione propriamente detta, si deve notare che la giustizia può essere in stato di abito, o in atto: e quindi la giustificazione può essere di due tipi: abituale e attuale. La prima rende l'uomo giusto, con l'acquisto dell'abito della giustizia. La seconda lo rende giusto mediante il compimento di opere di giustizia: e in tal senso la giustificazione non è altro che l'esecuzione di ciò che è giusto. Ora, la giustizia, come le altre virtù, può essere acquisita e infusa, secondo le spiegazioni date. Quella acquisita è causata dalle opere: mentre quella infusa è causata da Dio stesso mediante la grazia. E questa è la vera giustizia, di cui ora parliamo, e in base ad essa uno è giusto presso Dio, come accenna quel testo di S. Paolo: "Se Abramo è stato giustificato, ha ragione di vantarsene, ma non presso Dio". Ebbene questa giustizia non poteva essere causata dai precetti morali, che riguardano atti umani. E quindi i precetti morali non potevano giustificare causando la giustizia.

Se invece col termine giustificazione intendiamo l'esecuzione di cose giuste, allora tutti i precetti della legge giustificavano; però in grado diverso. Infatti i precetti cerimoniali, per essere indirizzati in blocco al culto di Dio, contenevano di suo un elemento di giustizia; mentre non ne contenevano di suo in particolare, che per la sola determinazione della legge divina. Perciò di codesti precetti si dice che giustificavano solo per la devozione e l'obbedienza di chi li compiva. - Invece i precetti morali e giudiziali contenevano di suo quanto era giusto, sia presi in blocco, che in particolare. I precetti morali però contenevano quanto è giusto oggettivamente secondo la giustizia generale, che, a detta di Aristotele, è "qualsiasi virtù". Mentre i precetti giudiziali riguardavano la giustizia speciale, relativa ai contratti che legano gli uomini tra loro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quel testo l'Apostolo per giustificazione intende l'attuazione di ciò che è giusto.
2. Si dice che chi osservava i comandamenti della legge sarebbe vissuto in essi, nel senso che non incorreva la pena di morte, che la legge infliggeva ai trasgressori. E in tal senso cita codesto passo S. Paolo.
3. I precetti della legge umana giustificano mediante una giustizia acquisita: ma qui non si parla di essa, bensì della giustizia che è presso Dio.

Pars Prima Secundae Quaestio 101

Questione 101

Questione 101

I precetti cerimoniali

Passiamo ora a trattare dei precetti cerimoniali. Primo, in se stessi; secondo, delle loro cause; terzo, della loro durata.

Sul primo tema esamineremo quattro argomenti: 1. Quale sia la ragione specifica dei precetti cerimoniali; 2. Se siano precetti figurati; 3. Se dovevano essere molteplici; 4. La loro divisione.

ARTICOLO 1

Se la ragione specifica dei precetti cerimoniali consista nell'essere ordinati al culto di Dio

SEMBRA che la ragione specifica dei precetti cerimoniali non consista nel fatto che riguardano il culto di Dio. Infatti:

1. Nell'antica legge agli ebrei vengono date delle norme sull'astensione da certi cibi, e da certe vesti; come in quel passo del Levitico: "Non ti mettere indosso una veste tessuta di due diverse materie", e in quell'altro dei Numeri: "Si facciano delle frange per gli angoli dei loro mantelli". E questi non sono precetti morali: perché non rimangono nella nuova legge. E neppure son precetti giudiziali: poiché non riguardano i giudizi da farsi tra gli uomini. - Dunque sono precetti cerimoniali. Ma essi non sembrano appartenere affatto al culto di Dio. Quindi la ragione specifica dei precetti cerimoniali non è il fatto di essere ordinati al culto di Dio.
2. Alcuni pensano che i precetti cerimoniali son quelli che appartengono alle solennità: facendoli derivare dai ceri, che vengono accesi per le feste. Ora, al culto di Dio appartengono molte altre cose, oltre le feste. Dunque questi precetti non si dicono cerimoniali, perché riguardano il culto di Dio.
3. Secondo altri i precetti cerimoniali suonerebbero come norme, o regole di salvezza: infatti *χαίρει* in greco significa salve. Ma tutti i precetti della legge sono regole di salvezza, e non soltanto quelli ordinati al culto di Dio. Perciò non sono cerimoniali soltanto le norme ordinate al culto di Dio.
4. Mosè Maimonide afferma che si dicono cerimoniali quei precetti la cui ragione non è manifesta. Ora invece, molte cose riguardanti il culto di Dio hanno una ragione evidente: così l'osservanza del sabato, la celebrazione della Pasqua e della Scenopegia, e molte altre cose, la cui ragione è indicata nella legge. Dunque i precetti cerimoniali non sono quelli che riguardano il culto di Dio.

IN CONTRARIO: Nell'Esodo si legge: "Tratta col popolo le cose che riguardano Dio, e mostrerai al popolo le cerimonie e il modo di onorarlo".

RISPONDO: Come abbiamo detto nelle questioni precedenti, i precetti cerimoniali determinano quelli morali in ordine a Dio, allo stesso modo che i precetti giudiziali li determinano in ordine al prossimo. Ora, l'uomo è ordinato a Dio mediante il culto dovuto. Perciò si dicono propriamente cerimoniali quei precetti che riguardano il culto di Dio. - La spiegazione etimologica del termine l'abbiamo data sopra, nel distinguere i precetti cerimoniali dagli altri precetti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Spettano al culto di Dio non soltanto i sacrifici e altre cose del genere, ordinate immediatamente al culto, ma anche la debita preparazione a codesto culto degli adoratori di Dio: poiché, come in tutti gli altri campi, quanto prepara al fine rientra nella nozione del fine. Ora, le norme date nella legge sulle vesti e sui cibi degli adoratori di Dio, e su altre cose del genere, miravano a predisporre codeste persone al culto del Signore: come gli speciali riguardi di cui fanno uso coloro che sono al servizio del re. Ecco perché ricadevano anch'esse tra i precetti cerimoniali.
2. Codesta etimologia non è molto appropriata: specialmente se pensiamo che nella legge si parla ben poco dell'accensione di ceri per le solennità: ché nel candelabro stesso venivano preparate delle lampade con l'olio d'oliva. Tuttavia si può dire che nelle solennità venivano osservate con più diligenza tutte le norme relative al culto di Dio: e in tal senso si possono includere nell'osservanza delle solennità tutti i precetti cerimoniali.
3. Neppure quest'altra etimologia sembra molto indovinata: infatti il termine cerimonia non è greco, ma latino. Tuttavia, siccome la salvezza dell'uomo dipende da Dio, si può dire che sono norme di salvezza quei precetti che ordinano l'uomo a Dio. E quindi si dicono cerimoniali quei precetti che

riguardano il culto di Dio.

4. La spiegazione del Maimonide ha qualche cosa di vero, non perché i precetti cerimoniali devono il loro nome all'oscurità della loro ragione; ma perché questa oscurità ne è un corollario. Infatti i precetti riguardanti il culto di Dio, dovendo essere figurali, come vedremo, la loro ragione non poteva essere troppo evidente.

ARTICOLO 2

Se i precetti cerimoniali siano figurali

SEMBRA che i precetti cerimoniali non siano figurali. Infatti:

1. È compito di qualsiasi insegnante parlare in modo da farsi intendere con facilità, come nota S. Agostino. E questo sembra quanto mai necessario nel dare una legge: poiché i precetti della legge sono diretti al popolo. Perciò, come nota S. Isidoro, la legge dev'esser chiara. Quindi, se i precetti cerimoniali son dati per figurare qualche cosa, sembra che Mosè li abbia proposti in maniera poco conveniente, non dichiarando ciò che figuravano.

2. Le cose compiute per il culto di Dio devono avere il massimo decoro. Ora, compiere delle azioni per rappresentarne delle altre sa di teatro e di poesia: infatti una volta nei teatri si rappresentavano le gesta di certi personaggi con le scene che vi si facevano. Perciò queste non son cose da farsi per il culto di Dio. Ma le norme cerimoniali sono ordinate al culto di Dio. Quindi questi precetti non devono essere figurali.

3. Scrive S. Agostino, che "Dio si onora soprattutto con la fede, la speranza e la carità". Ma i precetti riguardanti la fede, la speranza e la carità non sono figurabili. Dunque non devono esserlo neppure i precetti cerimoniali.

4. Il Signore ha detto: "Dio è spirito, e quelli che lo adorano lo devono adorare in spirito e verità". Ma la figura non è la verità stessa: anzi le due cose si contrappongono. Perciò i precetti cerimoniali, che riguardano il culto di Dio, non devono essere figurali.

IN CONTRARIO: L'Apostolo parla in questi termini: "Nessuno vi giudichi quanto al cibo e alla bevanda, o a riguardo di feste, di noviluni o di sabati, le quali cose sono l'ombra delle realtà future".

RISPONDO: Abbiamo già detto che sono cerimoniali i precetti ordinati al culto di Dio. Ora, il culto di Dio è di due specie: interno ed esterno. Infatti, essendo l'uomo composto di anima e di corpo, sia l'uno che l'altro componente deve essere applicato al culto di Dio: l'anima per onorarlo con un culto interiore, e il corpo con il culto esterno. Ecco perché nei Salmi si legge: "Il mio cuore e la mia carne esultano nel Dio vivente". E, come il corpo è ordinato a Dio mediante l'anima, così il culto esterno è ordinato a quello interiore. Ora, il culto interiore consiste nell'unione intellettuale e affettiva dell'anima con Dio. Perciò gli atti esterni del culto hanno applicazioni diverse, secondo i diversi gradi di unione intellettuale e affettiva dei fedeli con Dio.

Infatti nello stato della beatitudine futura, l'intelletto umano vedrà la stessa verità divina nella sua essenza. Quindi allora il culto esterno non consisterà in figura alcuna, ma solo nella lode di Dio, che sgorga dalla conoscenza e dall'affetto interiore secondo le espressioni di Isaia: "Il gaudio e la letizia in essa si troveranno, l'inno del ringraziamento e la voce di lode".

Invece nello stato della vita presente non siamo in grado di vedere la verità divina in se stessa, ma è necessario che ci giunga un raggio di essa sotto qualche figura sensibile, come insegna Dionigi: però in maniera diversa, secondo i vari stati della conoscenza umana. Infatti nell'antica legge la verità divina né si era manifestata in se stessa, né era stata ancora aperta la via per arrivarci, come dice l'Apostolo. Perciò era necessario che il culto dell'antica legge non si limitasse a figurare la verità che in futuro doveva essere manifestata nella patria; ma che figurasse anche il Cristo, che è la via che conduce alla verità della patria. Invece nello stato della legge nuova questa via è ormai rivelata. Quindi non è necessario prefigurarla come futura, ma rammentarla come cosa passata o presente; si deve invece prefigurare soltanto la verità futura della gloria, che ancora non è svelata. Ecco perché l'Apostolo ha scritto, che "la legge ha un'ombra dei beni futuri, non l'immagine stessa delle cose": infatti l'ombra è meno dell'immagine; come per dire che l'immagine si riferisce alla legge nuova, l'ombra a quella antica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le cose divine si devono rivelare agli uomini secondo la loro capacità: altrimenti si offre soltanto un motivo d'inciampo, poiché disprezzerebbero ciò che non potrebbero capire. Perciò era più utile che i divini misteri si insegnassero al popolo sotto il velo delle figure, in modo da poterli conoscere implicitamente, prestando onore a Dio mediante codeste figure.

2. Come le espressioni poetiche non sono capite dalla ragione umana per la mancanza di verità che in esse si trova, così la ragione umana non può capire perfettamente le cose divine per l'eccesso di verità di cui queste sono dotate. Ecco perché in entrambi i casi si deve ricorrere alle figure sensibili.

3. In quel testo S. Agostino parla del culto interiore; ad esso però, come abbiamo spiegato, si deve subordinare il culto esterno.

4. Lo stesso si dica per la quarta difficoltà: poiché col Cristo gli uomini furono iniziati pienamente al culto spirituale di Dio.

ARTICOLO 3

Se i precetti cerimoniali dovevano essere molteplici

SEMBRA che i precetti cerimoniali non dovessero essere molteplici. Infatti:

1. I mezzi devono essere proporzionati al fine. Ma i precetti cerimoniali, come abbiamo detto, sono mezzi ordinati al culto di Dio e a raffigurare il Cristo. Ora, secondo l'insegnamento di S. Paolo, "unico è Dio da cui viene tutto; e unico è il Signore Gesù Cristo, per il quale sono tutte le cose". Dunque i precetti cerimoniali non dovevano essere molteplici.

2. La molteplicità dei precetti cerimoniali era occasione di trasgressioni, come lascia capire S. Pietro: "Perché mai tentate Dio, a porre sul collo dei discepoli un giogo, che né i padri nostri né noi abbiamo potuto portare?". Ma la trasgressione dei divini precetti si oppone alla salvezza umana. Perciò, siccome qualsiasi legge deve giovare al bene degli uomini, come insegna S. Isidoro, sembra che non si dovessero dare molti precetti cerimoniali.

3. I precetti cerimoniali appartenevano al culto esterno e materiale di Dio, come abbiamo spiegato. Ora, la legge doveva ridurre codesto culto: poiché doveva preparare al Cristo, il quale ha insegnato agli uomini ad adorare Dio "in spirito e verità". Quindi non si dovevano dare numerosi precetti cerimoniali.

IN CONTRARIO: Si legge in Osea: "Scriverò in essi leggi molteplici"; e in Giobbe: "Per manifestarti i segreti della sapienza, e come sia molteplice la sua legge".

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, tutte le leggi sono date al popolo. Ora, nel popolo ci sono due categorie di uomini: alcuni sono portati al male, e la legge ha il compito di tenerli a freno, come abbiamo visto; altri sono inclini al bene, o per natura, o per abitudine, oppure ancor più per la grazia; ed essi dal precetto della legge devono essere istruiti e indirizzati a una bontà superiore. Ebbene, per entrambe le categorie era giusto che nell'antica legge fossero molteplici i precetti cerimoniali. Infatti nel popolo ebreo alcuni erano inclini all'idolatria: perciò era necessario distoglierli da essa e richiamarli al culto di Dio con i precetti cerimoniali. E poiché gli uomini si davano all'idolatria in molte maniere, era necessario istituire molte pratiche contrarie per reprimerla: e imporre a costoro molti precetti, cosicché gravati dalle pratiche del culto di Dio, non avessero tempo per attendere a quelle dell'idolatria.

E anche per quelli che erano disposti al bene era necessaria la molteplicità dei precetti cerimoniali. Sia perché la loro mente veniva riportata a Dio in maniere molteplici e con più assiduità. Sia anche perché il mistero di Cristo, prefigurato da codeste cerimonie, doveva portare al mondo molteplici vantaggi, e su di lui molte erano le cose da considerare, e quindi da prefigurare con molteplici cerimonie.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Quando il mezzo è adeguato al raggiungimento del fine, ne basta uno per ogni fine: se una medicina sola, p. es., è sufficiente a dare la guarigione, non è necessario moltiplicare le medicine. Invece l'inefficacia e l'imperfezione dei mezzi, ne impone la pluralità: così si somministrano molteplici rimedi all'infermo, quando uno solo non basta a guarire. Ora, le cerimonie dell'antica legge erano inadeguate, sia a rappresentare il supereminente mistero di Cristo, sia a sottomettere le menti umane a Dio. Ecco perché l'Apostolo scrive: "Si fa l'abrogazione della legge precedente, per la sua infermità e inutilità: poiché la legge non ha portato nulla a perfezione". Perciò era necessaria la molteplicità di codeste cerimonie.

2. È proprio di un legislatore sapiente permettere trasgressioni più piccole, per evitarne di più grandi. Ecco perché per prevenire l'idolatria, nonché la superbia, che sarebbe nata nel cuore degli ebrei, se questi avessero adempiuto tutti i precetti della legge, Dio non omise di istituire molteplici precetti cerimoniali, nonostante la facilità con la quale li avrebbero trasgrediti.

3. La legge antica ridusse in molte cose il culto materiale. Infatti stabilì che si offerissero sacrifici non dovunque, e non da tutti, e altre cose ancora, per diminuire il culto esterno; come ha notato anche l'egiziano Mosè Maimonide. Tuttavia non era opportuno ridurre tanto il culto esterno, da far sì che gli uomini si volgessero al culto dei demoni.

ARTICOLO 4

Se le cerimonie dell'antica legge siano ben divise in sacrifici, cose sacre, sacramenti e osservanze

SEMBRA che le cerimonie dell'antica legge non siano ben divise in sacrifici, cose sacre, sacramenti e osservanze. Infatti:

1. Le cerimonie dell'antica legge prefiguravano il Cristo. Ma per questo bastavano i sacrifici, che prefiguravano il sacrificio col quale Cristo ha offerto se

stesso "oblazione e vittima a Dio", come si esprime S. Paolo. Perciò soltanto i sacrifici erano cerimoniali.

2. La legge antica era ordinata a quella nuova. Ma nella nuova legge il sacrificio dell'altare è anche sacramento. Perciò nell'antica legge i sacramenti non si dovevano distinguere dai sacrifici.

3. Si dice sacro quanto è dedicato a Dio; per questo si parlava di consacrazione a Dio del tabernacolo e dei vasi relativi. Ora, tutto ciò che era d'ordine cerimoniale era ordinato al culto di Dio, come abbiamo visto. Quindi tutto era sacro. Perciò non si devono denominare cose sacre solo una parte di quelle che appartengono all'ordine cerimoniale.

4. Le osservanze vengono da osservare. Ora, dovevano essere osservati tutti i precetti della legge; poiché sta scritto: "Osserva e bada bene di non dimenticare il Signore Dio tuo, e di non trascurare i suoi comandamenti, giudizi e cerimonie". Dunque le osservanze non devono essere inserite tra le cerimonie.

5. Tra le cerimonie rientrano anche le feste; poiché esse, come S. Paolo afferma, erano ombra del futuro. Lo stesso vale per le oblazioni e per le offerte. E tuttavia queste cose non sembra che rientrino in nessuna delle quattro indicate. Perciò codesta divisione delle cerimonie non è adeguata.

IN CONTRARIO: Nell'antica legge le singole cose ricordate sono chiamate cerimonie. Così infatti sta scritto per i sacrifici: "Offrirà un vitello e sacrifici e libazioni, come le cerimonie prescrivono". Per il sacramento dell'ordine si legge: "Questa è l'unzione di Aronne e dei suoi figli nelle cerimonie". Sulle cose sacre si legge: "Questi sono gli strumenti del tabernacolo della testimonianza nelle cerimonie dei leviti". E a proposito delle osservanze: "Se vi allontanerete da me, e non seguirete me, non osservando le cerimonie che vi ho imposto".

RISPONDO: Come abbiamo già detto, i precetti cerimoniali sono ordinati al culto di Dio. E in questo si possono considerare: il culto stesso, gli adoratori, e gli strumenti del culto. Il culto consiste specialmente nei sacrifici, offerti in omaggio a Dio. - Gli strumenti del culto erano le cose sacre: il tabernacolo, gli arredi, e altre cose del genere. - Riguardo agli adoratori si possono considerare due cose. Ossia la loro iniziazione al culto divino, mediante una certa consacrazione, sia del popolo che dei ministri: e allora abbiamo i sacramenti. Oppure il loro particolare modo di vivere, che li distingue da quelli che non adorano Dio: e allora abbiamo le osservanze, a proposito di cibi, di vesti e di cose consimili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I sacrifici bisognava offrirli in determinati luoghi, e da parte di determinati uomini: e tutto questo rientrava nel culto di Dio. Perciò come i sacrifici prefiguravano il Cristo immolato, così i sacramenti e le cose sacre prefiguravano i sacramenti e le cose sacre della nuova legge; e le osservanze di quei tempi prefiguravano il genere di vita proprio della nuova legge. E tutto questo si riferisce a Cristo.

2. Il sacrificio della nuova legge, cioè l'Eucarestia, contiene Cristo medesimo, artefice della santificazione: infatti, come dice S. Paolo, "egli santificò il popolo col suo sangue". Ecco perché questo sacrificio è anche un sacramento. Invece, i sacrifici dell'antica legge non contenevano il Cristo, ma lo prefiguravano: e per questo non son chiamati sacramenti. Invece per indicare la futura santificazione nell'antica legge vi erano semplici sacramenti, figure della futura consacrazione. Sebbene a certe consacrazioni fossero annessi dei sacrifici.

3. Sacrifici e sacramenti erano certamente cose sacre. C'erano però delle cose sacre, perché dedicate al culto di Dio, che tuttavia non erano né sacrifici, né sacramenti: esse perciò ritenevano il nome generico di cose sacre.

4. Quanto riguarda la vita del popolo di Dio, essendo al di sotto degli elementi precedenti, conservava il nome generico di osservanza. Infatti codesti usi non potevano dirsi cose sacre, poiché non avevano un rapporto immediato col culto di Dio, come il tabernacolo e i suoi arredi. Ma erano cerimoniali in quanto servivano a preparare il popolo al culto di Dio.

5. I sacrifici, come erano offerti in determinati luoghi, così venivano offerti in determinati tempi: perciò anche le feste sono da computare tra le cose sacre. - Le oblazioni, invece, e le offerte vanno computate tra i sacrifici, poiché erano presentate a Dio; così infatti si esprime l'Apostolo: "Ogni sommo sacerdote, scelto fra gli uomini, viene costituito per il bene degli uomini nelle cose che riguardano Dio, per offrire doni e sacrifici".

Pars Prima Secundae Quaestio 102

Questione 102

Questione 102

Le cause dei precetti cerimoniali

Passiamo a considerare le cause dei precetti cerimoniali.

Su questo tema tratteremo sei argomenti: 1. Se i precetti cerimoniali abbiano una causa; 2. Se abbiano una causa del loro senso letterale, o solo di quello figurale; 3. Le cause dei sacrifici; 4. Le cause dei sacramenti; 5. Le cause delle cose sacre; 6. Le cause delle osservanze.

ARTICOLO 1

Se i precetti cerimoniali abbiano una causa

SEMBRA che i precetti cerimoniali non abbiano una causa. Infatti:

1. Spiegando quel testo paolino, "annullando la legge delle prescrizioni", la Glossa commenta: "cioè annullando la legge antica, rispetto alle osservanze materiali, con i decreti, vale a dire con i precetti evangelici, fondati sulla ragione". Ora, se le osservanze dell'antica legge fossero state fondate sulla ragione, inutilmente sarebbero state annullate dai decreti della nuova legge. Dunque le osservanze cerimoniali dell'antica legge non avevano nessuna giustificazione razionale.
2. L'antica legge seguì la legge di natura. Ma in quest'ultima c'erano dei precetti che non avevano altra ragione che quella di provare l'obbedienza dell'uomo, come S. Agostino afferma a proposito della proibizione relativa all'albero della vita. Perciò nell'antica legge non dovevano mancare dei precetti, per provare l'obbedienza dell'uomo, i quali non avevano in sé nessuna giustificazione.
3. Le azioni umane si dicono morali in quanto derivano dalla ragione. Quindi se i precetti cerimoniali avessero una ragione, non si distinguerebbero da quelli morali. Dunque i precetti cerimoniali non hanno una causa: ché la ragione di un precetto si desume dalla sua causa.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Il precetto del Signore è nitido, dà luce agli occhi". Ma i precetti cerimoniali sono da Dio. E quindi nitidi. Il che non sarebbe, se non avessero una causa ragionevole. Dunque i precetti cerimoniali hanno una causa ragionevole.

RISPONDO: Come nota il Filosofo, "ordinare è proprio del sapiente"; perciò quanto procede dalla sapienza divina è ordinato, secondo l'affermazione dell'Apostolo. Ora, perché una cosa sia ordinata si richiedono due condizioni. Primo, che sia ordinata al debito fine, fine che è principio universale nell'ordine dell'agire: poiché quanto si fa casualmente, senza tendere a un fine, oppure per gioco, è un'azione disordinata. Secondo, è necessario che i mezzi siano proporzionati al fine. E da ciò deriva che la giustificazione dei mezzi si desume dal fine: la ragione, p. es., della struttura di una sega, diremo con Aristotele, si desume dal segare, che è il fine di essa. Ora, è evidente che i precetti cerimoniali, come tutti gli altri precetti della legge, furono emanati dalla sapienza divina; si legge infatti nella Scrittura: "Questa è la vostra sapienza ed intelligenza al cospetto dei popoli". Perciò si deve concludere che i precetti cerimoniali sono ordinati a un fine, in base al quale si possono determinare le cause che li giustificano.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le osservanze dell'antica legge, come quella, p. es., di non tessere un vestito con lana e lino, possono considerarsi prive di ragione, per il fatto che non hanno una giustificazione in se medesime. Tuttavia potevano avere una ragione in ordine ad altro: cioè, perché prefiguravano o escludevano qualche altra cosa. Invece i precetti della nuova legge, che riguardano principalmente la fede e l'amore di Dio, sono ragionevoli per la natura stessa degli atti rispettivi.
2. La proibizione relativa all'albero della scienza del bene e del male non dipendeva dal fatto che codesta pianta era cattiva per natura; ma dal fatto che la proibizione era ordinata a uno scopo, oppure perché raffigurava qualche cosa. Ed è precisamente in questo senso che anche i precetti cerimoniali dell'antica legge hanno una ragione.
3. I precetti morali, come, p. es.: "Non uccidere", "Non rubare", hanno una giustificazione intrinseca. Invece i precetti cerimoniali hanno delle cause giustificanti in ordine ad altre cose, secondo le spiegazioni date.

ARTICOLO 2

Se i precetti cerimoniali abbiano una causa anche per il loro senso letterale, o solo per quello figurale

SEMBRA che i precetti cerimoniali non abbiano una causa del loro senso letterale, ma solo del senso figurale. Infatti:

1. La circoncisione e l'immolazione dell'agnello pasquale erano tra i precetti cerimoniali più importanti. Eppure queste due cose non avevano una causa, se non nell'ordine figurale: poiché erano state date come segni. Nella Scrittura infatti si legge: "Circonciderete la vostra carne, in segno dell'alleanza tra me e voi". E a proposito della Pasqua: "Sarà per te un segno sulla tua mano e un ricordo tra i tuoi occhi". Perciò a maggior ragione avranno avuto una causa esclusivamente d'ordine figurale le altre cerimonie.

2. Effetto e causa si corrispondono. Ora, tutte le norme cerimoniali sono figurabili, come sopra abbiamo dimostrato. Dunque esse non hanno che cause d'ordine figurale.

3. Ciò che è indifferente ad essere determinato in una maniera o in un'altra mostra di non avere una causa secondo il significato letterale. Ora, nei precetti cerimoniali ci sono non poche cose di codesto genere, p. es., la determinazione del numero delle vittime da offrire, e altre simili circostanze particolari. Dunque i precetti dell'antica legge non hanno una ragione nel loro significato letterale.

IN CONTRARIO: I precetti cerimoniali prefigurano Cristo, come i fatti storici dell'antico Testamento; ché, a detta di S. Paolo, "tutto capitava loro in figura". Ora, nei fatti dell'Antico Testamento, oltre al senso mistico o figurale, c'è anche il senso letterale. Perciò i precetti cerimoniali, oltre ad avere cause nell'ordine figurale, ne hanno pure nell'ordine letterale.

RISPONDO: Come sopra abbiamo spiegato, la ragione che giustifica i mezzi va desunta dal fine. Ora, il fine dei precetti cerimoniali è duplice: essi infatti erano ordinati all'antico culto di Dio, e ad essere figura del Cristo; come le parole dei profeti, le quali riguardavano il presente, in maniera da prefigurare anche il futuro, secondo l'affermazione di S. Girolamo. Perciò le ragioni dei precetti cerimoniali si possono desumere da due fonti distinte. Primo, dalle esigenze del culto divino, praticato negli antichi tempi. E queste ragioni riguardano il senso letterale: sia che si tratti di evitare il culto idolatrico, o di ricordare un beneficio divino; sia che si cerchi d'inculcare la grandezza della divinità, o di mostrare le disposizioni dell'anima che allora si richiedevano negli adoratori di Dio. - Secondo, le ragioni si possono desumere dall'ordine di codesti precetti a prefigurare il Cristo. In tal senso abbiamo di essi ragioni di ordine figurale o mistico; sia che si desumano da Cristo e dalla Chiesa, dando luogo all'allegoria; sia che si riferiscano ai costumi del popolo cristiano, concretandosi in ragioni morali; sia che riguardino lo stato della gloria futura, in cui Cristo ci introduce, dando luogo all'anagogia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come il vero senso di una locuzione metaforica della Scrittura è letterale, poiché le parole son proferite per dare codesto significato; così quel significato delle cerimonie della legge che consiste, o nel ricordo dei benefici di Dio per cui furono istituite, o in cose consimili attinenti all'antico patto, non trascendono le cause d'ordine letterale, o storico. Perciò rientrano in codesto ordine di cause, sia il fatto che la Pasqua stava a ricordare la liberazione dall'Egitto, sia che la circoncisione era il segno del patto stabilito da Dio con Abramo.

2. Codesta ragione sarebbe valida, se i precetti cerimoniali fossero dati solo per prefigurare il futuro, escludendo il culto attuale di Dio.

3. A proposito delle leggi umane sopra abbiamo detto che in genere esse hanno delle ragioni intrinseche, mentre nelle determinazioni particolari dipendono dall'arbitrio del legislatore. Ebbene, allo stesso modo molte determinazioni delle antiche cerimonie non hanno cause d'ordine letterale, ma solo figurale; in genere però hanno anche quelle.

ARTICOLO 3

Se si possa trovare una ragione plausibile delle cerimonie riguardanti i sacrifici

SEMBRA che non si possa trovare una ragione plausibile delle cerimonie riguardanti i sacrifici. Infatti:

1. Le cose che venivano offerte nei sacrifici erano quelle necessarie al sostentamento della vita umana, ossia certe qualità di animali e di pani. Ora, Dio non ha bisogno di tale sostentamento, secondo l'espressione dei Salmi: "Mangio io forse carne di tori e bevo sangue di montoni?". Dunque non era conveniente che venissero offerti a Dio codesti sacrifici.

2. Venivano offerti in sacrificio a Dio soltanto tre generi di animali quadrupedi, e cioè bovini, ovini, e capre; uccelli, d'ordinario tortore e colombe; e per la guarigione della lebbra venivano offerti dei passeri. Ora, ci sono molti animali più nobili di questi. E poiché a Dio va offerto quanto c'è di meglio, sembra che non si dovessero offrire in sacrificio a Dio soltanto codesti animali.

3. L'uomo ha ricevuto da Dio il dominio sui pesci, come sui volatili e sulle bestie. Dunque non c'era motivo di escludere i pesci dal divin sacrificio.
4. Tortore e colombe sono indifferenti in certe prescrizioni di sacrifici. Quindi doveva essere indifferente anche scegliere tra piccioncini e tortorelle.
5. Dio è l'autore della vita, non solo degli uomini, ma anche degli animali, come ricorda la Genesi. Ma la morte è il contrario della vita. Perciò non si dovevano offrire a Dio animali morti, ma vivi. Specialmente se pensiamo all'ammonimento dell'Apostolo, "a offrire i nostri corpi come ostia vivente, santa, gradevole a Dio".
6. Se a Dio gli animali non venivano offerti che uccisi, sembra che dovesse essere indifferente la maniera della loro uccisione. Dunque è inutile che si determini la maniera dell'immolazione specialmente a proposito degli uccelli.
7. Ogni difetto dell'animale è un passo verso la corruzione e la morte. Quindi se a Dio si dovevano offrire animali uccisi, non c'era bisogno di proibire l'offerta di un animale imperfetto, cioè zoppo, cieco, o in altro modo difettoso.
8. Chi offre a Dio dei sacrifici deve parteciparne, secondo l'espressione dell'Apostolo: "Non è egli vero che quelli che mangiano le vittime sono partecipi dell'altare?". Perciò non era giusta la norma di sottrarre agli offerenti certe parti delle vittime, cioè il sangue e il grasso, il petto e la spalla destra.
9. Gli olocausti erano offerti a onore di Dio, come lo erano le ostie pacifiche e quelle per il peccato. Ora, nessun animale di sesso femminile veniva offerto a Dio in olocausto: e tuttavia si facevano olocausti, sia di quadrupedi che di uccelli. Dunque l'offerta di animali femmine quali ostie pacifiche e per il peccato era irragionevole; come era irragionevole l'esclusione dei volatili dalle ostie pacifiche.
10. Tutte le vittime pacifiche appartengono a un unico genere. Perciò non si doveva prescrivere, come fa il Levitico, questa differenza: che di alcune non si potevano mangiare le carni il giorno dopo, e di altre si potevano.
11. Tutti i peccati concordano nel fatto che allontanano da Dio. Dunque per tutti i peccati doveva esserci un unico genere di sacrifici, per ottenere la riconciliazione con Dio.
12. Gli animali offerti in sacrificio erano offerti tutti allo stesso modo, cioè uccisi. Perciò non era giusto che invece i prodotti della terra venissero offerti in diverse maniere: ora, infatti, si offrivano le spighe, ora la farina, ora il pane cotto, secondo i casi, nel forno, in padella, o sulla graticola.
13. È dovere riconoscere che tutte le cose di cui usiamo vengono da Dio. Perciò non era conveniente limitarsi a offrire a Dio, oltre gli animali, soltanto il pane, il vino, l'olio, l'incenso e il sale.
14. I sacrifici materiali devono esprimere il sacrificio interiore del cuore, col quale l'uomo offre a Dio il suo spirito. Ora, il sacrificio interiore sa più della dolcezza del miele, che del pizzicore del sale; infatti nella Scrittura si legge: "Il mio spirito è più dolce del miele". Dunque non era ragionevole proibire nei sacrifici il miele, o il lievito, il quale rende il pane più saporito; mentre si comandava di usare il sale che ha sapore pungente, e l'incenso che è amaro. Quindi le prescrizioni riguardanti le cerimonie dei sacrifici non avevano una causa ragionevole.

IN CONTRARIO: Nel Levitico si legge: "Tutta l'offerta verrà bruciata dal sacerdote sull'altare in olocausto d'odore gratissimo al Signore". Però, è anche vero, come dice la Sapienza, che "Dio non ama se non chi coabita con la sapienza": dal che risulta che quanto è accetto a Dio è fatto con sapienza. Perciò le accennate cerimonie dei sacrifici erano condite di sapienza, avendo esse le loro cause ragionevoli.

RISPONDO: Abbiamo già spiegato sopra che le cerimonie dell'antica legge avevano due tipi di causalità: uno secondo il loro significato letterale, cioè in quanto erano ordinate al culto di Dio; l'altro era di ordine figurale, o mistico, in quanto queste cerimonie erano ordinate a prefigurare il Cristo. E dall'una e dall'altra parte è possibile stabilire la causa delle cerimonie riguardanti i sacrifici. Infatti, considerando quei sacrifici come ordinati al culto di Dio, duplice può esserne la causa. Primo, osservando che essi erano fatti per rappresentare l'ordine, ovvero l'unione dell'anima con Dio, che si voleva sollecitare in chi offriva il sacrificio. Ora, il retto ordine dell'anima verso Dio implica il riconoscimento da parte dell'uomo, che quanto egli possiede viene da lui come da primo principio, e che egli deve ordinare a Dio come a suo ultimo fine tutte le cose. E ciò veniva rappresentato nelle offerte e nei sacrifici, per il fatto che l'uomo offriva in onore di Dio le cose proprie, riconoscendo d'averle ricevute da lui, secondo le parole di Davide: "Tutto viene da te e dopo averlo ricevuto dalla tua mano, te l'abbiamo ridato". Ecco perché nell'offrire i sacrifici l'uomo protestava che Dio è il primo principio e l'ultimo fine della creazione, al quale si dovevano riferire tutte le cose.

E poiché il retto ordine dell'anima verso la divinità esige che non si riconosca altra causa prima dell'universo all'infuori di Dio, e che non si ponga in altre cose il proprio fine, si comandava nella legge di non offrire sacrifici altro che a Dio: "Chi sacrificherà agli dei, e non al solo Signore, sia ucciso". Perciò si possono spiegare le cerimonie suddette in altra maniera, cioè col fatto che erano dei mezzi per distogliere dai sacrifici degli idoli. Infatti i precetti relativi ai sacrifici non furono dati agli ebrei che dopo la loro caduta nell'idolatria, con l'adorazione del vitello d'oro: come per dire che codesti sacrifici furono istituiti perché il popolo, già portato a simili immolazioni, preferisse farle a Dio piuttosto che agli idoli. Si legge perciò in Geremia: "Io non parlai ai vostri padri, né diedi loro ordini, quando li feci uscire dal paese d'Egitto, riguardo all'olocausto e al sacrificio".

Ma fra tutti i doni che Dio ha fatto al genere umano dopo il peccato, il principale è quello di aver dato il Figlio suo, secondo le parole evangeliche: "Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna". Ecco perché il sacrificio più grande è quello nel quale Cristo "offrì se stesso a Dio in sacrificio di soave odore", come si esprime S. Paolo. E per questo tutti gli altri sacrifici dell'antica legge venivano offerti per raffigurare quest'unico e principale sacrificio, che ne era il coronamento o perfezione. L'Apostolo infatti afferma che il sacerdote dell'antica legge "offriva più volte gli stessi sacrifici, i quali non possono mai eliminare il peccato. Cristo invece offrì un unico sacrificio per sempre". E poiché dalla cosa raffigurata si desume il valore rappresentativo di una figura, le ragioni dei sacrifici figurati dell'antica legge vanno desunte dal vero sacrificio di Cristo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dio voleva che gli si offerissero codesti sacrifici non per le offerte medesime, quasi avesse bisogno di codeste cose: infatti in Isaia si legge: "Olocausti di montoni, grasso di giovenchi, sangue di tori e di agnelli e di capri io non ne voglio". Ma voleva codeste offerte per i motivi già detti, e cioè: sia per distogliere dall'idolatria; sia per indicare l'ordine dovuto dell'anima umana verso Dio; sia anche per rappresentare il mistero della redenzione compiuta da Cristo.

2. Rispetto a tutti e tre i motivi indicati, si trova una ragione per spiegare come mai venivano offerti a Dio in sacrificio questi e non altri animali. Primo, per stornare dall'idolatria. Poiché dagli idolatri tutti gli animali erano offerti ai loro dei, o da essi erano usati per fare dei malefici: inoltre presso gli egiziani, con i quali gli ebrei avevano vissuto, era cosa abominevole uccidere gli animali ricordati, che quindi non erano offerti in sacrificio agli dei; perciò si dice nell'Esodo: "Faremo al Signore Dio nostro un sacrificio che è abominevole per gli egiziani". Questi infatti adoravano le pecore, e veneravano i capretti, perché i demoni apparivano sotto le loro sembianze; e si servivano dei buoi per l'agricoltura, che consideravano cosa sacra.

Secondo, le offerte suddette erano indicate per ricordare l'ordine dell'anima a Dio. E questo per due motivi. Primo, perché codesti animali sono quelli che più servono al sostentamento della vita umana: e inoltre sono quelli più mondi, avendo il nutrimento più pulito. Invece gli altri animali, o sono selvatici, e quindi d'ordinario non sono fatti per l'uso dell'uomo; oppure, se domestici, hanno un nutrimento immondo, come il porco e la gallina. A Dio invece non si può offrire che quanto è puro. In particolare poi si offrivano quei volatili, perché erano in abbondanza nella terra promessa. - Secondo, perché l'immolazione di codesti animali stava a indicare la purezza dell'anima. Poiché, secondo la Glossa, "noi offriamo un vitello quando vinciamo la superbia della carne; un agnello quando freniamo i moti irrazionali; un capretto quando superiamo la lascivia; una tortora quando custodiamo la carità e i pani azzimi quando banchettiamo nella sincerità degli azzimi". È poi evidente che nella colomba è indicata la carità e la semplicità dell'anima.

Terzo, l'offerta dei suddetti animali era adatta per figurare il Cristo. Poiché la medesima Glossa afferma, che "Cristo veniva offerto nel vitello, per indicare la virtù della croce; nell'agnello, per l'innocenza; nel capro, per il principato; nel capretto, per la somiglianza della carne di peccato. Nella tortora e nella colomba veniva indicata l'unione delle due nature": oppure nella tortora era rappresentata la castità, e nella colomba la carità. "Nel fiore di farina veniva prefigurato il lavacro dei credenti mediante l'acqua del battesimo".

3. I pesci, vivendo nell'acqua, sono più estranei all'uomo di tutti gli altri animali, che vivono come lui nell'aria. Inoltre i pesci muoiono subito appena estratti dall'acqua: quindi non si potevano offrire nel tempio come gli altri animali.

4. Nelle tortore i piccoli valgono meno degli animali adulti; mentre nelle colombe è il contrario. Ecco perché, come scrive Mosè Maimonide, vien comandato di offrire tortore e piccioncini: poiché a Dio vanno attribuite le cose migliori.

5. Gli animali offerti in sacrificio venivano uccisi, perché in tale condizione essi servono all'uomo avendoli dati Dio all'umanità come cibo. Ed ecco perché venivano bruciati: perché il fuoco li prepara ad essere usati dall'uomo.

Inoltre l'uccisione degli animali stava ad indicare la distruzione dei peccati. Essendo cioè gli uomini degni di morte per i loro peccati, quegli animali venivano uccisi come in loro sostituzione, per esprimere l'espiazione dei peccati.

E finalmente codesta uccisione di animali prefigurava la morte di Cristo.

6. Il modo di uccidere gli animali immolati era determinato dalla legge, per evitare quei modi con cui gli idolatri immolavano agli idoli le loro vittime. - Oppure, come nota Mosè Maimonide, "la legge ha scelto un tipo di uccisione che facesse meno soffrire gli animali". E questo per escludere ogni crudeltà nei sacrificanti, e lo scempio degli animali uccisi.

7. Gli animali difettosi sono deprezzati anche presso gli uomini; perciò era proibito di offrirli in sacrificio a Dio. E per lo stesso motivo era proibito di "offrire nella casa del Signore la mercede del meretricio, o il prezzo di un cane". Così non dovevano offrirsi gli animali prima del settimo giorno: poiché codesti esseri erano quasi abortivi, ancora non pienamente costituiti, data la loro gracilità.

8. Vi erano tre generi di sacrifici. Il primo, interamente bruciato, si chiamava olocausto, che suona tutto incendiato. Codesto sacrificio veniva offerto a Dio come speciale omaggio alla sua maestà, e come atto di amore per la sua bontà: e corrispondeva allo stato dei perfetti, che abbraccia la pratica dei consigli (evangelici). Esso perciò veniva bruciato, affinché tutta la vittima sotto forma di vapore salisse in alto, in modo da esprimere che tutto l'uomo, e quanto egli possiede, è soggetto al dominio di Dio e dev'essere offerto a lui.

Vien poi il sacrificio per il peccato, che era offerto a Dio per la necessaria remissione del peccato: e corrispondeva allo stato dei penitenti che cercano la remissione dei peccati. Esso veniva diviso in due parti, di cui una veniva bruciata, mentre l'altra era lasciata al sacerdote; per indicare che l'espiazione dei peccati è compiuta da Dio mediante il ministero dei sacerdoti. Si eccettuava però il sacrificio offerto per i peccati di tutto il popolo, o del sacerdote in particolare: allora infatti si bruciava tutto. Poiché non doveva esser lasciato in uso dei sacerdoti quanto era offerto per i loro peccati, perché non rimanesse in loro scoria di peccato. Altrimenti sarebbe venuta a mancare la soddisfazione per il peccato: ché l'uso dell'offerta da parte degli offerenti sarebbe stato la negazione del sacrificio stesso.

Vi era poi un terzo tipo di sacrificio chiamato ostia pacifica, che veniva offerto a Dio per ringraziamento, oppure per la salvezza e la prosperità degli offerenti, cioè per un dovere connesso a un beneficio ricevuto, o da ricevere: e tale sacrificio rispondeva allo stato dei proficenti, (cioè di coloro che progrediscono) nell'osservanza dei comandamenti. E questa offerta era divisa in tre parti: la prima veniva bruciata a onore di Dio, la seconda serviva ai sacerdoti, e la terza veniva mangiata dagli offerenti; e ciò per indicare che la salvezza dell'uomo procede da Dio, sotto la direzione dei suoi ministri, e con la cooperazione di coloro che si salvano.

Generalmente si osservava questa prassi: il sangue e il grasso non si cedevano né ai sacerdoti, né agli offerenti; ma il sangue veniva sparso sugli orli dell'altare a onore di Dio; il grasso invece veniva bruciato sul fuoco. La prima ragione di questo fatto era di escludere l'idolatria. Infatti gli idolatri bevevano il sangue delle vittime e ne mangiavano il grasso, secondo l'espressione del Deuteronomio: "delle cui vittime mangiavano il grasso, e bevevano il vino delle libazioni". - La seconda ragione parte dall'intento di moralizzare la vita umana. Infatti veniva proibito di cibarsi del sangue, perché tutti sentissero orrore di spargere il sangue umano: "Non mangerete la carne con il suo sangue. Del sangue vostro, ossia della vostra vita, io domanderò conto". Era proibito invece di mangiare il grasso per evitare la dissolutezza; infatti in Ezechiele si legge: "Voi uccidevate la pecora grassa". - La terza ragione è desunta dal rispetto verso Dio. Perché il sangue è la cosa più necessaria alla vita, tanto che si dice l'anima essere nel sangue; il grasso poi mostra l'abbondanza del nutrimento. Perciò, per confessare che da Dio viene la nostra vita e l'abbondanza di ogni bene, si spargeva il sangue e si bruciava il grasso in onore di Dio. - La quarta ragione sta nel fatto che ciò prefigurava lo spargimento del sangue di Cristo, e l'abbondanza della sua carità, che lo spinse a offrirsi a Dio per noi.

Nelle ostie pacifiche veniva ceduto al sacerdote il petto e la spalla destra, per evitare quel tipo di divinazione che si chiama spatulamanzia: poiché si divinava osservando la spalla delle vittime, o l'osso (lo sterno) del petto. Ecco perché queste parti venivano tolte agli offerenti. - Ciò stava anche a significare che al sacerdote era necessaria la sapienza del cuore per istruire il popolo, indicata dal petto che ne è la custodia; e la fermezza per sostenerne le debolezze, indicata dalla spalla destra.

9. L'olocausto era il sacrificio più perfetto, perciò non si offriva in olocausto altro che il maschio: ché la femmina è un animale imperfetto. Invece l'offerta delle tortore e delle colombe era permessa per la povertà degli offerenti, che non potevano offrire animali superiori. E poiché le ostie pacifiche erano offerte spontaneamente, non vi erano ammessi codesti volatili; ma solo si offrivano come ostie per il peccato, che erano prescritte in date circostanze. Inoltre codesti uccelli per l'altezza del loro volo si addicono alla perfezione dell'olocausto; e si addicono al sacrificio per il peccato, perché il loro canto è un gemito.

10. Tra tutti i sacrifici il principale era l'olocausto: poiché veniva bruciato interamente a onore di Dio, e nessuna parte veniva mangiata. Al secondo posto, per santità, c'era il sacrificio per il peccato: esso veniva mangiato solo nell'atrio dai sacerdoti, e soltanto nel giorno dell'immolazione. Al terzo posto c'erano le ostie pacifiche di ringraziamento: che venivano mangiate il giorno stesso, ma dovunque in Gerusalemme. Al quarto posto troviamo le ostie pacifiche connesse con un voto: e le loro carni potevano mangiarsi anche il giorno dopo. La ragione di quest'ordine è il fatto che l'uomo si trova obbligato a Dio prima di tutto per la di lui maestà; secondo, per l'offesa commessa; terzo, per i benefici ricevuti; quarto, per quelli sperati.

11. Come abbiamo spiegato in precedenza, i peccati diventano più gravi secondo lo stato di chi pecca. Ecco perché la vittima prescritta per il peccato del sacerdote e del principe è diversa da quella imposta a una persona privata. "Si deve però notare", scrive Mosè Maimonide, "che quanto più grave era il peccato, tanto più vile era la specie dell'animale da offrire per esso. Perciò la capra, che è l'animale più vile, era offerta per il peccato d'idolatria, che è quello più grave; invece per l'ignoranza del sacerdote era offerto un vitello; per la negligenza del principe un capretto".

12. La legge nel prescrivere i sacrifici volle provvedere alla povertà degli offerenti: in modo che chi non arrivava a possedere un quadrupede, offrisse almeno un volatile; e chi non arrivava a questo, offrisse il pane; e se uno non aveva il pane, offrisse almeno farina o spighe.

La causa di ciò nell'ordine figurale sta nel fatto che il pane significa Cristo, che è "il pane vivo", come dice il Vangelo. E questi era come sotto forma di spiga nello stato di legge naturale, e nella fede dei Patriarchi; era come fior di farina nella dottrina della legge e dei profeti; era come pane formato dopo l'incarnazione: cotto al fuoco, cioè formato dallo Spirito Santo nel forno dell'utero verginale; cotto nella casseruola per le fatiche sostenute nel mondo; e sulla croce quasi arrostito su una graticola.

13. I prodotti della terra di cui l'uomo si serve, o sono cibi: e di essi viene offerto il pane. O sono bevande: e di esse si fa l'offerta del vino. O son condimenti: e di questi si offre l'olio e il sale. O son medicine: e tra queste si offre l'incenso, che è aromatico e corroborante.

Inoltre il pane figura la carne di Cristo, il vino ne figura il sangue, dal quale siamo stati redenti; l'olio rappresenta la grazia di Cristo; il sale la scienza; l'incenso la devozione.

14. Nei divini sacrifici non si offriva il miele, sia perché in uso nei sacrifici idolatrici, sia per evitare ogni dolcezza e voluttà carnale in coloro che intendono sacrificare a Dio. - Invece non si offriva il fermento, per escludere la corruzione. E forse era anche esso in uso nei sacrifici degli idoli.

Il sale veniva offerto, perché impedisce la corruzione e la putredine: infatti i sacrifici fatti a Dio devono essere incorrotti. E anche perché il sale significa la discrezione della sapienza, nonché la mortificazione della carne.

Invece l'incenso veniva offerto per indicare la devozione interiore necessaria negli offerenti; e anche per indicare l'odore della buona fama: infatti l'incenso è viscoso e odoroso. E poiché il sacrificio della gelosia non nasceva dalla devozione, ma dal sospetto, in esso non si offriva l'incenso.

ARTICOLO 4

Se sia possibile determinare una ragione plausibile delle cerimonie relative alle cose sacre

SEMBRA che non sia possibile determinare una ragione soddisfacente delle cerimonie dell'antica legge relative alle cose sacre. Infatti:

1. S. Paolo ha affermato: "Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene, che è Signore del cielo e della terra, non abita in templi costruiti dalle mani dell'uomo". Perciò è priva di senso per il culto di Dio l'istituzione del tabernacolo e del tempio fatta dalla legge antica.
2. Lo stato dell'antica legge fu mutato solo dal Cristo. Ma il tabernacolo designava lo stato dell'antica legge. Dunque non doveva essere mutato, con la costruzione di un tempio.
3. La legge divina ha il compito precipuo di disporre gli uomini al culto di Dio. Ora, all'accrescimento del culto di Dio giova la molteplicità degli altari e dei templi: com'è evidente nella nuova legge. Dunque anche nell'antica legge non doveva esserci un solo tempio e un solo tabernacolo, bensì molti.
4. Il tabernacolo, o il tempio, era ordinato al culto di Dio. Ma in Dio si deve onorare l'unità e la semplicità. Quindi non era giusto che il tabernacolo, o il tempio, fosse sezionato mediante alcuni veli.
5. La virtù del primo motore, che è Dio, si rivela prima di tutto a oriente, ché da codesta parte comincia il primo moto. Ora, il tabernacolo fu istituito per il culto di Dio. Perciò doveva essere disposto piuttosto verso oriente che verso occidente.
6. Dio aveva comandato, che "non si facesse scultura né immagine alcuna". Dunque non era giusto che nel tempio fossero scolpite immagini di cherubini. Così sembrano fuori posto l'arca, il propiziatorio, il candelabro, la mensa e il duplice altare.
7. Il Signore aveva comandato: "Mi farete un altare di pietra". E ancora: "Non salirai per gradini al mio altare". Perciò è irragionevole il comando successivo di costruire altari di legno coperti di oro, o di rame, e di tale altezza da non potervi salire senza scalini. Nell'Esodo infatti si legge: "Farai poi l'altare in legno di setim, di cinque cubiti di lunghezza, altrettanti di larghezza, e tre di altezza; ... e lo coprirai di bronzo". E in seguito: "Farai un altare di legno di setim per bruciare l'incenso, e lo coprirai d'oro purissimo".
8. Nelle opere di Dio non ci deve essere niente di superfluo: poiché il superfluo è escluso anche dalle opere della natura. Ora, per una sola tenda, o casa, basta un'unica copertura. Dunque non c'era ragione di sovrapporre parecchie coperture per il tabernacolo, cioè cortine, sai di pelo, rosse pelli di capretti, e pelli violacee.
9. La consacrazione esterna sta a significare la santità interiore, che risiede nell'anima. Perciò non c'era motivo di consacrare il tabernacolo e i suoi arredi, trattandosi di cose inanimate.
10. Nei Salmi si legge: "Benedirò il Signore in ogni tempo, sulla mia bocca sempre la sua lode". Ora, le feste furono istituite per lodare Dio. Dunque non era ragionevole che venissero istituiti per le feste determinati giorni. E quindi le cerimonie relative erano prive di ragioni plausibili.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna, che "coloro che offrono i doni secondo la legge, attendono a un servizio che è una copia e un'ombra delle cose celesti, secondo quanto fu detto da Dio a Mosè, quando stava per costruire la Tenda: Guarda, disse, di fare ogni cosa secondo il modello che ti è stato mostrato sul monte". Ora, ciò che rappresenta l'immagine delle cose celesti è assai ragionevole. Dunque le cerimonie relative alle cose sacre hanno una causa ragionevole.

RISPONDO: Il culto esterno è sempre ordinato principalmente a disporre gli uomini al rispetto verso Dio. Ora, l'affetto umano è portato a rispettare ben poco le cose ordinarie; mentre si ferma con ammirazione dinanzi a quelle che si distinguono per una certa eccellenza. Di qui è nato l'uso dei re e dei principi, che i sudditi devono rispettare, di coprirsi di vesti preziose, e di abitare case più ampie e più belle. Ecco perché era necessario ordinare al culto di Dio speciali giorni, una speciale dimora, e speciali arredi e ministri, per indurre gli uomini a un maggior rispetto verso Dio.

Inoltre, come abbiamo detto, lo stato dell'antica legge era destinato a prefigurare il mistero di Cristo. Ora, ciò che deve raffigurare un oggetto dev'essere

qualche cosa di determinato, così da esserne una somiglianza. Anche per questo era necessario che si rispettassero speciali norme nelle cose riguardanti il culto di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il culto di Dio riguarda due cose: Dio e gli uomini che l'adorano. Dio, che è oggetto del culto, non può essere racchiuso da nessun luogo: quindi per lui non era necessario costruire il tabernacolo, o il tempio. Ma gli uomini che l'adorano sono esseri corporei: e per essi bisognava costruire uno speciale tabernacolo, o tempio, per due motivi. Primo, perché radunandosi in codesto luogo col pensiero che esso è deputato al culto di Dio, vi sarebbero accorsi con maggior rispetto. Secondo, affinché mediante la disposizione di codesto tempio, o tabernacolo, venissero indicati dei particolari relativi all'eccellenza della divinità, o dell'umanità di Cristo.

Al primo motivo accenna Salomone là dove dice: "Ecco, i cieli e i cieli dei cieli non ti possono contenere, quanto meno questa casa che ho costruito!". E aggiunge: "Siano i tuoi occhi rivolti a questa casa, della quale hai detto: "Lì sarà il mio nome", affinché tu esaudisca la preghiera del tuo servo e del tuo popolo d'Israele". Dal che si dimostra che il santuario non fu edificato per contenere Dio fisicamente in un'abitazione, ma perché "là abitasse il suo nome", cioè affinché là si manifestasse la conoscenza di Dio, mediante le cose che vi si facevano o si dicevano; e perché mediante il rispetto del luogo, le preghiere divenissero più degne d'essere esaudite, per la devozione degli oranti.

2. Prima di Cristo non ci fu mutazione nello stato dell'antica legge rispetto al compimento della legge, che avvenne solo col Cristo: tuttavia ci fu un mutamento rispetto alla condizione del popolo soggetto alla legge. Questo infatti prima si trovava nel deserto, senza fissa dimora; e quindi ci furono diverse guerre con i popoli vicini; finalmente al tempo di Davide e di Salomone, codesto popolo ebbe uno stato sommamente pacifico. E allora fu edificato il tempio per la prima volta, nel luogo designato da Abramo per il sacrificio, dietro indicazione divina. Infatti nella Genesi si legge, che Dio comandò ad Abramo di "offrire suo figlio in olocausto su quel monte che io ti mostrerò". E il testo aggiunge che "chiamò quel luogo col nome di il Signore vede", come per dire che secondo le previsioni di Dio quel luogo era scelto per il culto di Dio. Ecco perché nel Deuteronomio si dice: "Vi recherete al luogo che il Signore Dio vostro sceglierà, e offrirete gli olocausti e le vittime vostre".

Ma codesto luogo non doveva essere designato per l'edificazione del tempio prima del tempo sopra indicato, per i tre motivi ricordati da Mosè Maimonide. Primo, perché i gentili non se ne impossessassero. Secondo, perché non lo distruggessero. Terzo, affinché non nascessero liti e contese tra le varie tribù, volendolo ciascuna per sé nella divisione del territorio. Perciò il tempio fu edificato solo dopo che esse ebbero un re, capace di reprimere codeste contese. Prima invece al culto di Dio era deputato un tabernacolo portatile, come per indicare che non c'era luogo determinato per il culto. E questa è la ragione letterale (o storica) del passaggio dal tabernacolo al tempio.

Invece la ragione figurale (o mistica) può essere il fatto che queste due cose designano due stati. Il tabernacolo, con la sua mutabilità, potrebbe significare lo stato così mutevole della vita presente. E il tempio, con la sua fissità, potrebbe significare lo stato della vita futura, che è del tutto invariabile. Si dice infatti che nella costruzione del tempio non si sentivano i rumori di martelli e di accette, per indicare che nello stato futuro sarà allontanato ogni tumulto e ogni turbamento. - Oppure il tabernacolo potrebbe significare lo stato dell'antica legge; e il tempio di Salomone lo stato della legge nuova. Infatti alla costruzione del tabernacolo lavorarono soltanto gli Ebrei; mentre alla costruzione del tempio cooperarono anche i gentili, cioè gli abitanti di Tiro e di Sidone.

3. Il motivo che spiega l'unità del tempio, o del tabernacolo, può essere sia di ordine storico che di ordine mistico. Il motivo storico, o letterale, è quello di preservare dall'idolatria. Poiché i gentili per i diversi dei costruivano templi diversi: perciò per fissare nella mente degli uomini la fede nell'unità di Dio, questi volle che gli venissero offerti dei sacrifici in un luogo soltanto. - E anche per dimostrare che il culto esterno non gli era accetto per se stesso. Ecco perché era proibito di offrire sacrifici qua e là e da per tutto. Invece il culto della nuova legge, il cui sacrificio contiene la grazia spirituale, è accetto a Dio per se stesso. E quindi nella legge nuova è ammessa la pluralità degli altari e dei templi.

Ma rispetto agli elementi del culto spirituale di Dio, consistente nella dottrina della legge e dei profeti, anche nell'antica legge molti erano i luoghi designati, dove raccogliersi per la lode di Dio, e che erano chiamati sinagoghe: analoghi alle nostre chiese, in cui si raccoglie il popolo cristiano per lodare Dio. Ed ecco perché la nostra chiesa è succeduta al tempio e alla sinagoga: poiché il sacrificio stesso della chiesa è spirituale; e quindi per noi il luogo del sacrificio non è distinto da quello dell'insegnamento.

Il motivo, poi, di ordine figurale può essere il fatto che codesta unicità designa l'unità della chiesa, sia militante che trionfante.

4. Come l'unicità del tabernacolo rappresentava l'unità di Dio, così le varie sezioni di esso rappresentavano la distinzione delle cose a lui soggette, e dalle quali ci eleviamo all'adorazione di Dio. Ora, il tabernacolo era diviso in due parti: la prima, posta a occidente, era chiamata il Santo dei Santi; l'altra, posta a oriente era chiamata il Santo. Dinanzi al tabernacolo, poi, vi era un atrio. Ebbene, questa divisione aveva due motivi. Il primo si riferisce al culto di Dio, cui il tempio era ordinato. E in tal senso nelle sezioni del tabernacolo sono indicate le varie parti dell'universo. Infatti la parte denominata Santo dei Santi rappresentava il mondo superiore delle sostanze spirituali; invece il Santo indicava il mondo corporeo. - Ecco perché il Santo era diviso dal Santo dei Santi con un velo di quattro colori: del bisso, che designa la terra, poiché il bisso, cioè il lino, nasce dalla terra; della porpora, che indica l'acqua, poiché veniva estratta da certe conchiglie marine; del giacinto, che indica l'aria, poiché ha un colore ceruleo; e del cocco tinto due volte, che sta a indicare il fuoco. E questo perché la materia dei quattro elementi ci è di ostacolo per la manifestazione delle sostanze incorporee. - Ecco perché nel tabernacolo più recondito, cioè nel Santo dei Santi, entrava una sola volta all'anno il solo sommo sacerdote: per indicare che l'ultima perfezione dell'uomo consiste nell'essere ammesso in codesto mondo. Invece nel tabernacolo antistante, cioè nel Santo, i sacerdoti entravano ogni giorno, ma non vi entrava il popolo, che era ammesso solo nell'atrio; poiché il popolo è capace di percepire solo le cose materiali; mentre i soli sapienti sono capaci di raggiungere con la riflessione le ultime ragioni delle cose.

Stando poi al secondo motivo, o ragione, che è d'ordine figurale, il tabernacolo antistante, ossia il Santo, indica lo stato dell'antica legge, come insegna l'Apostolo; poiché in codesto tabernacolo "entravano in qualunque momento i sacerdoti, per compiere il loro servizio relativo ai sacrifici". Invece il tabernacolo più recondito, cioè il Santo dei Santi, indicava o la gloria celeste, oppure lo stato spirituale della nuova legge, che è un preludio della gloria futura. In tale stato ci ha introdotto il Cristo; e ciò veniva prefigurato dal fatto che una volta all'anno il solo sommo sacerdote entrava nel Santo dei Santi. - Il velo poi stava a indicare che negli antichi sacrifici erano sottintesi i sacrifici spirituali (della nuova legge). Codesto velo era di quattro colori: bianco, per indicare la purezza dei corpi; porpora, per raffigurare le tribolazioni che i Santi avrebbero sofferto per Dio; scarlatta, tinto due volte, per significare la duplice carità di Dio e del prossimo; celeste, per indicare la contemplazione delle cose celesti. - Però nello stato dell'antica legge diversa era la condizione del popolo e dei sacerdoti. Infatti il popolo guardava ai sacrifici offerti nell'atrio. I sacerdoti invece consideravano le ragioni di codesti sacrifici, avendo una fede più esplicita dei misteri di Cristo. Ecco perché essi entravano nel tabernacolo antistante. E questo era separato dall'atrio mediante un velo: poiché alcune cose riguardanti il Cristo erano velate al popolo, ma note ai sacerdoti. Tuttavia, come osserva S. Paolo, esse non erano loro svelate pienamente come avvenne poi nel nuovo testamento.

5. Nella legge fu introdotta l'adorazione verso l'occidente, per preservare dall'idolatria: infatti tutti i gentili, per venerazione verso il sole, adoravano volti ad oriente; in Ezechiele, p. es., si legge che alcuni "erano voltati con la schiena al tempio del Signore, e con la faccia verso l'oriente, e adoravano il sole". Per evitare questo il tabernacolo aveva il Santo dei Santi all'occase, perché adorassero verso l'occidente.

La ragione figurale può esser questa, che tutto l'ordinamento del primo tabernacolo era preordinato a raffigurare la morte di Cristo, indicata dall'occase; secondo l'espressione del Salmo: "Colui che s'avanza sopra l'occase, il suo nome è il Signore".

6. Di quanto era contenuto nel tabernacolo si possono dare ragioni letterali e figurali. Le ragioni letterali (o storiche) si riferiscono al culto di Dio. E poiché il tabernacolo più recondito, cioè il Santo dei Santi, stava a indicare il mondo superiore delle sostanze spirituali, in esso si conservavano tre cose. E cioè l'arca dell'alleanza, in cui c'era il vaso d'oro con la manna, la verga di Aronne che era fiorita, e le tavole in cui erano scritti i dieci comandamenti della legge. E codesta arca era posta tra due cherubini, che si guardavano reciprocamente. Sull'arca poi c'era una tavola chiamata propiziatore, che poggiava sulle ali dei cherubini, come fosse portata da essi: quasi immaginando che codesta tavola fosse il trono di Dio. Perciò era chiamata propiziatore; come se, sollecitato dalle preghiere del sommo sacerdote, di là Dio si mostrasse propizio al popolo. E veniva portata dai cherubini, per mostrare la sudditanza degli angeli a Dio: mentre l'arca dell'alleanza era come lo sgabello di colui che sedeva sul propiziatore. Ora, queste tre cose indicano le tre realtà che si riscontrano nel mondo superiore. E cioè Dio, che è sopra tutti gli esseri, e trascende qualsiasi creatura. Perciò di lui non si dava nessuna immagine, per ricordare la sua invisibilità. Si era invece collocata una figura del suo trono: poiché la creatura, che è sottoposta a Dio come il trono a chi vi si siede, è sempre circoscritta. In codesto mondo superiore ci sono poi le sostanze spirituali, ossia gli angeli. Questi venivano indicati dai due cherubini, i quali si guardavano reciprocamente, per indicare la loro mutua concordia, secondo quel detto della Scrittura: "Egli produce la concordia nelle altezze". E non fu posto un cherubino solo, per indicare la molteplicità degli spiriti celesti, e per escludere il loro culto da parte di coloro ai quali era stato comandato di adorare un unico Dio. Inoltre in codesto mondo di esseri intellettuali si trovano come racchiuse le ragioni di quanto si compie nel nostro mondo, come le ragioni degli effetti sono racchiuse nelle loro cause, e quelle dei manufatti si trovano nell'artigiano. E ciò viene indicato dall'arca, nella quale erano raffigurate le tre cose principali del vivere umano, mediante le tre cose ivi contenute: la sapienza, rappresentata dalle tavole dell'alleanza; il potere, rappresentato dalla verga di Aronne; la vita, rappresentata dalla manna, che della vita era stata il sostentamento. Oppure si può dire che da queste tre cose venivano espressi tre degli attributi divini: la sapienza dalle tavole; la potenza dalla verga; la bontà dalla manna, sia per la sua dolcezza, sia perché concessa al popolo dalla divina misericordia; ed ecco perché veniva conservata in ricordo della misericordia divina. - E queste tre cose furono indicate anche nella visione di Isaia. Egli vide il Signore che sedeva sopra un trono eccelso ed elevato; i serafini che lo attorniavano; e l'edificio era ripieno della gloria di Dio. Infatti un serafino gridava: "tutta la terra è piena della sua gloria". Ecco quindi che le immagini dei serafini non furono prescritte perché si adorassero, il che era proibito dal primo precetto della legge: ma per indicare il loro ministero, come abbiamo accennato.

Anche nel tabernacolo esterno, che simboleggiava il mondo presente, vi erano tre cose: l'altare degli incensi, che era dirimpetto all'arca; la mensa della proposizione, su cui si deponavano dodici pani, e che era collocata verso settentrione; e il candelabro dalla parte di mezzogiorno. E queste tre cose sembrano corrispondere alle tre racchiuse nell'arca, rappresentando le stesse verità, però in modo più evidente: poiché le ragioni delle cose hanno bisogno di una dimostrazione più chiara di come si trovano nella mente di Dio e degli angeli, perché possano conoscerle gli uomini saggi, indicati nei sacerdoti che avevano accesso al tabernacolo. Perciò nel candelabro veniva indicata, come in un segno sensibile, la sapienza, che invece era espressa nelle tavole con parole intelligibili. - L'altare degli incensi indicava l'ufficio dei sacerdoti, che hanno il compito di condurre il popolo a Dio: e questo era indicato anche dalla verga. Infatti in codesto altare erano bruciati gli incensi dall'odore gradevole, che indicava la santità del popolo accetto a Dio: poiché come dice l'Apocalisse, il profumo degli aromi significa "le giustificazioni dei santi". Ed era giusto che nell'arca la dignità sacerdotale fosse indicata dalla verga, mentre nel tabernacolo esterno era indicata dall'altare dell'incenso: perché il sacerdote è il mediatore tra Dio e il popolo, governando il popolo col potere di Dio, raffigurato dalla verga; e offre il frutto del suo regime, cioè la santità del popolo, come sull'altare dell'incenso. - La mensa poi, come la manna, sta a indicare il nutrimento di vita. Ma il nutrimento della mensa è più ordinario e grossolano, mentre l'altro è più dolce e raffinato. - Era giusto, inoltre, che il candelabro fosse verso il meridione, e la mensa verso il nord; perché il meridione è la parte destra del mondo, mentre il settentrione ne è la sinistra, come insegna Aristotele; ora la sapienza, con gli altri doni spirituali, appartiene alla destra; e il nutrimento materiale alla sinistra, secondo l'espressione della Scrittura: "Nella sua sinistra ricchezze e gloria". - Invece il potere sacerdotale sta in mezzo, tra le cose temporali e la sapienza spirituale: perché esso dispensa e la sapienza spirituale e le cose temporali.

Tuttavia di tutte codeste cose si può dare una spiegazione ancora più (storica o) letterale. Infatti nell'arca erano conservate le tavole della legge, per evitarne la dimenticanza; per questo nell'Esodo si legge: "Ti darò due tavole di pietra, la legge e i comandamenti che ho scritto, perché tu li insegni ai figli d'Israele". - La verga di Aronne stava là per togliere ogni disputa nel popolo sul sacerdozio di Aronne; così infatti si dice nei Numeri: "Riponi la verga di Aronne nel tabernacolo della testimonianza, affinché vi sia conservata come segno ai ribelli figli d'Israele". - La manna era conservata nell'arca in ricordo dei benefici di Dio verso i figli d'Israele nel deserto; poiché nell'Esodo si legge: "Riempine un omer, e si serbi nelle future generazioni, perché vedano con qual pane io vi ho nutriti nel deserto". - Il candelabro, poi, era stato ordinato al decoro del tabernacolo: infatti la buona illuminazione contribuisce alla magnificenza di un edificio. Come Giuseppe Flavio riferisce, il candelabro aveva sette braccia, per indicare i sette pianeti che illuminano tutto il mondo. Ed ecco perché il candelabro era posto verso mezzogiorno; perché da quella parte si svolge per noi il corso dei pianeti. - Invece l'altare degli incensi fu

escogitato, perché nel tabernacolo ci fosse sempre un fumo profumato: sia per il rispetto verso il tabernacolo; sia per togliere il puzzo connesso con l'effusione del sangue e con l'uccisione di animali. Infatti le cose puzzolenti sono disprezzate come vili: mentre si apprezzano di più quelle che profumano. - La mensa poi sta a indicare che i sacerdoti, addetti al tempio, devono avere dal tempio il loro vitto: infatti, come ricorda il Vangelo, soltanto ai sacerdoti era permesso di mangiare i dodici pani che sopra vi si ponevano in memoria delle dodici tribù. Ma la mensa non era posta nel mezzo di fronte al propiziatorio, per evitare un rito idolatrico: infatti i pagani nei sacrifici offerti alla luna mettevano la mensa davanti all'idolo di essa; cosicché si legge in Geremia: "Le donne impastano la farina per fare focacce alla regina del cielo".

Ma l'altare degli olocausti, in cui si offrivano sacrifici a Dio di quanto il popolo possedeva, si trovava nell'atrio fuori del tabernacolo. Perciò nell'atrio era ammesso il popolo che offriva a Dio codeste cose, servendosi delle mani dei sacerdoti. Invece all'altare interno, in cui si offriva a Dio la devozione e la santità stessa del popolo, non potevano accedere che i sacerdoti, cui spettava il compito di offrire il popolo a Dio. Ma l'altare suddetto era stato predisposto fuori del tabernacolo, per eliminare il culto idolatrico: infatti i pagani erigevano gli altari dentro i templi per immolare agli idoli.

La ragione figurale (o mistica) di tutte codeste cose va assegnata, considerando i rapporti del tabernacolo col Cristo. Si tenga presente, però, che per esprimere l'imperfezione delle antiche figure, nel tempio furono stabilite figure molteplici per indicare il Cristo. Viene infatti indicato dal propiziatorio; essendo egli, come dice S. Giovanni, "propiziazione per i nostri peccati". - Ed è giusto che codesto propiziatorio sia portato dai Cherubini; poiché di lui sta scritto: "Lo adorino tutti gli angeli di Dio". - Inoltre egli viene indicato dall'arca: perché come l'arca era stata costruita con legno di setim, così il corpo di Cristo fu costruito di membra purissime. - Ed era dorata: perché Cristo fu pieno di sapienza e di carità, rappresentate dall'oro. E dentro l'arca c'era un vaso d'oro, cioè un'anima santa, il quale conteneva la manna, cioè "tutta la pienezza della divinità". E nell'arca c'era la verga, ossia il potere sacerdotale: perché Cristo fu "fatto sacerdote in eterno". Vi erano ancora le parole dell'alleanza, per indicare che Cristo era il vero legislatore. - Inoltre il Cristo era raffigurato dal candelabro, poiché egli disse: "Io sono la luce del mondo"; e le sette lucerne indicavano i sette doni dello Spirito Santo. E viene raffigurato dalla mensa, essendo egli il cibo spirituale, secondo l'espressione evangelica: "Io sono il pane vivo"; e i dodici pani raffigurano i dodici Apostoli, o la loro dottrina. Oppure il candelabro e la mensa possono indicare la dottrina e la fede della Chiesa, che insieme illumina e ristora spiritualmente. - Inoltre il Cristo viene indicato dai due altari degli olocausti e degli incensi. Poiché noi dobbiamo servirci della sua mediazione per offrire a Dio tutte le azioni virtuose: sia quelle in cui affliggiamo la nostra carne, e che offriamo in qualche modo sull'altare degli olocausti; sia quelle che con una perfezione spirituale più grande, i perfetti offrono a Dio in Cristo con i loro desideri, come sull'altare degli incensi, secondo le parole di S. Paolo: "Per lui dunque offriamo continuamente a Dio un sacrificio di lode".

7. Il Signore comandò la costruzione degli altari, per offrire doni e sacrifici in onore di Dio e per il sostentamento dei ministri del santuario. Ora, per la costruzione dell'altare il Signore diede due comandi. Il primo all'inizio della legge, e in esso comandò che si costruissero "un altare di terra, oppure di pietre non lavorate"; e quindi di non costruire un altare alto, al quale bisognerebbe "salire con dei gradini". E questo per condannare il culto idolatrico: infatti i pagani costruivano altari ornati e sublimi, nei quali credevano di trovare qualche cosa di santo e di divino. Per la stessa ragione il Signore diede anche questo comando: "Non pianterai boschetti né albero alcuno presso l'altare del Signore Dio tuo"; invece gli idolatri usavano sacrificare sotto gli alberi, per l'amenità e per l'ombra. - Codesti precetti ebbero anche una ragione figurale (o mistica). In Cristo infatti, che è il nostro altare, dobbiamo ammettere una carne reale, rispetto all'umanità, il che equivale a costruire un altare di terra; e rispetto alla sua divinità dobbiamo ammettere in lui l'uguaglianza col Padre, che equivale a non salire per gradini all'altare. E neppure dobbiamo tollerare accanto a Cristo la dottrina dei pagani che provoca alla lussuria.

Una volta però costruito il tabernacolo in onore di Dio, non c'era più motivo di temere codeste occasioni di idolatria. Perciò il Signore comandò di costruire di bronzo l'altare degli olocausti, e alto da potersi scorgere da tutto il popolo; e di usare l'oro nel costruire l'altare dell'incenso, visibile ai soli sacerdoti. D'altra parte la preziosità del bronzo non era tanta, da provocare il popolo all'idolatria.

Siccome però nell'Esodo si dà la ragione di codesto precetto, "Non salirai per gradini al mio altare, perché non si scopra la tua nudità"; si deve notare che anche questo mirava a combattere l'idolatria: infatti nei sacrifici di Priapo i pagani scoprivano le loro vergogne. Ma in seguito ai sacerdoti venne imposto l'uso delle mutande, per coprire le vergogne. E allora si poté stabilire senza pericolo una tale altezza dell'altare, cosicché i sacerdoti nell'offrire i sacrifici dovevano salire dei gradini di legno, non fissi ma portatili.

8. Il corpo del tabernacolo era costituito da un certo numero di tavole erette su tutta la sua lunghezza, tavole che internamente erano coperte da cortine dai vari colori: bianco, violaceo, porpora e rosso vermiglio. Ma codeste cortine coprivano soltanto i lati del tabernacolo; invece sul tetto c'era una prima copertura di pelli violacee; e su di essa una seconda di pelli tinte di rosso; e finalmente una terza copertura di sai di crine, e questi non coprivano soltanto il tetto del tabernacolo, ma scendevano fino a terra, e coprivano all'esterno le tavole del tabernacolo. Ora, la ragione storica o letterale di codeste coperture era l'ornamento e la protezione del tabernacolo, perché fosse venerato. Però in particolare, secondo alcuni, le cortine avrebbero designato il cielo sidereo, abbellito dalle varie costellazioni; i sai avrebbero raffigurato le acque esistenti sopra il firmamento; le pelli tinte di rosso il cielo empireo in cui si trovano gli angeli; e le pelli violacee il cielo della SS. Trinità.

Ma la ragione figurale sta nel fatto che le tavole, le quali formavano la struttura del tabernacolo, simboleggiavano i semplici cristiani, che formano la Chiesa. Le tavole poi erano coperte di cortine dai quattro colori; perché i fedeli sono ornati interiormente di quattro virtù: infatti, come nota la Glossa, "nel colore del bisso ritorto viene indicata la carne riluttante nella castità; nel violetto, l'anima desiderosa delle cose celesti; nella porpora, la carne soggetta alle tribolazioni; nel cocco vermiglio tinto due volte è raffigurata l'anima che tra le sofferenze risplende per l'amore di Dio e del prossimo". Invece le coperture del tetto indicano i prelati e i maestri: nei quali deve risplendere la vita celeste, indicata dalle pelli violacee; la prontezza al martirio, indicata dalle pelli tinte di rosso; l'austerità della vita e la sopportazione delle avversità, indicate, come dice la Glossa, dal saio di crine esposto ai venti e alle piogge.

9. La consacrazione del tabernacolo e dei suoi arredi aveva come ragione storica lo scopo di conferire ad essi maggiore riverenza, mediante codesta consacrazione al culto di Dio. - E come ragione figurale codesta consacrazione stava a indicare la consacrazione spirituale del tabernacolo vivente, cioè dei fedeli, che costituiscono la Chiesa di Cristo.

10. Nell'antica legge vi erano sette feste transitorie e una continua, come si rileva dal libro dei Numeri. Infatti vi era come una festa continua per il fatto che ogni giorno, mattina e sera, si immolava un agnello. E codesta festa continua del "sacrificio permanente" rappresentava la perpetuità della divina beatitudine.

La prima delle feste transitorie era quella che si ripeteva ogni settimana. Era questa la solennità del Sabato, celebrata in ricordo della creazione dell'universo, come sopra abbiamo spiegato. - La seconda veniva ripetuta ogni mese, ed era la festa della Neomenia: essa veniva celebrata per ricordare il governo divino del mondo. Infatti gli esseri inferiori specialmente cambiano secondo il moto della luna: ecco perché tale solennità veniva celebrata nella luna nuova; non già nel plenilunio, per escludere il culto degli idoli, i quali proprio allora sacrificavano alla luna. - Ora, questi due benefici sono comuni a tutto il genere umano: ecco perché tali solennità erano ripetute più spesso.

Invece le altre cinque feste venivano celebrate una volta l'anno: e in esse venivano ricordati i benefici speciali accordati al popolo ebreo. Infatti nel primo mese veniva celebrata la Pasqua, per ricordare la liberazione dall'Egitto. - Dopo cinquanta giorni si celebrava la festa di Pentecoste, per ricordare la promulgazione della legge. - Le altre tre feste venivano celebrate nel settimo mese, che presso gli ebrei era quasi tutto festivo, come il giorno settimo. Infatti nel primo giorno del settimo mese c'era la festa delle Trombe, in ricordo della liberazione di Isacco, quando Abramo trovò un montone impigliato per le corna, ricordate con i corni di cui si servivano per suonare. - Ma la festa delle trombe era come un invito a prepararsi alla festa successiva, che si celebrava il decimo giorno. Questa era la festa dell'Espiazione, in memoria del perdono accordato da Dio, alle preghiere di Mosè, per il peccato commesso dal popolo con l'adorazione del vitello d'oro. - Seguiva la festa della Scenopegia, cioè dei Tabernacoli, di sette giorni, per ricordare la guida e la protezione divina attraverso il deserto, dove gli ebrei abitarono nelle tende. Perciò in codesta solennità essi dovevano portare "il frutto dell'albero più bello", cioè del cedro, e "l'albero dalle folte fronde", e cioè il mirto, che sono odorosi; dovevano portare "rami e palme", e "salici di torrente", che conservano a lungo la loro freschezza, tutte cose che si trovano nella terra promessa, per indicare che Dio attraverso la terra arida del deserto li aveva condotti in una terra deliziosa. - Nel giorno ottavo veniva celebrata un'altra festa, quella cioè dell'Assemblea e della Colletta, nella quale venivano raccolte tra il popolo le offerte necessarie al culto divino. Ed esprimeva la concordia del popolo e la pace ottenuta nella terra promessa.

La ragione figurale di tali feste sta in questo, che il sacrificio perenne dell'agnello prefigurava la perpetuità del Cristo, che è l'Agnello di Dio, secondo l'insegnamento di S. Paolo: "Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e sempre". - Il Sabato significa, come dice l'Apostolo, il riposo spirituale procuratoci dal Cristo. - Le Neomenie, cioè le lune nuove, indicano l'illuminazione della Chiesa primitiva da parte di Cristo, sia con la predicazione che con i miracoli. - La Pentecoste prefigurava la discesa dello Spirito Santo sugli Apostoli. - La festa delle Trombe preannunciava la predicazione degli Apostoli. - La festa dell'Espiazione prefigurava la purificazione dai peccati del popolo cristiano. Quella dei Tabernacoli indica il peregrinare di codesto popolo in questo mondo, in cui cammina progredendo nelle virtù. E la festa dell'Assemblea e della Colletta prefigurava l'accoglienza dei fedeli nel regno dei cieli: ecco perché si dice che codesta solennità era "santissima". Queste ultime tre feste, poi, si susseguivano senza interruzione: perché chi è purgato dai vizi deve progredire nella virtù, fino a raggiungere la visione di Dio, come si esprimono i Salmi.

ARTICOLO 5

Se vi sia una ragione che spieghi i sacramenti dell'antica legge

SEMBRA che non vi possa essere una ragione che giustifichi i sacramenti dell'antica legge. Infatti:

1. Quanto si compie per il culto di Dio non deve somigliare alle pratiche degli idolatri; nel Deuteronomio infatti si legge: "Non farai così col Signore Dio tuo; perché tutte le abominazioni che il Signore detesta essi le fecero per i loro dei". Ora, gli idolatri usavano nei loro riti ferirsi fino allo spargimento del sangue: infatti nella Scrittura si legge che "essi si facevano come è loro costume delle incisioni con coltelli e lancette, fino a grondare sangue". Per questo il Signore aveva comandato: "Non vi farete incisioni e non vi raderete tra gli occhi per un morto". Perciò la circoncisione istituita dalla legge è ingiustificabile.
2. Le azioni riguardanti il culto di Dio devono essere oneste e gravi secondo le parole del Salmo: "In mezzo a un popolo grave io ti loderò". Ora, mangiare in fretta sa di leggerezza. Dunque non è ragionevole il comando di mangiare in fretta l'agnello pasquale. Del resto anche le altre prescrizioni riguardanti codesto banchetto sembrano del tutto irragionevoli.
3. I sacramenti dell'antica legge erano figura dei sacramenti della legge nuova. Ma come l'agnello pasquale prefigurava l'Eucarestia, secondo le parole di S. Paolo: "Cristo, nostra Pasqua, è stato immolato". Così dovevano esserci altri sacramenti per rappresentare gli altri sacramenti della nuova legge, quali la Confermazione, l'Estrema Unzione e il Matrimonio.
4. È ragionevole una purificazione soltanto per delle immondezze. Ma rispetto a Dio nessuna cosa materiale è da ritenersi immonda: perché ogni corpo è creatura di Dio; e, come S. Paolo insegna, "ogni cosa creata da Dio è buona, e nessuna è da rigettare se presa con azioni di grazie". Perciò non era ragionevole purificarsi per il contatto di un morto, o per altre simili contaminazioni corporali.
5. Sta scritto: "Chi potrà essere purificato da ciò che è immondo?". Ora, la cenere ricavata dal bruciamento della vacca rossa era immonda, poiché rendeva immondi: infatti era dichiarato che il sacerdote il quale la immolava restava immondo fino al vespro, così quello che la bruciava; e persino quello che ne raccoglieva la cenere. Dunque non era ragionevole la prescrizione di purificare gli immondi aspergendoli con codesta cenere.

6. I peccati non sono qualche cosa di materiale da potersi trasportare da un luogo a un altro: così pure l'uomo non può essere mondato dai peccati con qualche cosa d'immondo. Quindi non era ragionevole che per purificare il popolo dai peccati il sacerdote confessasse sopra un capro i peccati dei figli d'Israele, perché li portasse nel deserto: e che si servisse di un altro capro per le purificazioni, bruciandolo fuori degli accampamenti, restandone contaminato, sicché era necessario purificare con l'acqua il corpo e le vesti.

7. Non c'è bisogno alcuno di mondare chi è già mondato. Perciò non era ragionevole la prescrizione del Levitico di compiere una purificazione dopo che un uomo o una cosa erano stati mondati dalla lebbra.

8. L'immondezza spirituale non può togliersi con l'acqua materiale, o col radersi i peli. Perciò sembra irragionevole la prescrizione data dal Signore di costruire una vasca di rame col suo basamento, per lavare le mani e i piedi dei sacerdoti che entravano nel tabernacolo; e l'altra prescrizione fatta ai leviti di pulirsi con l'acqua lustrale, e di radere tutti i peli del loro corpo.

9. Chi è superiore non può essere santificato da una cosa inferiore. Perciò è irragionevole l'uso dell'antica legge di consacrare i leviti e i sacerdoti, maggiori e minori, con unzioni, sacrifici e offerte materiali.

10. Si legge nella Scrittura, che "l'uomo guarda l'apparenza, il Signore guarda il cuore". Ora, gli indumenti e le disposizioni fisiche sono le apparenze di un uomo. Quindi non c'era motivo di prescrivere speciali indumenti per i sacerdoti superiori e inferiori. Così è priva di senso l'interdizione del sacerdozio per dei difetti fisici, secondo le parole del Levitico: "Se nelle famiglie della tua stirpe uno avrà qualche difetto, non offrirà i pani al suo Dio: se è cieco, o zoppo, ecc.". Dunque i sacramenti dell'antica legge erano privi di ragionevolezza.

IN CONTRARIO: Sta scritto nel Levitico: "Io sono il Signore che vi santifico". Ora, Dio nulla fa senza ragione: ché, come dicono i Salmi, "tutto tu hai fatto con sapienza". Perciò nei sacramenti dell'antica legge, ordinati alla santificazione umana, non vi era nulla senza un motivo ragionevole.

RISPONDO: Come abbiamo spiegato sopra, propriamente si dicono sacramenti quei riti che gli adoratori di Dio usavano come consacrazione, abilitandoli così in qualche modo al culto di Dio. Ora, il culto di Dio in maniera generica riguardava tutto il popolo; mentre in modo speciale riguardava i sacerdoti e i leviti, ministri di codesto culto. Perciò tra questi sacramenti dell'antica legge alcuni si estendevano a tutto il popolo; e altri erano riservati ai ministri del culto.

Ma sia con gli uni che con gli altri si perseguivano tre cose. Primo, l'incardinazione nello stato di cultori di Dio. E tale incardinazione in generale e per tutti veniva fatta con la circoncisione, senza la quale nessuno era ammesso alle osservanze legali: invece per i sacerdoti c'era una consacrazione speciale. - Secondo, si ricercava l'uso di quanto si riferisce al culto divino. E per questo il popolo aveva la consumazione del convito pasquale, dal quale erano esclusi tutti gli incircoscisi: mentre i sacerdoti avevano l'oblazione delle vittime, l'uso del pane della proposizione e di quanto era loro riservato. - Terzo, si perseguiva l'eliminazione di quanto poteva distogliere dal culto divino, cioè delle impurità. A tale scopo per il popolo erano state istituite delle purificazioni da certe impurità esterne, e alcune espiazioni per i peccati: mentre per i sacerdoti e i leviti erano prescritte delle lavande di mani e di piedi, nonché la rasatura dei peli.

E tutte queste cose avevano delle cause ragionevoli, sia storico-letterali, in quanto erano ordinate al culto divino di quel tempo, sia figurali o mistiche, in quanto erano ordinate a prefigurare il Cristo, come vedremo nei singoli casi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La principale ragione storica della circoncisione fu una professione di fede in un solo Dio. E poiché Abramo fu il primo a separarsi dagli infedeli, uscendo dalla sua casa e dalla sua parentela, per primo egli ricevette la circoncisione. È questo il motivo indicato dall'Apostolo: "Egli ricevette il segno della circoncisione come sigillo della giustizia della sua fede nel tempo dell'incirconcisione"; si legge infatti che "ad Abramo fu imputata la fede a giustizia", poiché "contro ogni speranza credette nella speranza", egli cioè contro la speranza di ordine naturale, essendo già vecchio, ed essendo vecchia sterile la sua moglie, credette alla speranza d'ordine soprannaturale, "di diventare padre di molte genti". E affinché la professione e l'imitazione della fede di Abramo si radicasse nel cuore degli ebrei, questi ricevettero un segno indelebile nella loro carne, come dice la Scrittura: "Rimarrà nella vostra carne questo segno del mio patto, come eterna alleanza". E si faceva l'ottavo giorno, perché prima il bambino troppo tenero, ne potrebbe ricevere un grave danno, ed è considerato come ancora non consolidato: difatti anche gli animali non venivano offerti prima dell'ottavo giorno. E non si tardava di più, affinché nessuno rifiutasse la circoncisione per il dolore, e anche perché i genitori, il cui amore verso i figli aumenta con la frequenza dei rapporti e con la crescita, non li sottraessero poi a quel rito. - Il secondo motivo potrebbe essere quello di frenare la concupiscenza del membro virile. - Il terzo potrebbe essere quello di fare uno spregio ai riti di Venere e di Priapo, nei quali si onorava questa parte del corpo. - Del resto il Signore non aveva proibito che le incisioni delle pratiche idolatriche: ma ad esse la circoncisione non somigliava affatto.

Invece la ragione figurale della circoncisione era quella di rappresentare il rigetto della corruzione che sarebbe stato compiuto da Cristo, e che avrà il suo compimento nell'ottava età (del mondo), cioè al tempo della resurrezione finale. E poiché in noi ogni corruzione di peccato o di pena deriva dal peccato originale del nostro progenitore, codesta circoncisione si faceva sul membro della generazione. Infatti l'Apostolo afferma: "In Cristo siete stati circoncisi, con una circoncisione non fatta da mano d'uomo nella spogliazione del corpo di carne, ma nella circoncisione del Signore nostro Gesù Cristo".

2. La ragione storica del convito pasquale fu quella di commemorare la liberazione del popolo ebreo dall'Egitto. Perciò con la celebrazione di codesto convito si confessava di appartenere a quel popolo, che Dio si era prescelto in Egitto. Infatti quando essi furono liberati dall'Egitto, fu loro comandato di tingere col sangue dell'agnello i battenti superiori delle porte di casa, come per affermare che si abbandonavano i riti degli egiziani, i quali adoravano il

montone. Perciò essi furono liberati, mediante l'aspersione del sangue dell'agnello sulle porte delle case, dal pericolo dello sterminio che incombeva sugli egiziani.

Ora, in quella loro uscita dall'Egitto, come si legge nell'Esodo, ci furono due circostanze: la fretta di uscire, per l'incalzare degli egiziani; e il pericolo, per chi non si affrettava, di restare isolato dal popolo che trasmigrava, e di essere ucciso così dagli egiziani. Ebbene tale fretta era designata in due modi. Primo, con ciò che mangiavano. Infatti era stato loro comandato di mangiare pane azzimo, per esprimere che "non potevano farlo fermentare, sotto la pressione degli egiziani"; di mangiare l'agnello arrostito al fuoco, che così veniva preparato più rapidamente; e di non spezzare le ossa, perché nella fretta non c'è tempo di farlo. Secondo, con la maniera di mangiare. Infatti nell'Esodo si legge: "Vi cingerete i fianchi, avrete i calzari ai piedi e il bastone in mano, e mangerete in fretta"; il che designa chiaramente degli uomini pronti per viaggiare. Lo stesso si dica per l'altra prescrizione: "Lo mangerete tutto in una casa; non porterete delle sue carni fuori": perché appunto la fretta non dava tempo di mandarne in regalo. - Finalmente le amarezze sofferte in Egitto erano indicate dalle lattughe di campo.

La ragione mistica poi, o figurale, è evidente. Perché nell'immolazione dell'agnello pasquale era prefigurata l'immolazione di Cristo, secondo l'insegnamento di S. Paolo: "Cristo, nostra Pasqua, è stato immolato". E il sangue dell'agnello, che libera dallo sterminio con la sua comparsa sulle porte delle case, sta a significare la fede nella passione di Cristo nel cuore e sulla bocca dei fedeli, la quale fede ci libera dal peccato e dalla morte, secondo le parole di S. Pietro: "Siete stati riscattati col prezioso sangue dell'Agnello immacolato". Quelle carni poi venivano mangiate, per indicare la consumazione del corpo di Cristo nel Sacramento. Ed erano arrostiti al fuoco, per indicare la passione, oppure la carità di Cristo. Erano poi mangiate col pane azzimo, per designare la vita illibata dei fedeli ammessi a cibarsi del corpo di Cristo, secondo l'esortazione dell'Apostolo: "Banchettiamo negli azzimi della purezza e della verità". E si aggiungevano le lattughe di campo in segno della penitenza dei peccati, necessaria a chi riceve il corpo di Cristo. Le reni poi vanno cinte col cingolo della castità. Mentre i calzari dei piedi sono gli esempi dei Santi Padri già morti. Il bastone da tenere in mano indica la vigilanza pastorale. E si prescrive di mangiare l'agnello pasquale in una sola casa, cioè nella Chiesa Cattolica, e non nelle conventicole degli eretici.

3. Alcuni sacramenti della nuova legge ebbero nella legge antica dei sacramenti figurati corrispondenti. Infatti alla circoncisione corrisponde il Battesimo, che è il sacramento della fede; poiché come si esprime S. Paolo: "Siete stati circoncisi nella circoncisione del Signore nostro Gesù Cristo, sepolti con lui nel Battesimo". Al convito dell'agnello pasquale corrisponde nella nuova legge il sacramento dell'Eucarestia. E a tutte le purificazioni dell'antica legge corrisponde nella legge nuova il sacramento della Penitenza. Finalmente alla consacrazione dei pontefici e dei sacerdoti corrisponde il sacramento dell'Ordine.

Ma al sacramento della Confermazione, che è il sacramento della pienezza della grazia, non poteva corrispondere nessun sacramento nella legge antica: poiché non era ancora giunto il tempo della pienezza, per il fatto che "la legge non condusse nessuno alla perfezione". - Lo stesso si dica per l'Estrema Unzione, che è una preparazione immediata ad entrare nella gloria, le cui porte non erano ancora aperte nell'antica legge, non essendone stato versato il prezzo. - Il Matrimonio poi esisteva nell'antica legge solo in quanto compito di natura; non già in quanto è il sacramento dell'unione di Cristo con la Chiesa, la quale non era stata ancora costituita. Infatti nell'antica legge era ammesso il libello del ripudio, che è contro la natura del sacramento.

4. Le purificazioni dell'antica legge erano ordinate a togliere gli ostacoli del culto divino. Il quale culto è di due specie: spirituale, consistente nella devozione dell'anima a Dio; e corporale, consistente nei sacrifici, nelle oblazioni e in altre cose del genere. Ora, gli uomini sono ostacolati nel culto spirituale dai peccati: dall'idolatria, p. es., dall'omicidio, dagli adulteri e dall'incesto, dai quali essi vengono contaminati. E da queste contaminazioni gli uomini venivano purificati con dei sacrifici, che erano offerti o per tutto il popolo, oppure per i peccati dei singoli. Non che codesti sacrifici materiali avessero di suo la virtù di espiare i peccati: ma perché prefiguravano l'espiazione futura del Cristo, di cui erano partecipi anche gli antichi, professando la fede nel Redentore in codesti sacramenti figurati.

Gli uomini erano poi ostacolati nel culto esterno da certe contaminazioni corporali: principalmente da quelle che si riscontravano in loro stessi, ma di conseguenza anche da quelle degli animali, delle vesti, delle cose e dei vasi. La contaminazione personale poteva derivare in parte dalla persona stessa, e in parte dal contatto con esseri immondi. Per parte dell'uomo stesso veniva considerato immondo tutto ciò che presenta già una corruzione, e che ad essa è abbandonato. E poiché la morte è una corruzione, il cadavere di un uomo era considerato immondo. Così pure erano considerati immondi i lebbrosi, perché la lebbra deriva dalla corruzione degli umori, i quali promanano anche al di fuori e infettano gli altri. E così le donne soggette al flusso di sangue, o per malattia, o per natura, sia al tempo delle mestruazioni, che nel tempo del concepimento. Per lo stesso motivo erano considerati immondi gli uomini che soffrivano perdite di sperma, o per malattia, o per una polluzione notturna, oppure per il coito. Infatti ogni secrezione del genere presenta una certa contaminazione di immondezza. - Si riscontrava, poi, un'altra fonte di contaminazione, nel contatto con qualsiasi essere immondo.

Ora, in codeste contaminazioni possiamo trovare ragioni letterali e figurati. Le prime si riducono al rispetto per le cose riguardanti il culto divino. Sia perché gli uomini non osano toccare oggetti preziosi quando sono sporchi. Sia anche perché l'avvicinarsi di rado alle cose sacre, ne accresce la venerazione. Infatti essendo difficile il caso che uno potesse evitare tutte codeste impurità, capitava di rado che gli uomini potessero avere un contatto con quanto riguardava il culto divino: e allora quando si avvicinavano, lo facevano con maggiore rispetto e interiore umiltà di cuore. - In certi casi però la ragione letterale era quella che gli uomini non temessero di praticare il culto divino, come se si trattasse di fuggire lebbrosi o altri malati ripugnanti e contagiosi. - E in altri casi si voleva togliere il pericolo dell'idolatria; poiché i pagani nei loro riti talora usavano il sangue e lo sperma umano. - Però tutte codeste contaminazioni corporali venivano eliminate, o con la sola aspersione dell'acqua; oppure, quando erano più gravi, mediante un sacrificio per espiare il peccato, dal quale esse provenivano.

Invece la ragione figurale di codeste impurità era quella di rappresentare nelle contaminazioni esterne i diversi peccati. Infatti l'immondezza di qualsiasi cadavere sta a indicare l'immondezza del peccato che è la morte dell'anima. Invece l'immondezza della lebbra sta a indicare l'immondezza delle dottrine ereticali: sia perché la dottrina degli eretici è contagiosa come la lebbra; sia anche perché non c'è una falsa dottrina la quale non abbia del vero mescolato alla sua falsità, come sulla pelle del lebbroso la carne integra appare vicina alle chiazze di quella maculata. L'impurità di una emorroissa sta a designare l'impurità dell'idolatria, per il sangue dei sacrifici. Mentre l'impurità dell'uomo che soffre perdite di sperma, o seme, rappresenta l'impurità del parlare

inutile: poiché "il seme è la parola di Dio". L'immondezza del coito e del parto ricorda l'immondezza del peccato originale. E quella della donna mestruta rappresenta l'impurità dell'anima rammollita dai piaceri. E in genere le contaminazioni dovute ai contatti con le cose immonde rappresentano la contaminazione del consentire ai peccati altrui, contro l'ammonizione dell'Apostolo: "Uscite di mezzo ad essi, e separatevene, e non toccate cosa impura".

E questa contaminazione per contatto si estendeva persino alle cose inanimate: tutto ciò, infatti, che toccava un essere immondo, diventava immondo. In questo la legge mitigò la superstizione dei gentili, per i quali la contaminazione non si estendeva soltanto mediante il contatto, ma anche col conversare e col guardare: come nota Mosè Maimonide, parlando della donna mestruta. - In senso mistico ciò esprime quanto nella Scrittura si afferma: "Ugualmente sono odiosi a Dio l'empio e la sua empietà".

Vi era poi una contaminazione diretta delle cose inanimate: e così vi era l'immondezza della lebbra nelle case e nelle vesti. Infatti, come dalla corruzione degli umori, che imputridisce e corrode la carne, viene la lebbra nell'uomo, così dalla corruzione o da un eccesso di umidità o di siccità avviene talora una corrosione nelle pietre della casa, o anche nelle vesti. Ed ecco perché codesto guasto è chiamato lebbra dalla legge, rendendo immonde la casa e le vesti: perché qualsiasi corruzione implica una contaminazione, come abbiamo spiegato; e per il fatto che i pagani contro codesta corruzione, veneravano gli dei Penati. Perciò la legge prescrisse che dove si fosse prodotto un guasto persistente di questo genere, le case venissero distrutte e le vesti bruciate, per togliere un'occasione di idolatria. - Vi era poi una contaminazione dei vasi, di cui si dice: "Un vaso che non abbia coperchio, o altra legatura di sopra, sarà immondo". La causa di codesta immondezza sta nel fatto che facilmente poteva cadere in codesti vasi qualche cosa d'immondo, che li avrebbe contaminati. E ciò era comandato anche per evitare l'idolatria: infatti gli idolatri credevano che se topi, o lucertole, oppure altri animali del genere, che essi immolavano agli idoli, fossero caduti improvvisamente nell'acqua, erano accetti agli dei. E anche adesso ci sono delle donnuciole le quali lasciano scoperti i vasi in ossequio a divinità della notte, che esse chiamano Giane.

La ragione figurale di codeste contaminazioni sta nel fatto che la lebbra della casa significava l'immondezza delle congreghe ereticali. Invece la lebbra sulle vesti di lino indicava la perversione dei costumi dovuta alla durezza dell'animo. Mentre la lebbra sulle vesti di lana indicava la perversità degli adulatori. La lebbra sull'ordito indica i vizi dell'anima, e quella sulla trama indica i peccati carnali: infatti, come l'ordito è incluso nella trama, così l'anima è nel corpo. I vasi poi privi di coperchio o di legatura, stanno a indicare l'uomo cui manca la custodia del silenzio, e che è sciolto da qualsiasi norma di disciplina.

5. Come abbiamo già notato, c'erano due specie d'immondezza legale. La prima è connessa a una corruzione dell'anima o del corpo: e questa è l'immondezza più grave. La seconda derivava dal solo contatto con le cose immonde: e questa immondezza era minore, e veniva espiata con un rito più semplice. Infatti la prima veniva espiata col sacrificio per il peccato, poiché qualsiasi corruzione dal peccato deriva, e il peccato esprime: invece l'altra veniva espiata con la sola aspersione dell'acqua, e cioè da quell'acqua di espiazione di cui parla il libro dei Numeri.

Là infatti il Signore comandava che si prendesse una vacca rossa in ricordo del peccato commesso con l'adorazione del vitello d'oro. E si parla di una vacca invece che di un vitello, perché così il Signore usa denominare la sinagoga; per esempio in Osea: "Israele come una vacca ritrosa s'è sbandato". O forse perché gli ebrei avevano adorato delle vacche, sull'esempio degli egiziani, secondo l'accenno di Osea: "Adorarono le vacche di Betaven". - E a riprovazione del peccato di idolatria, essa veniva immolata fuori degli accampamenti. Del resto tutte le volte che si faceva un sacrificio per l'espiazione dei peccati del popolo, si bruciava tutto fuori degli accampamenti. - E per indicare che mediante questo sacrificio il popolo era purificato da tutti i peccati, il sacerdote intingeva le dita nel sangue di essa, e lo spruzzava verso la parte del santuario per sette volte: poiché il numero sette indica la totalità. L'aspersione stessa del sangue si riduce a una riprovazione dell'idolatria, secondo la quale il sangue delle vittime non veniva sparso, ma raccolto, e intorno ad esso gli uomini mangiavano in onore degli idoli. - Inoltre la vittima veniva bruciata nel fuoco. O perché Dio comparve a Mosè in mezzo al fuoco, e nel fuoco fu data la legge. Oppure perché si voleva ricordare che l'idolatria, e quanto ad essa appartiene, doveva essere estirpata totalmente: come la vacca che veniva bruciata, "dando alle fiamme anche la pelle, le carni, il sangue e gli escrementi". - Al fuoco si aggiungevano legna di cedro, l'issopo e il cocco tinto due volte, per indicare che, come la legna di cedro non imputridisce facilmente, e il cocco tinto due volte non perde il colore, e l'issopo conserva l'odore anche dopo l'essiccazione, così questo sacrificio doveva servire a conservare sia il popolo che la sua onestà e devozione. Perciò a proposito delle ceneri di questa vacca si dice: "Affinché servano a preservare la moltitudine dei figli d'Israele". Oppure si può dire, con Giuseppe Flavio, che così venivano indicati i quattro elementi: infatti al fuoco si aggiungeva il cedro, che per la sua origine terrestre significa la terra; l'issopo, che per il suo odore significa l'aria; e il cocco, che per la derivazione marina del suo colore, a somiglianza della porpora, significa l'acqua. E così si esprimeva l'idea che questo sacrificio era offerto al Creatore dei quattro elementi. - E poiché codesto sacrificio veniva offerto per il peccato di idolatria, a riparazione di essa venivano reputati immondi sia chi bruciava la vittima, sia chi ne raccoglieva le ceneri, sia chi aspergeva l'acqua in cui erano state versate codeste ceneri: per dimostrare che qualunque oggetto appartenga in qualsiasi maniera all'idolatria è da rigettarsi come cosa immonda. Ma da questa contaminazione si era purificati con la sola aspersione degli indumenti, e non c'era bisogno di lavarsi con l'acqua per codesta contaminazione: perché altrimenti vi sarebbe stato un processo all'infinito. Infatti chi aspergeva l'acqua diveniva immondo: quindi se avesse asperso se stesso, sarebbe restato immondo; e se l'avesse asperso un altro, questo sarebbe divenuto immondo; così pure chi avesse asperso costui, e così all'infinito.

La ragione figurale di questo sacrificio sta nel fatto che la vacca rossa prefigurava il Cristo secondo l'infermità (della carne) che ha assunto, e che è indicata dal sesso femminile. Il colore della vacca designa il sangue della sua passione. La vacca poi era di un'età perfetta: perché perfetta è ogni operazione di Cristo. E non aveva macchie, e mai aveva portato il giogo: perché Cristo non portò mai il giogo del peccato. Fu comandato di condurla a Mosè: perché a Cristo si volle imputare la trasgressione della legge mosaica nella violazione del sabato. Fu comandato anche di consegnarla al sacerdote Eleazar: perché Cristo fu consegnato nelle mani dei sacerdoti per essere ucciso. E veniva immolata fuori degli accampamenti: perché "Cristo soffrì fuori della porta". Inoltre il sacerdote intingeva il dito nel sangue della vittima: perché mediante la discrezione, rappresentata dal dito, bisogna considerare ed imitare il mistero della passione di Cristo. E il sangue veniva asperso contro il tabernacolo, che designava la sinagoga: o come per indicare la condanna degli ebrei increduli; o per indicare la purificazione dei credenti. E questo per sette volte: o in vista dei sette doni dello Spirito Santo; oppure per i giorni della settimana, che indicano tutto il tempo. Inoltre tutto ciò che riguarda l'incarnazione di Cristo dev'essere bruciato col fuoco, cioè dev'essere inteso spiritualmente: infatti la pelle e la carne significano l'operare esterno del Cristo; il sangue ne indica l'intima virtù che vivifica gli atti esterni; gli escrementi stanno a indicare la stanchezza, la sete e tutte le altre manifestazioni della sua infermità. Si aggiungono poi tre cose: il cedro, che indica l'altezza della speranza, o della contemplazione; l'issopo, che indica l'umiltà, o la fede; e il cocco tinto due volte, che indica la duplice carità; è infatti con queste virtù che dobbiamo aderire a Cristo sofferente. E questa cenere della combustione veniva raccolta da un uomo mondo: poiché le reliquie della passione

dovevano essere raccolte dai gentili, che non erano colpevoli della morte di Cristo. All'acqua poi dell'espiazione si aggiungevano le ceneri; perché il battesimo deriva la sua virtù di mondare i peccati dalla passione di Cristo. Finalmente divenivano immondi sia il sacerdote che immolava la vacca, sia quelli che la bruciavano, e ne raccoglievano le ceneri, e aspergevano l'acqua (della purificazione); o perché gli ebrei sono divenuti immondi per l'uccisione di Cristo, da cui sono invece espiati i nostri peccati; e questo fino al vespro, cioè sino alla fine del mondo, quando i resti di Israele si convertiranno. Oppure perché quelli che trattano le cose sante mirando alla purificazione degli altri, contraggono anch'essi certe immondezze, come nota S. Gregorio; e questo fino al vespro, cioè fino alla fine della vita presente.

6. Come abbiamo detto sopra, la contaminazione derivante dalla corruzione dell'anima o del corpo veniva espiata mediante i sacrifici per il peccato. Ed erano offerti speciali sacrifici per i peccati dei singoli; ma poiché alcuni trascuravano codesta espiazione, oppure la omettevano per ignoranza, fu stabilito che una volta all'anno, il giorno dieci del settimo mese, si facesse un sacrificio di espiazione per tutto il popolo. E poiché, a detta dell'Apostolo, "la legge costituisce sacerdoti uomini soggetti a debolezza", era necessario che il sacerdote offrisse prima per se medesimo un vitello per il peccato, in ricordo del peccato che Aronne commise facendo fondere il vitello d'oro; e un montone in olocausto, per indicare che la giurisdizione sacerdotale, rappresentata dal montone che è la guida del gregge, dev'essere ordinata all'onore di Dio. - Quindi il sacerdote offriva due capri per il popolo. Il primo dei quali veniva immolato, per espiarne i peccati. Infatti il capro è un animale fetido, e con i suoi peli si costruiscono vesti pungenti: perciò indicava il fetore, l'impurità e lo stimolo pungente del peccato. Ora, il sangue di questo capro immolato veniva portato, con quello del vitello, nel Santo dei Santi, e veniva asperso con esso tutto il santuario: per indicare che il tabernacolo veniva mondato così da tutte le iniquità dei figli d'Israele. Invece il corpo del capro e del vitello immolati per il peccato doveva essere bruciato, per dimostrare la distruzione dei peccati. Ma non sull'altare: poiché in esso si bruciavano interamente soltanto gli olocausti. Di qui il comando di bruciarli fuori degli accampamenti, a detestazione del peccato: infatti così si faceva per ogni sacrificio offerto per un grave delitto, o per l'insieme dei peccati. - Invece l'altro capro veniva inviato nel deserto: non per essere offerto ai demoni, che i pagani adoravano nei deserti, poiché non era lecito offrire ad essi nessuna vittima; ma per esprimere l'effetto del sacrificio compiuto. Ecco perché il sacerdote imponeva la mano sul capo di esso, confessando i peccati dei figli d'Israele: come se quel capro dovesse portarli nel deserto, dove sarebbe stato divorato dalle fiere, soffrendo in qualche modo la pena per i peccati del popolo. E si diceva che portava i peccati del popolo, o perché la sua partenza indicava la remissione di quei peccati; o perché sul suo capo si legava una scritta in cui essi erano indicati.

La ragione figurale di queste cerimonie si ricava dal fatto, che Cristo veniva prefigurato e dal vitello, data la sua virtù; e dal montone, essendo egli la guida dei fedeli; e dal capro, per "la carne simile a quella del peccato". Cristo inoltre è stato immolato per i peccati e dei sacerdoti e del popolo: poiché la sua passione purifica dal peccato sia i grandi che i piccoli. Il sangue poi del vitello e del capro viene introdotto nel Santo dal pontefice; poiché il sangue della passione di Cristo ci ha aperto la via al regno dei cieli. E i loro corpi vengono bruciati fuori degli accampamenti; perché come dice l'Apostolo, "Cristo soffrì fuori della porta". Il capro emissario può indicare, o la divinità di Cristo, che si rifugiò nella solitudine durante la passione della sua umanità, non già mutando di luogo, ma restringendo la sua virtù: oppure sta a indicare la mala concupiscenza, che dobbiamo allontanare da noi, mentre dobbiamo immolare al Signore i moti virtuosi.

A proposito poi della contaminazione di coloro che bruciavano questi sacrifici, valgono le medesime ragioni indicate sopra, per il sacrificio della vacca rossa.

7. Il rito legale non purificava il lebbroso dalla lebbra, ma ne dichiarava la purificazione. Infatti nel Levitico si danno al sacerdote queste istruzioni: "Se troverà che la lebbra è sparita, ordinerà a colui che dev'essere purificato...". Dunque la lebbra era già eliminata: ma si parlava di purificazione, perché a giudizio del sacerdote il lebbroso veniva restituito al consorzio umano e al culto divino. Tuttavia avveniva talora che per un miracolo di Dio il rito legale operasse la guarigione dalla lebbra, quando il sacerdote sbagliava nel giudicare.

E questa purificazione del lebbroso avveniva in due tempi: prima veniva giudicato mondo; e quindi veniva restituito al consorzio umano e al culto divino, cioè dopo sette giorni. Nella prima di queste purificazioni il lebbroso da mondare offriva per sé due passeri vivi, un ramo di cedro, un nastro rosso, e dell'issopo; cosicché il nastro rosso legasse insieme un passero con l'issopo e col ramo di cedro, in maniera tale che il ramo di cedro formasse come il manico di un aspersorio. Invece l'issopo e il passero formavano nell'aspersorio la parte da intingere nel sangue dell'altro passero che veniva immolato sull'acqua viva. Ed offriva queste quattro cose contro i quattro difetti della lebbra: contro la putredine si offriva il cedro, che è un albero refrattario alla putrefazione; contro il fetore si offriva l'issopo, che è un'erba odorifera; contro l'insensibilità un passero vivo; e contro il colore sgradevole si offriva un nastro rosso, che ha un colore vivace. Un passero si lasciava volare vivo nei campi: perché il lebbroso veniva restituito alla libertà di prima.

Nel giorno ottavo il lebbroso veniva riammesso al culto divino, e nel consorzio umano. Prima però doveva disfarsi dei peli di tutto il corpo, e delle vesti: poiché la lebbra corrode i peli e infetta i vestiti. Dopo di che si offriva un sacrificio per le sue colpe: poiché spesso la lebbra deriva da un peccato. Col sangue poi del sacrificio si ungevano le estremità dell'orecchio, nonché i pollici della mano destra e del piede di colui che veniva mondato: perché in codeste parti la lebbra per prima si fa riconoscere e sentire. E in questo rito si adoperavano tre liquidi: il sangue, contro la corruzione del sangue; l'olio, per indicare la guarigione dalla malattia; l'acqua viva, per pulire la sporcizia.

Invece la ragione figurale sta nel fatto che i due passeri indicavano la divinità e l'umanità di Cristo. Uno dei quali, cioè l'umanità, venne immolata in un vaso di argilla sull'acqua viva: perché le acque del battesimo furono consacrate dalla passione di Cristo. L'altro invece, cioè la divinità impassibile, rimaneva vivo: perché la divinità non può morire. E volava via: poiché non era soggetta alla passione. E questo passero vivo legato col ramo di cedro, con un nastro rosso o vermiglio e con l'issopo, cioè con la fede, la speranza e la carità, era immesso nell'acqua per aspergere, come abbiamo notato: perché noi siamo battezzati nella fede dell'uomo Dio. L'uomo poi lava le sue vesti, cioè le sue opere, e rade tutti i suoi peli, cioè i pensieri, con l'acqua del battesimo o delle sue lacrime. Si ungeva poi l'estremità dell'orecchio destro col sangue e con l'olio, per custodire l'udito di chi è mondato dalle parole di corruzione: e si ungevano i pollici della mano e del piede destro, per renderne sante le azioni.

Le altre cerimonie poi che riguardavano questa purificazione, o quella da altre immondezze, non hanno niente di speciale che le distingua dagli altri sacrifici per i peccati o per i delitti.

8. 9. Come il popolo veniva iniziato al culto di Dio con la circoncisione, così i ministri lo erano mediante una speciale purificazione o consacrazione: ecco perché si comandava loro di separarsi dagli altri, come deputati in modo speciale al ministero del culto divino. E tutto ciò che si faceva su di loro nella loro consacrazione o istituzione mirava a dimostrare che essi avevano una prerogativa di purezza, di virtù e di dignità. Perciò nella loro istituzione si facevano tre cose: primo, venivano purificati; secondo, venivano rivestiti e consacrati; terzo, venivano applicati all'esercizio del ministero.

Tutti venivano purificati con l'abluzione dell'acqua e con dei sacrifici; e in particolare i leviti dovevano radersi tutti i peli del corpo, come sta scritto nel Levitico.

Invece la consacrazione dei pontefici e dei sacerdoti si svolgeva così. Primo, appena lavati venivano rivestiti dei particolari indumenti dovuti alla loro dignità. In particolare il pontefice riceveva l'unzione dell'olio sul capo: per indicare che da lui emanava il potere di consacrare gli altri, come l'olio che dal capo scende verso le membra inferiori, secondo l'espressione dei Salmi: "Come olio profumato sul capo, che scende sulla barba, sulla barba di Aronne". I Leviti invece non avevano altra consacrazione che l'offerta di essi fatta al Signore dai figli d'Israele per le mani del pontefice, il quale pregava per loro. Dei sacerdoti minori venivano consacrate le mani soltanto, che dovevano essere adoperate nei sacrifici. E col sangue della vittima si ungeva loro il bordo dell'orecchio destro, e i pollici del piede e della mano destra: perché fossero obbedienti alla legge di Dio nell'offerta dei sacrifici, il che era indicato con l'unzione dell'orecchio; e fossero solleciti e pronti nell'immolare i sacrifici, il che era indicato dall'unzione del piede e della mano destra. Inoltre venivano aspersi essi stessi e le loro vesti col sangue della vittima, in memoria del sangue dell'agnello dal quale furono liberati in Egitto. Nella loro consacrazione poi si facevano i seguenti sacrifici: un vitello per il peccato, in ricordo della remissione del peccato di Aronne nella fabbricazione del vitello d'oro; un montone in olocausto, in ricordo del sacrificio di Abramo, di cui il pontefice doveva imitare l'obbedienza; un altro montone di consacrazione, quasi ostia pacifica in ricordo della liberazione dall'Egitto mediante il sangue dell'agnello; un canestro di pani in ricordo della manna.

Rientrava invece nell'applicazione (all'esercizio) del loro ministero il fatto che nelle loro mani veniva posto il grasso del montone, una torta di pane, e la spalla destra: per mostrare che ricevevano il potere di offrire al Signore codeste cose. Invece i leviti venivano applicati al loro ministero mediante l'ingresso nel tabernacolo dell'alleanza, come per curare gli arredi del santuario.

Invece la ragione figurale di tali cerimonie sta in questo, che i candidati al ministero spirituale di Cristo devono prima purificarsi con l'acqua del battesimo e delle lacrime, nella fede della sua passione, il che costituisce un sacrificio di espiazione e di purificazione. Devono inoltre radere tutti i peli del corpo, cioè tutti i cattivi pensieri. Devono rivestirsi delle virtù; ed essere consacrati con l'olio dello Spirito Santo e con l'aspersione del sangue di Cristo. E così devono impegnarsi nell'esercizio del loro spirituale ministero.

10. Come abbiamo già detto, l'intenzione della legge era quella di educare al rispetto per il culto di Dio. E questo in due modi: primo, eliminando da codesto culto tutto ciò che poteva esserci di disprezzabile; secondo, convogliando in esso ciò che sembrava contribuire al suo decoro. E se questo veniva osservato nel tabernacolo, nei suoi arredi e negli animali da immolare, molto più doveva essere osservato rispetto ai ministri. Perciò, per togliere ogni disprezzo per i ministri, fu comandato che essi non avessero nessuna macchia o difetto fisico: perché gli uomini difettosi d'ordinario sono disprezzati dagli altri. Per questo fu stabilito anche che non venissero scelti per il ministero qua e là, ma da una discendenza determinata, perché fossero considerati più illustri e più nobili.

E affinché fossero tenuti in venerazione, per essi furono stabilite speciali vesti, e una speciale consacrazione. Questa la causa generica dell'apparato delle vesti. In particolare poi si deve sapere che il pontefice aveva otto indumenti. Primo, una veste di lino. - Secondo, una tunica del colore del giacinto; alla cui estremità erano attaccati in giro dei campanelli, e delle melagrane colorate di giacinto, porpora e cocco tinto due volte. - Terzo, aveva un sopraomero, che copriva le spalle e la parte anteriore fino al cingolo; esso era d'oro, e di panno violaceo e porpureo, di cocco tinto due volte, e di bisso ritorto. E sulle spalle portava due pietre di onice, su cui erano scolpiti i nomi dei figli d'Israele. - Il quarto indumento era il razionale, tessuto con la stessa materia; esso era quadrato e veniva posto sul petto, e legato al sopraomero. E in codesto razionale c'erano dodici pietre preziose, disposte in quattro file, su cui erano scolpiti i nomi dei figli d'Israele: quasi per indicare che il pontefice portava il peso di tutto il popolo, portandone i nomi sulle spalle; e per dire che di continuo doveva pensare alla loro salvezza, per il fatto che li portava sul petto, come li avesse nel cuore. Su codesto razionale Dio comandò di mettere la "Dottrina e la Verità": perché in esse erano scritte delle sentenze appartenenti alla dottrina e alla verità. Gli ebrei invece hanno fantasticato che sul razionale ci fosse una pietra che avrebbe mutato di colore, secondo le varie cose che dovevano accadere ai figli di Israele; e questo sarebbe stato la "Verità e la Dottrina". - Il quinto indumento era la cintura, e cioè una fascia, composta dei quattro colori ricordati. - Il sesto era la tiara, cioè la mitra, di bisso. - Il settimo era una lamina d'oro, che pendeva sulla fronte, e in cui era inciso il nome del Signore. - L'ottavo poi erano le mutande di lino, per coprire la turpitudine della loro carne, quando i pontefici si avvicinavano al santuario o all'altare. - Ma di questi otto indumenti i sacerdoti inferiori ne avevano solo quattro: la tunica di lino, le mutande, la cintura e la tiara.

Alcuni nell'assegnare la ragione storico-letterale di codesti indumenti affermano che in essi viene descritta la disposizione dell'universo, come se il pontefice volesse così confessare di essere il ministro del creatore del mondo: cosicché nella Sapienza si legge che "sulla veste di Aronne era descritto tutto il mondo". Infatti le mutande di lino rappresentavano la terra, dalla quale esso nasce. Il giro della cintura rappresentava l'oceano, che circonda la terra. La tunica violacea col suo colore raffigurava l'aria: mentre i tuoni erano rappresentati dai suoi campanelli, e i lampi dalle sue melagrane. Il sopraomero con la varietà dei suoi colori raffigurava il cielo sidereo: mentre le pietre d'onice potevano essere i due emisferi, oppure il sole e la luna. Le dodici gemme poste sul petto raffiguravano i dodici segni dello zodiaco: e si dicevano poste nel razionale, poiché negli esseri celesti si trovano le ragioni delle cose terrene, secondo l'accenno della Scrittura: "Conosci tu forse l'ordine del cielo, e riponi forse sulla terra la sua ragione?". La mitra poi, o tiara, significava il cielo empireo. E la lamina d'oro, raffigurava Dio che sovrasta su tutte le cose.

La ragione figurale poi è evidente. Infatti le macchie o difetti fisici dai quali i sacerdoti dovevano essere immuni, indicano i vizi e i peccati che essi non dovevano avere. Infatti al sacerdote è proibito di essere cieco: cioè di essere ignorante. Non dev'essere zoppo: ossia incostante, piegandosi in contrarie direzioni. Non dev'essere col naso sproporzionatamente piccolo o grande, oppure torto: cioè non deve mancare di discrezione, così da eccedere nel più o

nel meno, o da fare del male; infatti il naso, che distingue gli odori, sta a indicare la discrezione. Non deve avere mani o piedi fratturati: ossia non deve perdere la capacità di ben operare, e di avanzare nella virtù. Viene inoltre scartato se ha la gobba, sia davanti che dietro: perché la gobba indica l'amore superfluo delle cose terrene. E se è cisposo, cioè se la sua mente è oscurata dall'affetto carnale: infatti la cispa dipende da una secrezione di umori. Inoltre viene scartato se ha l'albugine negli occhi: ossia se nel pensare alla propria giustizia ha la presunzione di possedere il candore. E viene scartato chi soffre di una scabbia persistente: vale a dire chi soffre la ribellione della carne. Chi inoltre ha la volatica, che infetta il corpo, deturpandolo, senza dolore; e che rappresenta l'avarizia. Finalmente è scartato chi ha l'ernia, e chi è grave: cioè chi porta l'aggravio delle turpitudini nel cuore, sebbene non le compia esternamente.

Gli indumenti poi rappresentano le virtù dei ministri di Dio. E sono quattro quelle necessarie a tutti i ministri: la castità, indicata dalle mutande; la illibatezza di vita, indicata dalla tunica di lino; il freno della discrezione, indicato dalla cintura; e la rettitudine d'intenzione, rappresentata dalla tiara che copriva il capo. Oltre a queste il pontefice doveva avere altre quattro virtù. Primo, il ricordo continuo di Dio nella contemplazione: e ciò veniva ricordato dalla lamina d'oro col nome di Dio, la quale gli pendeva sulla fronte. Secondo, la sopportazione delle infermità del popolo: il che veniva indicato dal sopraomerale. Terzo, doveva accogliere il popolo nel cuore e nelle viscere, con la sollecitudine della carità: il che era indicato dal razionale. Quarto, doveva avere una condotta celeste di vita, esercitando le opere della perfezione: e questo era indicato dalla tunica violacea. Ecco perché alle falde di essa c'erano attaccati dei campanelli d'oro: i quali stavano a indicare la conoscenza delle cose di Dio, da tener unita alla condotta celestiale del pontefice. E vi erano attaccate le melagrane, per indicare l'unità della fede e la concordia nei buoni costumi: perché la dottrina del pontefice doveva essere così ben connessa, da non rompere l'unità della fede e della pace.

ARTICOLO 6

Se le osservanze cerimoniali avessero un motivo ragionevole

SEMBRA che le osservanze cerimoniali non avessero nessun motivo ragionevole. Infatti:

1. Come insegna l'Apostolo, "ogni cosa creata da Dio è buona, e nessuna è da rigettare se presa con azioni di grazie". Dunque non c'era motivo di proibire, come si fa nel Levitico, l'uso di certi cibi come cibi immondi.
2. Gli animali sono dati in cibo agli uomini come le erbe; infatti nella Genesi si legge: "Vi do tutti gli animali come le verdi erbe". Ora, la legge non ha distinto tra le erbe quelle monde e quelle immonde; pur essendo alcune di esse sommamente nocive, p. es., quelle velenose. Perciò non c'era motivo di proibire come immondi certi animali.
3. Se la materia da cui ne viene generata un'altra è immonda, tale dev'essere, per lo stesso motivo, quella che viene generata. Ma la carne viene generata dal sangue. E siccome non tutte le carni son proibite come immonde, per lo stesso motivo non doveva esser proibito come immondo neppure il sangue; o il grasso che dal sangue è generato.
4. Il Signore afferma che non si devono temere coloro che uccidono il corpo, "poiché dopo morte non possono far nulla". Ma ciò non sarebbe vero, se potesse nuocere all'uomo quello che si fa di lui. Molto meno perciò può interessare a un animale ucciso come vengono cotte le sue carni. Quindi è irragionevole quanto si dice nell'Esodo: "Non cuocerai un capretto nel latte di sua madre".
5. Era prescritto che le primizie, sia degli uomini che degli animali, venissero offerte al Signore, come gli esemplari più perfetti. Perciò non c'era motivo di dare il seguente comando: "Quando sarete entrati nella terra promessa, e vi avrete piantato alberi da frutto, li circonderete", cioè ne distruggerete le primizie, "e saranno immonde per voi, e non ne mangerete".
6. Il vestito è esterno al corpo umano. Dunque non si dovevano proibire agli ebrei speciali vestiti, come là dove si dice: "Non indosserai una veste tessuta di due diverse materie"; "La donna non si vestirà da uomo, né l'uomo da donna"; e ancora: "Non indosserai un vestito che sia tessuto insieme di lana e di lino".
7. Il ricordo dei comandamenti di Dio non appartiene al corpo ma al cuore. Perciò è irragionevole la prescrizione di "legare i comandamenti di Dio come un segno nelle mani", e di "scrivere sulle soglie delle case"; e di "farsi delle frange per gli angoli dei mantelli, aggiungendovi dei nastri color di giacinto, in ricordo dei comandamenti di Dio".
8. L'Apostolo afferma, che "Dio non si dà pensiero dei buoi": e quindi neppure degli altri animali irragionevoli. Perciò son prive di senso le prescrizioni seguenti: "Se camminando troverai un nido d'uccelli, non prenderai la madre coi figli"; "Non metterai la museruola al bue che trebbia"; "Non farai accoppiare i tuoi giumenti con animali di altra specie".
9. Tra le piante non c'era distinzione tra monde ed immonde. Molto meno, quindi, codesta distinzione doveva adoperarsi nella loro cultura. Dunque non hanno senso le seguenti prescrizioni: "Non seminerai nel tuo campo semi diversi"; "Non seminerai nella tua vigna un'altra semente"; "Non arerai mettendo insieme un bove con un asino".
10. Le cose inanimate sono quelle più soggette al potere dell'uomo. Perciò non c'era motivo di proibire all'uomo l'uso dell'argento e dell'oro con cui sono

stati fabbricati gli idoli, e gli altri oggetti che si riscontrano nei templi pagani. - È ridicolo poi il comando contenuto nel capitolo 23 del Deuteronomio, di "coprire con la terra gli escrementi scavando all'intorno".

11. La pietà si richiede specialmente nei sacerdoti. Ora, appartiene alla pietà intervenire ai funerali degli amici: infatti di ciò Tobia viene lodato dalla Scrittura. Così talora è un atto di pietà prendere per moglie una meretrice: poiché in tal modo si redime una donna dal peccato e dall'infamia. Dunque non sembra ragionevole che ciò venga proibito ai sacerdoti.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Tu invece fosti istruito ben altrimenti dal Signore Dio tuo"; dal che si rileva che le osservanze suddette sono state istituite da Dio, come prerogativa speciale del popolo ebreo. Dunque non sono irragionevoli e senza motivo.

RISPONDO: Come abbiamo già detto, il popolo ebreo era deputato in modo speciale al culto divino; e in esso lo erano particolarmente i sacerdoti. Quindi, come le altre cose destinate al culto dovevano avere una certa distinzione, richiesta dall'onore dovuto al culto divino, così anche negli usi di codesto popolo, e specialmente dei sacerdoti, dovevano esserci delle cose speciali adatte a codesto culto, sia spirituale che corporale. Inoltre il culto legale prefigurava il mistero di Cristo: infatti tutte le loro vicende rappresentavano avvenimenti riguardanti il Cristo, secondo le parole di S. Paolo: "Tutto avveniva loro come in figura". Perciò di queste osservanze si possono determinare due serie di ragioni: la prima basata sul loro rapporto al culto divino; l'altra basata sulla loro corrispondenza figurale alla vita dei cristiani.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Abbiamo già notato che nella legge esistono due tipi di contaminazione o d'immondezza: l'una dovuta alla colpa, la quale contaminava l'anima; l'altra connessa a una corruzione, che in qualche modo contaminava il corpo. Perciò, se parliamo del primo tipo d'immondezza, nessun genere di cibi può dirsi immondo, o contaminare l'uomo per la loro natura; infatti nel Vangelo si legge: "Non quel che entra nella bocca contamina l'uomo; ma quello che esce dalla bocca, questo contamina l'uomo"; e ciò s'intende del peccato. Tuttavia alcuni cibi possono inquinare l'anima indirettamente: cioè perché son mangiati contro l'obbedienza, i voti fatti, o con troppa avidità; oppure perché offrono un incentivo alla lussuria. Ed è per questo che alcuni si astengono dal vino e dalle carni.

Le carni poi di certi animali presentano una certa immondezza, secondo la contaminazione del corpo, la quale è connessa con una qualche corruzione, o perché questi animali si nutrono di cose immonde, come fa il porco; o perché vivono in maniera immonda, come quelli che vivono sotto terra, quali le talpe, i topi e altri animali del genere, così da contrarre anche un tanfo particolare; oppure perché le loro carni, per un eccesso di umido o di secco, generano nei corpi umani umori cattivi. Perciò furono loro proibite le carni degli animali con gli zoccoli, cioè con l'unghia unica non spaccata, per la loro composizione troppo terrosa. Così furono evitate le carni degli animali provvisti di troppe articolazioni nei piedi, poiché questi son troppo collerici e secchi: tali sono, p. es., le carni del leone. Per lo stesso motivo furono proibiti certi uccelli rapaci, nei quali c'è un eccesso dell'elemento secco; e certi uccelli acquatici, per il loro eccesso di umidità. Così pure furono proibiti certi pesci privi di pinne e di squame, come le anguille e simili, per l'eccessiva loro umidità. Invece fu permesso agli ebrei di mangiare animali ruminanti e dall'unghia spaccata, poiché questi hanno umori ben digeriti, e una complessione equilibrata: poiché non sono troppo umidi, come indicano le unghie; e non sono troppo terrosi, non avendo essi l'unghia compatta, ma spaccata. Tra i pesci furono loro concessi quelli più secchi, come viene indicato dalle squame e dalle pinne: infatti codesti elementi rendono equilibrata l'umida complessione dei pesci. E anche tra gli uccelli furono loro concessi quelli più equilibrati, come le galline, le pernici, e simili. - Una seconda ragione va cercata nella riprovazione dell'idolatria. Infatti i gentili, e specialmente gli egiziani tra i quali gli ebrei erano cresciuti, immolavano agli idoli codesti animali proibiti, oppure se ne servivano per fare dei malefici. Essi invece non mangiavano gli animali che agli ebrei era lecito mangiare, ma li veneravano come dei; oppure se ne astenevano, come sopra abbiamo visto, per altri motivi. - Il terzo motivo fu quello di eliminare un eccesso di premura per il vitto. Perciò vennero permessi quegli animali che facilmente si possono avere.

Tuttavia fu del tutto proibito di mangiare il sangue e il grasso di qualsiasi animale. Il sangue, sia per escludere la crudeltà, e perché detestassero l'effusione del sangue umano, come sopra abbiamo detto; sia anche per evitare i riti degli idolatri. Poiché era consuetudine di costoro di riunirsi attorno al sangue raccolto per mangiare in onore degli idoli, ai quali ritenevano che il sangue fosse accettissimo. Ecco perché il Signore comandò di spargere il sangue e di coprirlo con la polvere. - Per lo stesso motivo fu proibito agli ebrei di mangiare animali soffocati o strangolati: perché il sangue di essi non si separava così dalla loro carne. Oppure perché con tale morte gli animali soffrivano troppo; e il Signore voleva stornarli dalla crudeltà anche rispetto agli animali bruti, per allontanarli maggiormente dalla crudeltà verso l'uomo, esercitandoli alla pietà anche verso le bestie. - E fu loro proibito di mangiare il grasso, sia perché lo mangiavano gli idolatri in onore dei loro dei; sia perché esso andava bruciato in onore di Dio; e anche perché il sangue e l'adipe non danno un buon nutrimento, come nota Mosè Maimonide. - Il motivo della proibizione di mangiare i nervi è così indicato dalla Scrittura: "I figli d'Israele non mangiano il nervo, per il fatto che (l'angelo) toccò il nervo della coscia di Giacobbe, e restò impedito".

Invece la ragione figurale di ciò sta nel fatto che tutti questi animali vietati indicano determinati peccati, che ne giustificano così la proibizione. Scrive infatti S. Agostino: "Se si fa questione del porco e dell'agnello, sia l'uno che l'altro è mondo per natura, perché ogni creatura di Dio è buona: invece per ciò che rappresentano, l'agnello è mondo e il porco è immondo. Come se tu pronunziassi le due parole stolto e sapiente, sia l'una che l'altra è monda per la sua natura di parola, e per le lettere e le sillabe di cui si compone: invece per il significato una è monda e l'altra immonda". Infatti l'animale che ruminava ed ha l'unghia spaccata è mondo per ciò che rappresenta. Poiché la spaccatura dell'unghia può significare la distinzione dei due testamenti; quella del Padre e del Figlio; la distinzione delle due nature in Cristo; oppure quella tra il bene e il male. Mentre il ruminare significa la meditazione della Sacra Scrittura, e la sana intelligenza di essa. E chi manca di una di queste cose è spiritualmente immondo. - Così tra i pesci quelli che hanno le squame e le pinne sono mondi per quello che significano. Poiché le pinne stanno a indicare una vita sublime, ovvero la contemplazione; mentre le squame indicano una vita austera: entrambe necessarie alla mondezze spirituale. - Nella proibizione di certi uccelli si volevano proibire alcune specie particolari di vizi. Nell'aquila infatti, che vola tanto alto, viene proibita la superbia. Nel grifone, che aggredisce uomini e cavalli, viene proibita la crudeltà dei potenti. Nell'aquila marina, che si pasce degli uccelli più piccoli, vengono indicati coloro che sfruttano i poveri. Nel nibbio, che vive di insidie, sono indicati i frodatori. Nell'avvoltoio poi, il quale segue gli eserciti nell'attesa di mangiare i cadaveri dei morti, sono indicati coloro che speculano sulla morte e sulle sommosse. Gli uccelli della

famiglia dei corvi sono quelli che sono anneriti nella voluttà: oppure quelli che sono privi di affetto onesto, poiché il corvo, una volta uscito dall'arca non vi fece ritorno. Lo struzzo, che pur essendo un uccello non può volare, ma è sempre per terra, rappresenta coloro che pur militando per il Signore s'immischiavano nei negozi secolari. La civetta poi, che di notte ha la vista acuta, mentre non vede di giorno, sta a indicare coloro che sono astuti nelle cose temporali, e ignoranti in quelle spirituali. Il gabbiano invece, che vola nell'aria e nuota nell'acqua, rappresenta coloro che venerano sia il battesimo che la circoncisione: oppure rappresenta coloro che pretendono di volare nella contemplazione e tuttavia vivono nelle acque dei piaceri. Lo sparviero invece che serve all'uomo per la caccia, indica coloro che servono i potenti per depredare i poveri. Il gufo, che di notte cerca il suo cibo e di giorno si nasconde, indica i lussuriosi, che cercano di nascondere le loro opere tenebrose. Lo smergo invece, che ha l'abitudine di immergersi nelle onde, indica i golosi i quali s'immergono nelle acque dei piaceri. L'ibis poi, uccello africano dal becco lungo, che si pasce di serpi, e che forse s'identifica con la cicogna, rappresenta gli invidiosi, i quali prendono gusto per i mali altrui, come l'ibis per i serpenti. Il cigno invece, che è di color bianco ed è provvisto di un lungo collo, estrae il cibo dalle profondità della terra o dell'acqua: esso può rappresentare coloro che cercano terreni guadagni mediante il candore di una apparente giustizia. L'onocrotalo poi è un uccello orientale dal becco lungo che ha dei sacchetti nella gola, nei quali dapprima ripone il cibo, che un'ora dopo manda nel ventre: esso sta a significare gli avari, che raccolgono i beni necessari alla vita con troppa premura. Il porfirione invece, a differenza degli altri uccelli, ha un piede provvisto di membrana per nuotare, e un piede con le dita distinte per camminare, poiché in acqua nuota come le anitre, e in terra cammina come le pernici; beve a ogni morso, bagnando con l'acqua qualsiasi cibo: esso sta a indicare coloro che non vogliono far nulla sotto il comando di altri, ma solo quanto è bagnato con l'acqua del proprio volere. E l'erodione, chiamato volgarmente falco, rappresenta coloro i cui "piedi sono veloci a spargere il sangue". Il caradrio poi, che è un uccello canterino, sta a indicare i chiacchieroni. Mentre l'upupa, che fa il nido nel letame, che si pasce di escrementi, e che nel cantare imita il gemito, rappresenta la tristezza mondana, la quale produce la morte negli uomini immondi. Il pipistrello invece, che vola quasi raso terra, rappresenta quelli che, provvisti di scienza mondana, gustano soltanto le cose terrene. - Tra gli insetti che volano, poi, provvisti di quattro piedi furono ammessi soltanto quelli con le zampe posteriori più lunghe, per poter saltare. Invece gli altri, che aderiscono di più alla terra, furono tutti proibiti: poiché coloro che abusano della dottrina dei quattro Evangelisti, per non sollevarsi in alto, sono giudicati immondi. - Nella proibizione, poi, del sangue, del grasso e dei nervi viene adombrata la proibizione della crudeltà, del piacere, e l'audacia nel peccare.

2. L'uso di cibarsi coi frutti degli alberi e della terra era comune tra gli uomini già prima del diluvio: sembra invece che l'uso delle carni si sia introdotto dopo il diluvio; infatti è allora che nella Genesi si dice: "Vi do tutti gli animali come le verdi erbe". E questo perché il cibarsi coi frutti della terra rientra in una certa semplicità di vita, mentre l'uso delle carni sa di delicatezza e di ricercatezza. Infatti la terra produce le erbe spontaneamente, oppure con poca industria produce in gran copia i frutti della terra: invece ci vuole molta industria per allevare, o per catturare gli animali. Perciò, volendo Dio ricondurre il suo popolo a un vitto più semplice, proibì loro molti animali, mentre non proibì nessun frutto della terra. - Oppure ciò si deve al fatto che gli animali erano immolati agli idoli, non così i frutti della terra.

3. La risposta è evidente da quanto abbiamo detto.

4. Sebbene il capretto sgozzato non senta come vengono cotte le sue carni, tuttavia sembra una crudeltà per l'animo di chi lo cuoce adoperare il latte della madre fatto per nutrirlo. - Oppure si potrebbe rispondere che i pagani nelle feste degli idoli cuocevano così le carni del capretto, per immolarle, o per mangiarle. Ecco perché nell'Esodo si dà il comando: "Non cuocerai un capretto nel latte di sua madre", dopo le prescrizioni sul modo di celebrare le feste.

Invece la ragione figurale di questa proibizione sta nel fatto che Cristo, il quale è un capretto per "la somiglianza nella carne di peccato", non doveva essere cotto, ossia ucciso, dai Giudei, nel latte della mamma, cioè nell'infanzia. - Oppure, significava che il capretto, cioè il peccatore, non dev'essere cotto nel latte della madre, cioè non dev'essere ammansito con le carezze.

5. I pagani offrivano ai loro dei le primizie, che ritenevano di buon augurio: oppure le bruciavano per fare pratiche di magia. Perciò agli ebrei fu comandato che i frutti dei primi tre anni li considerassero immondi. Infatti quasi tutti gli alberi di quella terra, sia quelli seminati, che quelli innestati o trapiantati, producono il frutto dopo tre anni. Però raramente capita che si seminino i noccioli degli alberi da frutto: poiché queste piante farebbero più tardi il loro frutto; ma la legge ha considerato l'uso più comune. Ora, i frutti del quarto anno, come primizie di quelli mondi, erano offerti a Dio: mentre dal quinto anno in poi venivano mangiati.

La ragione figurale sta in questo, che ciò prefigurava come Cristo, frutto della legge, doveva essere offerto a Dio dopo le tre epoche della legge, di cui la prima va da Abramo a Davide, la seconda da Davide alla cattività di Babilonia, e la terza fino a Cristo. - Oppure, ciò significa che gli inizi delle nostre opere ci devono essere sospetti, per le loro imperfezioni.

6. Sta scritto: "Il vestire del corpo dà la misura di un uomo". Ecco perché il Signore volle che il suo popolo si distinguesse dagli altri popoli, non solo col segno della circoncisione, ma anche per la foggia del vestire. Perciò fu proibito agli Ebrei di usare vesti tessute di lana mista con lino, e alla donna fu vietato di vestirsi da uomo, e viceversa, per due motivi. Primo, per evitare il culto idolatrico. Infatti i pagani si servivano di vesti tessute di varie materie nel culto dei loro idoli. Inoltre nel culto di Marte le donne si rivestivano con le armi virili; mentre nel culto di Venere gli uomini usavano vesti da donne. - La seconda ragione era quella di reprimere la lussuria. Infatti la proibizione di queste variazioni di vestiti vuole escludere ogni disordinato accoppiamento. Ora, lo scambio delle vesti tra uomini e donne è un incentivo alla concupiscenza, e offre occasioni alla libidine.

C'è poi la ragione figurale: che la proibizione di tessere insieme la lana col lino sta a significare la proibizione di unire insieme la semplicità dell'innocenza, indicata dalla lana, con la sottigliezza della malizia, indicata dal lino. - Inoltre viene proibito così che la donna usurpi l'insegnamento, o altri compiti dell'uomo; oppure che l'uomo prenda dei costumi effeminati.

7. Come dice S. Girolamo, "il Signore comandò di mettere quattro nastri del color del giacinto ai quattro angoli del mantello, per distinguere il popolo d'Israele dagli altri popoli". Perciò in tal modo essi si professavano ebrei: e quindi guardando codesto segno si ricordavano della loro legge.

L'espressione poi: "Li legherai nelle tue mani, e saranno sempre davanti ai tuoi occhi", "i farisei l'interpretavano male, scrivendo il decalogo di Mosè in pergamene, che legavano sulla fronte come una corona, perché essi si movessero davanti ai loro occhi": mentre l'intenzione del Signore era che quei comandamenti fossero legati alle loro mani nell'operare; e che fossero davanti ai loro occhi nella riflessione. Inoltre nelle frange color di giacinto attaccate ai loro mantelli era indicata l'intenzione celeste, che deve accompagnare tutte le nostre azioni. Tuttavia si può anche ritenere che, essendo codesto popolo di dura cervice, era necessario spingerlo all'osservanza della legge anche con codesti ricordi sensibili.

8. L'uomo ha due tipi di affetto: il primo deriva dalla ragione; il secondo dalla passione. Stando all'affetto di ordine razionale poco importa quello che l'uomo compie rispetto agli animali bruti; poiché tutti furono a lui sottoposti da Dio, secondo l'espressione del Salmo: "Tutto hai messo sotto i suoi piedi". E in tal senso l'Apostolo afferma che "Dio non si dà pensiero dei buoi": poiché Dio non cerca nell'uomo come si comporti rispetto ai buoi, o agli altri animali.

Invece rispetto agli affetti di ordine passionale l'uomo non è insensibile verso gli altri animali: poiché, infatti, la passione della misericordia sorge dalle affezioni altrui, e potendo anche gli animali sentire la sofferenza, nell'uomo è possibile che sorga un moto di misericordia anche verso le sofferenze degli animali. È naturale poi che chi si esercita nella misericordia verso gli animali, sia più disposto alla misericordia verso gli uomini; nei Proverbi infatti si legge: "Il giusto ha cura dei suoi animali; mentre le viscere degli empi sono crudeli". Ecco perché il Signore, per indurre alla misericordia il popolo ebreo, incline alla crudeltà, volle che si esercitasse nella misericordia anche verso le bestie, proibendo nei loro riguardi delle azioni che fanno di crudeltà. Ecco perché proibì di "cuocere il capretto nel latte della madre"; di "non mettere la museruola al bue che trebbia"; e di "non uccidere la madre coi figli". - Però si potrebbe anche dire che queste cose furono proibite a riprovazione dell'idolatria. Infatti gli Egiziani ritenevano peccaminoso far mangiare ai buoi le messi che trebbiavano. Inoltre certi fattucchieri si servivano della madre catturata con gli uccellini per augurare fecondità e fortuna nell'allevamento dei figli. E anche perché negli oroscopi si riteneva un segno di fortuna, il sorprendere la madre con i piccoli.

Rispetto poi all'accoppiamento degli animali di specie diversa, tre poterono essere le ragioni letterali, o storiche. Prima, per riprovare l'idolatria degli egiziani, i quali si servivano di accoppiamenti vari in omaggio ai vari pianeti, che secondo le loro diverse congiunzioni hanno effetti diversi sulle varie specie di esseri. - La seconda ragione era quella di proibire l'accoppiamento contro natura. - La terza era quella di togliere, in genere, un'occasione alla concupiscenza. Infatti animali di specie diversa non si accoppiano facilmente tra loro, se gli uomini non ve li spingono; e nel guardare il coito delle bestie si eccitano nell'uomo dei moti di concupiscenza. Perciò nelle tradizioni ebraiche, come dice Mosè Maimonide, c'è il comando di distogliere lo sguardo dagli animali che compiono l'accoppiamento.

Invece la ragione figurale di tali osservanze è questa: che al bue che trebbia, cioè al predicatore che trasporta le messi della dottrina, non si devono far mancare le cose necessarie al vitto; come spiega l'Apostolo. - E non dobbiamo trattenere la madre coi figli: poiché in certi casi così si devono ritenere soltanto i sensi spirituali, che sono come i figli, e tralasciare l'osservanza della lettera, che ne è come la madre. E ciò vale per tutte le leggi cerimoniali. - Inoltre si deve proibire che i giumenti, ossia la gente del nostro popolo, si unisca, ossia abbia dei contatti intimi con animali di altro genere, cioè con i pagani e con gli ebrei.

9. Tutte quelle misture furono proibite in agricoltura a riprovazione dell'idolatria, stando alla ragione letterale, o storica. Poiché gli egiziani facevano diverse misture di semi, di animali e di vesti in onore degli astri, rappresentandone così le varie congiunzioni. - Oppure tutte codeste misture erano proibite a riprovazione del coito contro natura.

Esse tuttavia hanno delle ragioni figurali. Poiché il comando di "non seminare la vigna con un seme diverso", va inteso spiritualmente nel senso che nella Chiesa, vigna spirituale, non si deve seminare una dottrina estranea. - Così pure "il campo", ossia la Chiesa, "non si deve seminare con semi diversi", cioè con la dottrina cattolica e quella eretica. - Così "non si deve arare mettendo insieme un bove con un asino": perché nella predicazione non si deve associare uno sciocco con un savio, poiché l'uno è di ostacolo all'altro.

11. I fattucchieri e i sacerdoti pagani nei loro riti si servivano di ossa e di carne umana dei morti. Perciò, per estirpare il culto idolatrico, Dio comandò che i sacerdoti minori, i quali servivano nel santuario in tempi determinati, "non si profanassero con le morti", se non si trattava di parenti stretti, cioè del padre e della madre e di altre persone così intime. Invece il pontefice doveva essere sempre preparato al ministero del santuario: perciò a lui era del tutto proibito di avvicinarsi ai morti, per quanto a lui congiunti. - Inoltre era loro comandato di non prendere in moglie una meretrice, o una ripudiata, ma una vergine. Sia per rispetto verso i sacerdoti, la cui dignità poteva sembrare in qualche modo diminuita da tale matrimonio. Sia per i figli, sui quali sarebbe ricaduto il disonore della madre: e ciò si doveva evitare specialmente allora, che la dignità sacerdotale veniva conferita per successione dinastica. - Era loro anche comandato di non radersi né il capo né la barba, e di non farsi delle incisioni sul corpo, per togliere ogni rito idolatrico. Infatti i sacerdoti pagani si radevano il capo e la barba, come si legge in Baruc: "I sacerdoti siedono con le tuniche stracciate, con la testa e la barba rasa". Inoltre nel culto degli idoli i sacerdoti "si incidevano con coltelli e lancette", come narra il Libro dei Re. Perciò ai sacerdoti dell'antica legge furono dati precetti contrari.

La ragione spirituale di queste osservanze sta nel fatto che i sacerdoti devono essere del tutto immuni dalle opere morte, che sono le azioni peccaminose. E non devono radersi il capo, ossia non devono deporre la sapienza; né deporre la barba, cioè la perfezione della sapienza; né stracciarsi le vesti, o fare incisioni sul proprio corpo; essi cioè non devono incorrere nel vizio dello scisma.

Pars Prima Secundae Quaestio 103

Questione 103

Questione 103

La durata dei precetti cerimoniali

Ed eccoci a considerare la durata dei precetti cerimoniali.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se i precetti cerimoniali esistessero prima della legge; 2. Se al tempo della legge avessero una qualche capacità di giustificare; 3. Se siano cessati con la venuta di Cristo; 4. Se sia peccato mortale osservarli dopo Cristo.

ARTICOLO 1

Se le cerimonie legali esistessero già prima della legge

SEMBRA che le cerimonie legali esistessero già prima della legge. Infatti:

1. I sacrifici e gli olocausti appartengono alle cerimonie dell'antica legge, come abbiamo visto. Ma i sacrifici e gli olocausti si facevano già prima della legge. Nella Genesi infatti si narra, che "Caino offrì frutti del suolo in sacrificio al Signore; anche Abele offrì primogeniti del suo gregge e il loro grasso". E anche Noè "offrì olocausti al Signore"; così pure Abramo, come la Genesi ricorda. Dunque le cerimonie dell'antica legge esistevano prima di essi.
2. La costruzione degli altari e la loro consacrazione rientra nelle cerimonie riguardanti le cose sacre. Ma ciò si riscontra già prima della legge. Sta scritto, infatti, che "Abramo innalzò un altare al Signore"; e si dice che Giacobbe "prese la pietra, l'alzò in memoria, versandovi olio sopra". Perciò le cerimonie legali esistevano già prima della legge.
3. Tra tutti i sacramenti legali il primo è la circoncisione. Ora, la circoncisione, come si vede nel capitolo 17 della Genesi, esisteva prima della legge. Lo stesso si dica del sacerdozio, poiché sta scritto che "Melchisedec era sacerdote del Dio altissimo". Dunque le cerimonie riguardanti i sacramenti legali esistevano prima della legge.
4. La distinzione degli animali in mondi ed immondi appartiene alle cerimonie delle osservanze, come sopra abbiamo notato. Ma tale distinzione esisteva già prima della legge; poiché nella Genesi si dice: "Di tutti gli animali mondi prendine sette paia; degli animali immondi un paio". Perciò già prima della legge esistevano le cerimonie legali.

IN CONTRARIO: Nel Deuteronomio si legge: "Questi sono i comandamenti e le cerimonie che il Signore vostro Dio ha ordinato di insegnarvi". Ora, essi non avrebbero avuto bisogno di tale insegnamento, se codeste cerimonie fossero già esistite. Dunque le cerimonie legali non esistevano prima della legge.

RISPONDO: Le cerimonie dell'antica legge, come abbiamo spiegato sopra, avevano due scopi: promuovere il culto di Dio, e prefigurare il Cristo. Ma chiunque eserciti un culto verso Dio è costretto a farlo mediante cose determinate rispetto al culto esterno. E ogni determinazione del culto divino appartiene alle cerimonie; come ogni determinazione dei doveri verso il prossimo, l'abbiamo già visto, appartiene ai precetti giudiziali. Perciò come (in principio) c'erano tra tutti gli uomini delle norme giudiziali, però non istituite dall'autorità divina, bensì dovute alla ragione umana; così esistevano delle cerimonie, però non determinate dall'autorità di qualche legge, ma secondo la volontà e la devozione degli adoratori di Dio. Siccome però anche prima della legge ci furono degli uomini dotati di spirito profetico, c'è da credere che per ispirazione divina questi si sentissero guidati, come da una legge personale, a esercitare un culto verso Dio che era conforme al culto interiore e adatto a rappresentare i misteri di Cristo, che venivano prefigurati anche dalle loro vicende personali, secondo la dottrina di S. Paolo: "Tutto capitava loro come in figura". Perciò prima della legge vi furono delle cerimonie; ma non erano cerimonie legali, poiché non erano state istituite da nessun legislatore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Gli antichi prima della legge offrivano oblazioni, sacrifici e olocausti secondo la loro spontanea devozione, per confessare così, per mezzo delle cose ricevute da Dio e che essi offrivano in suo onore, che adoravano Dio, principio e fine di tutte le cose.
2. Essi istituirono anche delle cose sacre, poiché sembrava loro conveniente che per amore di Dio bisognasse distinguere i luoghi riservati al culto divino dagli altri luoghi.

3. Il sacramento della circoncisione fu istituito per un comando divino prima della legge. Perciò esso non può considerarsi legale perché istituito dalla legge, ma perché osservato nel tempo della legge. È quanto il Signore dice nel Vangelo: "La circoncisione non viene da Mosè, ma dai suoi Padri". - Anche il sacerdozio già esisteva prima della legge presso gli adoratori di Dio, secondo una determinazione umana: si attribuiva allora codesta dignità ai primogeniti.

4. La distinzione degli animali in mondi ed immondi prima della legge non esisteva rispetto al cibo, poiché nella Genesi si legge: "Tutto ciò che si muove e vive sarà vostro cibo"; esisteva solo rispetto ai sacrifici, poiché venivano offerti sacrifici solo di certi animali. Però se vi era già qualche distinzione di animali rispetto al cibo, ciò non avveniva perché era considerato illecito cibarsene, non essendo ciò proibito da nessuna legge, ma per ripugnanza o per consuetudine: anche oggi infatti si nota che certi cibi, considerati abominevoli in alcune regioni, altrove sono invece mangiati.

ARTICOLO 2

Se le cerimonie dell'antica legge avessero allora la virtù di giustificare

SEMBRA che le cerimonie dell'antica legge avessero allora la virtù di giustificare. Infatti:

1. L'espiazione del peccato e la consacrazione di un uomo sono atti che appartengono alla giustificazione. Ma nella Scrittura si dice che i sacerdoti e le loro vesti venivano consacrati con l'aspersione del sangue e con l'unzione dell'olio; inoltre si dice che il sacerdote, aspergendo il sangue del vitello, "espiava il santuario dalle immondezze dei figli d'Israele, e dalle loro prevaricazioni e dai peccati". Quindi le cerimonie dell'antica legge avevano la virtù di giustificare.

2. Ciò che rende un uomo piacevole a Dio è un elemento della giustizia, poiché sta scritto: "Giusto è il Signore, ed ama le cose giuste". Ora, alcuni piacevano a Dio mediante le cerimonie, secondo l'accenno del Levitico: "Come potevo io piacere al Signore nelle sue cerimonie, con l'anima in pianto?". Dunque le cerimonie dell'antica legge avevano il potere di rendere giusti.

3. Le cose riguardanti il culto divino incidono più sull'anima che sul corpo; secondo le parole della Scrittura: "La legge del Signore è senza macchia, rifà le anime". Ma, a detta del Levitico, le cerimonie dell'antica legge mondavano i lebbrosi. Perciò a maggior ragione potevano mondare le anime, giustificandole.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive: "Se fosse stata data una legge che avesse avuto il potere di giustificare, allora Cristo sarebbe morto invano", cioè senza motivo. Ora, questo è assurdo. Dunque le cerimonie dell'antica legge non giustificavano.

RISPONDO: Come sopra abbiamo detto, nell'antica legge si conoscevano due tipi d'immondezza: la prima spirituale, che è dovuta alla colpa; la seconda corporale, che rendeva inabili al culto divino, come il lebbroso, o chi aveva toccato un morto: e codesta immondezza non era che una irregolarità. Ebbene, le cerimonie dell'antica legge avevano il potere di purificare da quest'ultima immondezza: poiché codeste cerimonie erano un rimedio per togliere le immondezze legali. Ecco perché l'Apostolo riconosce che "il sangue di capri e di tori, e la cenere d'una giovenca, asperso santifica gli immondi così da procurare la purificazione della carne". E poiché l'immondezza che veniva purificata da queste cerimonie era più del corpo che dell'anima; l'Apostolo denomina le cerimonie stesse "della giustizia carnale": "norme carnali imposte soltanto fino al tempo della riforma".

Esse invece non avevano il potere di espriare dall'immondezza dell'anima, cioè dalla colpa. E questo perché l'espiazione dai peccati la può compiere soltanto Cristo, "che toglie i peccati del mondo", come dice il Vangelo. E poiché il mistero dell'incarnazione e della passione di Cristo non si era ancora realmente compiuto, le cerimonie dell'antica legge non potevano contenere in sé realmente, come i sacramenti della nuova legge, la virtù che emana dal Cristo incarnato ed immolato. Perciò esse non potevano purificare dal peccato, come l'Apostolo insegna, essendo "impossibile che sangue di tori e di capri tolga le colpe". Ed ecco perché l'Apostolo le chiama "deboli e poveri elementi": deboli, perché non possono purificare dal peccato; e, come conseguenza della loro debolezza, anche poveri, dal fatto che esse non contengono la grazia.

Tuttavia nel tempo della legge l'anima dei fedeli poteva unirsi con la fede a Cristo incarnato ed immolato: e così dalla fede essi venivano giustificati. E di codesta fede l'osservanza delle cerimonie era una professione, in quanto esse prefiguravano il Cristo. Ed ecco perché nell'antica legge venivano offerti dei sacrifici per i peccati: non perché essi stessi mondavano dal peccato, ma perché erano professioni di quella fede che mondava dal peccato. La legge stessa lo lascia comprendere dal suo modo di esprimersi. Nel Levitico infatti si legge, che nell'oblazione delle vittime per il peccato "il sacerdote pregherà per lui, e gli sarà perdonato"; come per dire che il peccato non era perdonato in forza del sacrificio, ma per la fede e la devozione degli offerenti. - Si noti però che l'espiazione stessa delle immondezze legali, compiuta dalle cerimonie dell'antica legge, era una figura dell'espiazione dei peccati che oggi avviene per opera di Cristo.

È chiaro, quindi, che nello stato dell'antica legge le cerimonie non avevano il potere di giustificare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La suddetta santificazione dei sacerdoti, dei loro figli e delle loro vesti, o di qualsiasi altra cosa, mediante l'aspersione del sangue, altro non era che un'abilitazione al culto divino, e un mezzo per togliere gli ostacoli "alla purificazione carnale", di cui parla l'Apostolo; in vista di quella santificazione,

mediante la quale "Gesù santificò il suo popolo col proprio sangue". - Anche l'espiazione si restringeva a codeste immondezze legali, senza togliere il peccato. Infatti si parla anche dell'espiazione del santuario, il quale non poteva essere subietto di peccato.

2. I sacerdoti piacevano a Dio con le cerimonie per l'obbedienza e per la devozione, nonché per la fede in quello che esse prefiguravano: non già per le cose stesse in sé considerate.

3. Le cerimonie, istituite per la purificazione dei lebbrosi, non erano ordinate a eliminare la malattia della lebbra con la sua immondezza. Ciò è evidente per il fatto che codeste cerimonie erano usate soltanto per chi era già mondato: "Il sacerdote", dice il libro del Levitico, "uscito dagli accampamenti, se troverà che la lebbra è sparita, ordinerà a colui che deve essere purificato, ecc."; dal che risulta che il sacerdote era costituito giudice della lebbra già mondata, non di quella da mondare. Quindi codeste cerimonie si usavano per togliere l'immondezza di una irregolarità. - Si dice però che se un sacerdote in qualche caso avesse sbagliato nel giudicare, il lebbroso veniva mondato miracolosamente per virtù divina, ma non in virtù dei sacrifici. Come miracolosamente imputridiva il fianco di una donna adultera, di cui si parla nel libro dei Numeri, dopo aver bevuto l'acqua in cui il sacerdote aveva versato le maledizioni.

ARTICOLO 3

Se le cerimonie dell'antica legge siano cessate con la venuta di Cristo

SEMBRA che le cerimonie dell'antica legge non siano cessate con la venuta di Cristo. Infatti:

1. Sta scritto: "Questo è il libro dei comandamenti di Dio, e la legge che sussiste in eterno". Ora, alla legge appartengono le cerimonie legali. Dunque le cerimonie legali dovevano durare in eterno.

2. L'offerta del lebbroso guarito rientrava tra le cerimonie legali. Ora, nel Vangelo al lebbroso guarito viene comandato di offrire codeste oblazioni. Dunque le cerimonie dell'antica legge non cessarono con la venuta di Cristo.

3. Se rimane la causa, rimane anche l'effetto. Ma le cerimonie dell'antica legge avevano delle cause ragionevoli in quanto erano ordinate al culto divino; anche a prescindere dal fatto che servivano a prefigurare il Cristo. Quindi codeste cerimonie non dovevano cessare.

4. La circoncisione era stata istituita come segno della fede di Abramo; l'osservanza del sabato ricordava il beneficio della creazione; e le altre feste legali ricordavano altri benefici di Dio, come sopra abbiamo detto. Ma la fede di Abramo noi dobbiamo sempre imitarla; e così dobbiamo ricordare sempre la creazione e gli altri benefici di Dio. Perciò almeno la circoncisione e le feste legali non dovevano cessare.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma: "Nessuno vi giudichi quanto al cibo o alla bevanda, o in riguardo di feste, di noviluni, o di sabati, che son l'ombra di quanto doveva avvenire". E altrove insegna che "dicendo alleanza nuova, Dio ha dichiarato antiquata la prima; e ciò che diventa antico e invecchia è prossimo a sparire".

RISPONDO: Tutti i precetti cerimoniali dell'antica legge sono ordinati, come abbiamo detto, al culto di Dio. Ma il culto esterno dev'essere proporzionato al culto interiore, che consiste nella fede, nella speranza e nella carità. Perciò col variare del culto interiore, deve variare anche il culto esterno. Ora, si possono distinguere tre stati del culto interiore. Il primo è quello in cui la fede e la speranza hanno per oggetto, sia i beni celesti, sia ciò che serve a introdurci nel possesso di codesti beni, però in quanto son cose future. Tale era lo stato della fede e della speranza nell'antica legge. - Il secondo stato è quello in cui si ha la fede e la speranza dei beni celesti come di cose future, mentre si ha come di cose presenti, o passate, rispetto a ciò che serve a introdurci nei beni celesti. E questo è lo stato della nuova legge. - Il terzo stato è quello in cui le due serie di cose si hanno come presenti, senza credere nulla come assente, e senza nulla sperare come futuro. E questo è lo stato dei beati.

Ebbene, nello stato dei beati non c'è nulla di figurale in ciò che riguarda il culto divino, ma soltanto "inni di ringraziamento e voce di lode". Perciò nell'Apocalisse si dice, a proposito della città dei beati: "Non vidi tempio in essa; perché il suo tempio è il Signore Dio onnipotente, e l'Agnello". Quindi per lo stesso motivo, dovettero cessare le cerimonie del primo stato, che prefiguravano il secondo e il terzo, con la venuta del secondo stato; e bisognò introdurre altre cerimonie proporzionate allo stato del culto divino di codesto tempo in cui i beni celesti rimangono futuri, mentre i benefici di Dio che ad essi introducono sono ormai presenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Che la legge antica dura in eterno si può dire in senso assoluto rispetto ai precetti morali; ma rispetto a quelli cerimoniali vale per la verità in essi prefigurata.

2. Il mistero della redenzione umana ebbe compimento nella passione di Cristo; infatti il Signore allora gridò: "Tutto è compiuto". Ecco perché da allora dovevano cessare tutte le norme legali, essendo ormai in atto la verità di quanto preannunciavano. Di ciò si ebbe un segno nella passione di Cristo, quando il velo del tempio si squarciò. Quindi prima della passione, quando Cristo predicava e faceva miracoli, erano simultaneamente in vigore la legge e il

Vangelo: poiché il mistero di Cristo era già iniziato, ma non era compiuto. Ecco perché il Signore, prima della sua passione, comandò al lebbroso di osservare le cerimonie legali.

3. Le ricordate ragioni letterali, o storiche, delle cerimonie si riferiscono a un culto divino, che però era impostato sulla fede nel Cristo venturo. Perciò una volta che questo si fosse fatto presente, quel culto doveva cessare, e con esso tutti i motivi che lo giustificavano.

4. La fede di Abramo fu lodata per il fatto che egli credette alla divina promessa di un seme, nel quale sarebbero state benedette tutte le genti. Quindi finché codesto seme rimase futuro, bisognava confessare la fede di Abramo con la circoncisione. Ma dopo che esso fu un fatto compiuto, bisogna dichiararlo con un altro segno, cioè col battesimo, il quale succede alla circoncisione, secondo l'insegnamento dell'Apostolo: "Siete stati circoncisi con una circoncisione non fatta da mano d'uomo nella spogliazione del corpo di carne, ma con la circoncisione del Signore nostro Gesù Cristo, sepolti con lui nel battesimo".

Il sabato poi, che ricordava la prima creazione, è stato mutato nel giorno del Signore (o domenica), in cui si ricorda la nuova creazione, cominciata con la resurrezione di Cristo. - Così alle altre feste dell'antica legge succedono nuove solennità: poiché i benefici concessi al popolo ebreo indicavano i benefici a noi concessi per mezzo del Cristo. Infatti alla festa di Pasqua succede la festa della Passione e della Resurrezione di Cristo. Alla festa di Pentecoste, in cui fu promulgata l'antica legge, succede la festa di Pentecoste in cui fu data la legge dello spirito di vita. La festa delle Neomenie è sostituita dalle feste della Beata Vergine, in cui apparve la luce del sole, cioè di Cristo, per l'abbondanza della grazia. Alla festa delle trombe succedono le feste degli Apostoli. A quella dell'espiazione succedono le feste dei Martiri e dei Confessori. La festa dei Tabernacoli è sostituita da quella della Dedicazione della Chiesa. Mentre la festa dell'Assemblea e della Colletta è soppiantata dalla festa degli Angeli (custodi); oppure da quella di Tutti i Santi.

ARTICOLO 4

Se dopo la passione di Cristo si possano osservare le cerimonie legali senza peccato mortale

SEMBRA che dopo la passione di Cristo si possano osservare le cerimonie legali senza peccato mortale. Infatti:

1. Non è da credere che gli Apostoli abbiano peccato mortalmente dopo aver ricevuto lo Spirito Santo: ché dalla sua pienezza essi, dice S. Luca, furono "rivestiti di virtù dall'alto". Ma gli Apostoli osservarono le cerimonie legali dopo la discesa dello Spirito Santo; S. Paolo infatti circoncise Timoteo; e dietro consiglio di S. Giacomo "presi con sé quegli uomini, e dopo essersi purificato con loro, entrò nel tempio, per annunziare il compimento dei giorni della purificazione, quando sarebbe stata offerta l'oblazione per ciascuno di essi". Perciò i precetti legali si possono osservare dopo la passione di Cristo, senza commettere peccato mortale.

2. Evitare i contatti con i gentili rientrava nelle cerimonie della legge. Ora, il primo pastore della Chiesa si attenne a codesta norma, come racconta S. Paolo: "Essendo venute alcune persone ad Antiochia, Pietro si ritirò e se ne stette in disparte dai gentili". Dunque le cerimonie legali si possono osservare dopo la passione di Cristo, senza far peccato.

3. I comandi degli Apostoli non portarono certo gli uomini al peccato. Ma proprio con un decreto degli Apostoli fu stabilito che i gentili osservassero certe cerimonie legali; infatti nella Scrittura si legge: "È parso bene allo Spirito Santo e a noi di non imporvi altro peso all'infuori di queste cose necessarie, che vi asteniate dalle cose immolate agli idoli, e dal sangue, e dagli animali soffocati, e dalla fornicazione". Dunque le cerimonie legali si possono osservare senza peccato dopo la passione di Cristo.

IN CONTRARIO: L'Apostolo ammonisce: "Se vi fate circoncidere, Cristo non vi gioverà a nulla". Ora, soltanto il peccato mortale impedisce il giovamento del Cristo. Dunque la pratica della circoncisione e delle altre cerimonie è peccato mortale, dopo la passione di Cristo.

RISPONDO: Tutte le cerimonie sono altrettante professioni di quella fede, che costituisce il culto interiore di Dio. Ora, l'uomo può professare la sua fede interiore con gli atti e con le parole: e in entrambi i casi, se professa della falsità, pecca mortalmente. E sebbene la fede che noi abbiamo del Cristo sia identica a quella che di lui avevano i Patriarchi, tuttavia poiché essi precedettero il Cristo, mentre noi siamo a lui posteriori, la medesima fede viene espressa con verbi differenti. Essi infatti dicevano: "Ecco la Vergine concepirà e partorerà un figlio", usavano cioè verbi al futuro: invece noi ci serviamo del passato nell'esprimere la stessa cosa, dicendo che "concepì e partorì". Allo stesso modo, le cerimonie dell'antica legge indicavano il Cristo che doveva ancora nascere e patire: mentre i nostri sacramenti lo indicano già nato e immolato. Perciò, come peccherebbe mortalmente chi adesso, nel professare la fede, dicesse che Cristo deve nascere, cosa che gli antichi invece dicevano con tutta pietà e verità; così peccherebbe mortalmente chi osservasse ancora le cerimonie che gli antichi osservavano con pietà e con fede. Ciò corrisponde a quanto scrive S. Agostino: "Ormai non c'è più la promessa che Cristo deve nascere, patire e risorgere, come quei sacramenti in qualche modo ricordavano; ma c'è l'annunzio che egli è nato, ha patito ed è risorto, come dichiarano apertamente i sacramenti usati dai cristiani".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Sull'argomento S. Girolamo e S. Agostino ebbero opinioni differenti. Infatti S. Girolamo distingue due sole epoche. L'epoca anteriore alla passione di Cristo, in cui le norme legali non erano né morte, perché conservavano la loro obbligatorietà e il loro potere espiatorio, né mortifere, perché non peccavano coloro che vi erano fedeli. Però subito dopo la passione di Cristo esse cominciarono ad essere non solo morte, cioè prive di valore e di obbligatorietà, ma anche mortifere; cosicché peccava mortalmente chiunque le osservava. Perciò egli affermava che gli Apostoli non osservarono mai

realmente le cerimonie legali dopo la passione; ma vi si attennero solo per una pia simulazione, per non scandalizzare i giudei e per non impedire la loro conversione. Simulazione da non intendersi nel senso che essi non compivano realmente codesti atti: ma nel senso che non li compivano quali cerimonie legali; come se uno, p. es., si facesse togliere il prepuzio, non per adempiere l'obbligo della circoncisione, bensì per igiene.

Essendo però poco conveniente che gli Apostoli nascondessero, per paura di scandalizzare, cose riguardanti la verità della morale e del dogma, e che usassero la simulazione in cose attinenti alla salvezza dei fedeli, con più ragione S. Agostino distinse tre epoche. La prima, precedente alla passione di Cristo, in cui le cerimonie legali non erano né mortifere, né morte. La seconda, posteriore alla promulgazione del Vangelo, in cui le cerimonie legali sono morte e mortifere. La terza è un'epoca intermedia, che va dalla passione di Cristo alla divulgazione del Vangelo, nella quale le cerimonie legali erano morte, poiché non avevano più alcun valore, e nessuno era più tenuto a osservarle; ma non erano mortifere, poiché i cristiani convertiti dal giudaismo potevano osservarle lecitamente, purché non ponessero in esse la loro speranza, al punto da reputarle necessarie alla salvezza, come se la fede cristiana fosse stata incapace di giustificare senza di esse. Per quelli poi che si convertivano dal paganesimo non c'era nessun motivo di osservarle. Ecco perché S. Paolo circoncise Timoteo, che era nato da un'ebrea; mentre non volle circoncidere Tito, che era nato da genitori pagani.

Lo Spirito Santo non volle, in tal modo, che agli ebrei fosse proibita subito l'osservanza delle cerimonie legali, come invece erano interdetti ai convertiti dal paganesimo i loro riti, per mostrare la differenza esistente tra l'uno e l'altro rito. Infatti i riti pagani venivano ripudiati come assolutamente illeciti; mentre i riti della legge antica, istituiti da Dio a prefigurare il Cristo, venivano a cessare, perché adempiuti nella passione di Cristo.

2. Secondo S. Girolamo, Pietro si sarebbe sottratto ai gentili per una finzione, onde evitare lo scandalo dei giudei, di cui era l'Apostolo. Perciò in questo non avrebbe peccato in nessun modo. E Paolo lo avrebbe ripreso allo stesso modo per una finzione, onde evitare lo scandalo dei gentili, di cui era l'Apostolo. - Ma S. Agostino riprova questa spiegazione: poiché S. Paolo in una Scrittura canonica, cioè nella lettera ai Galati, in cui sarebbe peccato credere vi sia qualche cosa di falso, afferma che Pietro "era repressibile". Perciò realmente Pietro ha peccato: e S. Paolo lo ha realmente ripreso e non per una finzione. Però Pietro non peccò per il fatto che osservava in codesta epoca le cerimonie legali: poiché ciò era lecito a lui che era convertito dal giudaismo. Ma peccò nell'osservarle con troppa diligenza, per non scandalizzare i giudei, provocando così lo scandalo dei gentili.

3. Alcuni ritengono che codesta proibizione degli Apostoli non sia da prendersi alla lettera, ma in senso spirituale; cosicché nella proibizione del sangue si dovrebbe intendere quella dell'omicidio; nella proibizione degli animali soffocati la violenza e la rapina; nella proibizione delle carni immolate sarebbe sottintesa la condanna dell'idolatria; mentre la fornicazione sarebbe proibita come un male per se stessa. Essi ricavano questa opinione da alcune glosse, che espongono in senso mistico tali precetti. - Ma poiché l'omicidio e la rapina erano ritenuti peccaminosi anche presso i gentili, non sarebbe stato necessario rivolgere un precetto particolare su codeste cose a coloro che si erano convertiti a Cristo dal paganesimo.

Perciò altri ritengono che codesti cibi furono proibiti in senso letterale, non per favorire l'osservanza dei precetti legali, ma per mortificare la gola. Infatti S. Girolamo, commentando quel passo di Ezechiele, "Qualsiasi animale morto, ecc.", scrive: "Condanna quei sacerdoti che, attratti dalla gola, non rispettano queste norme riguardanti tordi ed altri uccelli consimili". - Siccome però ci sono ben altri cibi più delicati e più atti ad attrarre la gola, non sembra che questo sia un motivo sufficiente per proibire codesti cibi piuttosto che altri.

Perciò si deve rispondere, secondo la terza opinione, che codeste cose furono proibite in senso letterale, non per inculcare l'osservanza delle cerimonie legali, ma per favorire l'unione dei gentili e dei giudei che dovevano convivere. Infatti per gli ebrei il sangue e gli animali soffocati erano abominevoli per l'antica loro consuetudine: mentre l'uso delle carni immolate poteva in essi destare il sospetto che i gentili tornassero così all'idolatria. Perciò queste cose furono proibite per quell'epoca in cui s'iniziava la convivenza dei gentili con i giudei. Ma col passare del tempo, cessata la causa, cessò anche l'effetto; una volta chiarita, cioè, la verità della dottrina evangelica, in cui il Signore insegna che "niente di quanto entra nella bocca contamina l'uomo"; e che "nessuna cosa è da rigettare, se presa con azioni di grazie", come dice S. Paolo. - Invece la fornicazione era proibita in modo speciale, perché i gentili non la consideravano peccato.

Pars Prima Secundae Quaestio 104

Questione 104

Questione 104

I precetti giudiziali

Passiamo ora a studiare i precetti giudiziali. 1 Primo, considerandoli in se stessi e in generale; secondo, nei loro motivi.

Sul primo tema tratteremo quattro argomenti: 1. Quali siano i precetti giudiziali; 2. Se siano (anch'essi) figurati; 3. La loro durata; 4. La loro divisione.

ARTICOLO 1

Se il costitutivo dei precetti giudiziali sia il fatto che essi sono ordinati al prossimo

SEMBRA che il costitutivo dei precetti giudiziali non sia il fatto che essi sono ordinati al prossimo. Infatti:

1. I precetti giudiziali prendono il nome dal giudizio. Ora, ci sono moltissime cose che, pur ordinando l'uomo al suo prossimo, non riguardano l'ordine giudiziario. Dunque i precetti giudiziali non sono quelli che ordinano l'uomo al prossimo.

2. I precetti giudiziali si distinguono, come abbiamo detto sopra, da quelli morali. Ma ci sono molti precetti morali che ordinano gli uomini al loro prossimo: come è evidente nel caso dei sette comandamenti della seconda tavola. Quindi i precetti giudiziali non devono il loro nome al fatto che sono ordinati al prossimo.

3. Come sopra abbiamo detto, i precetti giudiziali sono rispetto al prossimo, quello che sono i precetti cerimoniali rispetto a Dio. Ora, tra i precetti cerimoniali ce ne sono alcuni che riguardano l'individuo stesso, come le osservanze relative ai cibi e alle vesti, di cui abbiamo parlato. Perciò i precetti giudiziali non devono il loro nome al fatto che ordinano l'uomo al suo prossimo.

IN CONTRARIO: Fra le altre opere oneste che in Ezechiele si raccomandano al giusto, si dice: "Se farà giudizio secondo verità tra uomo e uomo". Ma i precetti giudiziali sono così denominati dal giudizio. Dunque si dicono giudiziali quei precetti che riguardano i rapporti degli uomini tra loro.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, in ogni legislazione ci sono dei precetti che hanno il potere di obbligare dallo stesso dettame della ragione, poiché la ragione naturale detta che ciò è da farsi, o da evitare. E codesti precetti si dicono morali: poiché gli umani costumi (mores) derivano dalla ragione. - Ci sono invece altri precetti che non hanno il potere di obbligare dal dettame stesso della ragione, poiché considerati in se stessi non hanno natura di cosa dovuta, o non dovuta; ma ricevono il potere di obbligare da una disposizione divina, o umana. Tali sono certe determinazioni dei precetti morali. Perciò, se i precetti morali vengono determinati da una disposizione divina in cose riguardanti i doveri verso Dio, abbiamo dei precetti cerimoniali. - Se invece vengono così determinati i doveri reciproci degli uomini, avremo dei precetti giudiziali. Quindi il costitutivo dei precetti giudiziali abbraccia due elementi: che si tratti dei doveri degli uomini tra loro; e che il potere di obbligare non derivi dalla sola ragione, ma da una disposizione positiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I giudizi vengono promossi con l'autorità di certi governanti, i quali hanno il potere di giudicare. Ora, chi governa non ha soltanto il potere di regolare le cose controverse, ma anche i contratti volontari che si fanno tra gli uomini e quanto riguarda il governo, o il bene comune del popolo. Perciò sono precetti giudiziali non soltanto quelli riguardanti le controversie giudiziarie, ma tutti quelli che riguardano le relazioni reciproche delle quali il principe è il giudice supremo.

2. Codesto argomento vale per quei precetti che riguardano i doveri verso il prossimo, la cui forza coattiva dipende dal solo dettame della ragione.

3. Tra i precetti riguardanti i doveri verso Dio alcuni sono morali, e vengono dettati dalla sola ragione informata dalla fede: p. es., il precetto di amare Dio e di adorarlo. Altri invece sono cerimoniali, e ricevono il potere d'obbligare soltanto da una disposizione divina. A Dio però non interessano soltanto i sacrifici che a lui sono offerti, ma quanto riguarda l'idoneità degli oblatori e degli adoratori. Infatti gli uomini sono ordinati a Dio come al loro fine: perciò la loro idoneità al culto divino riguarda codesto culto, e di conseguenza rientra nei precetti cerimoniali. Invece l'uomo non è ordinato al prossimo come al suo fine, così da esigere di essere regolato in se medesimo in ordine al prossimo: che questo è il rapporto esistente tra schiavi e padroni; poiché a detta del Filosofo, gli schiavi "quel che sono, son dei loro padroni". Ecco perché i precetti che regolano l'uomo in se stesso non sono giudiziali, ma soltanto morali: poiché la ragione, che è il principio degli atti morali, rispetto agli altri elementi esistenti in un soggetto e in ordine ad esso, è come il principe e il giudice

in uno stato. - Si noti però che i precetti morali riguardanti i doveri verso il prossimo sono più numerosi di quelli riguardanti i doveri verso Dio, perché l'ordine dell'uomo verso il prossimo è più alla portata della ragione che il suo ordine verso Dio. Ecco perché dovettero essere più numerosi nella legge i precetti cerimoniali, che quelli giudiziari.

ARTICOLO 2

Se i precetti giudiziari abbiano un valore figurale

SEMBRA che i precetti giudiziari non abbiano un valore figurale. Infatti:

1. Sembra una prerogativa dei precetti cerimoniali essere stati istituiti come figura di altre cose. Perciò, se anche i precetti giudiziari figurassero qualche cosa, non rimarrebbe nessuna differenza tra i precetti giudiziari e quelli cerimoniali.
2. Al popolo ebreo furono dati i precetti giudiziari come agli altri popoli. Ora, i precetti giudiziari di questi popoli non hanno nessun valore figurale, ma ordinano ciò che si deve fare. Dunque neppure i precetti giudiziari dell'antica legge avevano un valore figurale.
3. Era necessario che venisse insegnato sotto figure simboliche quanto riguardava il culto divino, perché le cose di Dio, come abbiamo detto, sorpassano la nostra ragione. Ma i doveri verso il prossimo non sorpassano la nostra ragione. Quindi non era necessario che i precetti giudiziari relativi a codesti doveri, avessero un valore figurale.

IN CONTRARIO: I precetti giudiziari dell'Esodo vengono spiegati, sia in senso allegorico, che morale.

RISPONDO: Un precetto può essere figurale in due maniere. Primo, direttamente: cioè nel senso che esso è stabilito principalmente per figurare qualche cosa. E in tal modo sono figurali i precetti cerimoniali: infatti essi furono istituiti per figurare qualche cosa riguardante il culto di Dio e il mistero di Cristo. - Altri precetti, invece, non sono figurali direttamente, bensì indirettamente. E in tal senso lo sono anche i precetti giudiziari dell'antica legge. Essi infatti non furono stabiliti per rappresentare qualche cosa; ma per ordinare la vita del popolo ebreo secondo giustizia ed equità. Però indirettamente erano figura di qualche cosa: poiché tutta la vita di codesto popolo, organizzata da tali precetti, aveva un valore figurale, secondo l'insegnamento paolino: "Tutto capitava loro in figura".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I precetti cerimoniali son figurali in maniera diversa da quelli giudiziari.
2. Il popolo ebreo fu scelto da Dio, perché da esso doveva nascere il Cristo. Perciò tutta la vita di codesto popolo ebbe un valore profetico e figurale, come nota S. Agostino. Ecco perché gli stessi precetti giudiziari dati a codesto popolo hanno un valore figurale, a differenza di quelli di altri popoli. Del resto anche le guerre e le imprese di codesto popolo si possono spiegare in senso mistico; non così invece le guerre e le imprese degli Assiri o dei Romani, sebbene siano umanamente più celebri.
3. In codesto popolo i doveri verso il prossimo erano alla portata della ragione, se considerati in se stessi. Ma in quanto si riallacciavano al culto di Dio sorpassavano la ragione. E da questo lato erano figurali.

ARTICOLO 3

Se i precetti giudiziari dell'antica legge obblighino in perpetuo

SEMBRA che i precetti giudiziari dell'antica legge obblighino in perpetuo. Infatti:

1. I precetti giudiziari riguardano la virtù della giustizia: poiché il giudizio si considera l'esecuzione della giustizia. Ora, la giustizia, come dice la Sapienza, è "perpetua e immortale". Dunque l'obbligazione dei precetti giudiziari è perpetua.
2. L'istituzione divina è più stabile dell'istituzione umana. Ma i precetti giudiziari delle leggi umane obbligano in perpetuo. Molto più, dunque, obbligheranno così i precetti giudiziari della legge divina.
3. L'Apostolo scrive, che "l'ordinamento precedente è stato abrogato a causa della sua debolezza e inutilità". E questo avviene per le norme cerimoniali, le quali "non potevano rendere perfetto secondo coscienza l'adoratore, consistendo solo in cibi, bevande e varie abluzioni, ordinamenti carnali". Ma i precetti giudiziari erano utili ed efficaci, per raggiungere ciò cui erano ordinati, cioè per stabilire la giustizia e l'equità tra gli uomini. Perciò tali precetti dell'antica legge non sono abrogati, ma sono ancora in vigore.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma che "mutato il sacerdozio, deve mutare anche la legge". Ora, il sacerdozio è passato da Aronne a Cristo. Dunque tutta la legge è anch'essa mutata. E quindi i precetti giudiziari non hanno più vigore.

RISPONDO: I precetti giudiziari non ebbero il potere di obbligare in perpetuo, ma sono stati abrogati con la venuta di Cristo: però in modo diverso da quelli cerimoniali. Infatti questi ultimi sono abrogati al punto da essere non solo morti, ma mortiferi per chi li osserva dopo Cristo, e specialmente dopo la divulgazione del Vangelo. Invece i precetti giudiziari sono morti anch'essi, perché privi di ogni obbligatorietà; ma non sono mortiferi. Poiché, se un re ordinasse nel proprio regno di osservare codesti precetti, non commetterebbe peccato: a meno che codesta osservanza non fosse imposta, facendo derivare la sua obbligatorietà dall'istituzione (divina) dell'antica legge. Infatti codesta intenzione sarebbe mortifera.

La ragione di tale differenza si può desumere da quanto abbiamo già detto. Infatti abbiamo visto sopra che i precetti cerimoniali sono figurati di suo e direttamente, perché istituiti principalmente per rappresentare i misteri di Cristo come futuri. Perciò la loro osservanza pregiudica la verità della fede, secondo la quale confessiamo che codesti misteri sono ormai compiuti. - Invece i precetti giudiziari non furono istituiti per dare delle figure, ma per regolare lo stato di vita del popolo ebreo, che era ordinato al Cristo. Perciò, una volta mutato codesto stato con la venuta di Cristo, i precetti giudiziari hanno perduto la loro obbligatorietà: infatti la legge, come insegna S. Paolo, fu "il pedagogo" che conduceva a Cristo. E poiché tali precetti non erano ordinati a prefigurare, ma a far compiere determinate cose, la loro osservanza di suo non pregiudica la verità della fede. L'intenzione però di osservarli per l'obbligatorietà della legge pregiudica la verità della fede: poiché ciò equivale a dire che lo stato del popolo ebreo dura tuttora, e che Cristo non è ancora venuto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La giustizia si deve sempre osservare. Ma la determinazione di quelle cose che sono giuste secondo l'istituzione umana o divina deve variare secondo il diverso stato degli uomini.

2. I precetti giudiziari istituiti dagli uomini hanno un'obbligatorietà perpetua, mentre dura un dato regime. Ma se la città o la nazione passa ad un altro regime, il mutamento s'impone. Infatti, come nota il Filosofo, non possono valere le stesse leggi in una democrazia, cioè nel governo popolare, e in una oligarchia, che è il governo di persone facoltose. Perciò mutando lo stato del popolo ebreo, dovevano mutare nello stesso tempo anche i suoi precetti giudiziari.

3. Quei precetti disponevano il popolo alla giustizia e all'equità, come conveniva al suo stato di allora. Ma dopo Cristo lo stato di codesto popolo doveva mutare, cosicché in Cristo non deve esserci più nessuna distinzione tra gentili e giudei, come era in precedenza. Per questo era necessario che anche i precetti giudiziari dovessero mutare.

ARTICOLO 4

Se i precetti giudiziari possano avere una chiara divisione

SEMBRA che i precetti giudiziari non possano avere una chiara divisione. Infatti:

1. Codesti precetti regolano i doveri degli uomini tra loro. Ma le cose che bisognava così ordinare, perché soggette all'uso dell'uomo, non sono passibili di una chiara divisione, poiché sono infinite. Dunque i precetti giudiziari non possono avere una chiara divisione.

2. I precetti giudiziari sono determinazioni di quelli morali. Ma i precetti morali non presentano altra divisione che quella derivante dalla loro riduzione ai precetti del decalogo. Quindi i precetti giudiziari non hanno nessuna chiara divisione.

3. I precetti cerimoniali, avendo una divisione ben chiara, la trovano indicata nella legge stessa, che parla di sacrifici e di osservanze. Invece là non si accenna a nessuna divisione dei precetti giudiziari. Dunque codesti precetti non hanno una chiara divisione.

IN CONTRARIO: Dove c'è ordine deve esserci distinzione. Ora, la nozione di ordine è sommamente legata ai precetti giudiziari, che avevano il compito di ordinare il popolo. Perciò tra codesti precetti deve esserci sicuramente una chiara distinzione, o divisione.

RISPONDO: La legge è in qualche modo l'arte di disporre e di ordinare la vita umana; perciò, come in ogni arte c'è la divisione chiara delle relative regole, così in ogni legge deve esserci una chiara divisione dei precetti: altrimenti la confusione ne distruggerebbe l'utilità. Perciò dobbiamo affermare che i precetti giudiziari della legge antica, i quali ordinavano gli uomini tra loro, si dividevano secondo le varie distinzioni dell'ordinamento umano.

Ora, in un popolo si possono riscontrare quattro tipi di rapporti: il primo è quello esistente tra i principi e il popolo; il secondo è quello dei sudditi tra loro; il terzo quello con stranieri; il quarto quello con la gente di casa, cioè tra padre e figlio, tra marito e moglie, tra padrone e servo. E secondo questi quattro tipi di rapporti si possono distinguere i precetti giudiziari dell'antica legge. Infatti alcuni di essi riguardano la creazione dei principi, il loro compito, e il rispetto che a quelli si deve: e questa è la prima categoria dei precetti giudiziari. - Ci sono poi dei precetti riguardanti i rapporti tra concittadini: questi

trattano di compravendite, di tribunali e di pene. E questa è la seconda sezione dei precetti giudiziari. - Ci sono inoltre i precetti riguardanti i rapporti con gli stranieri: quindi si tratta delle guerre contro i nemici, e del modo di ricevere i pellegrini e i forestieri. E questa è la terza categoria dei precetti giudiziari. - Finalmente ci sono nella legge dei precetti che riguardano la vita domestica; e trattano quindi dei servi, delle mogli e dei figli. E questa è la quarta categoria dei precetti giudiziari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le cose riguardanti i doveri reciproci degli uomini sono numericamente infinite; tuttavia possono ridursi a delle categorie determinate, secondo le varie suddivisioni dell'ordinamento umano, come abbiamo spiegato.
2. I precetti del decalogo sono tra i principi nell'ordine della moralità, come abbiamo visto; perciò è logico che gli altri precetti morali si suddividano in base ad essi. Invece i precetti giudiziari e cerimoniali fondano la loro obbligatorietà, non sulla ragione naturale, ma soltanto sulla loro istituzione. Perciò il principio della suddivisione è diverso.
3. La legge accenna alla distinzione dei precetti giudiziari, mediante le cose stesse che codesti precetti son chiamati a ordinare.

Pars Prima Secundae Quaestio 105

Questione 105

Questione 105

I motivi dei precetti giudiziari

Ed eccoci a considerare i motivi dei precetti giudiziari.

In proposito si trattano quattro argomenti: 1. I motivi dei precetti giudiziari riguardanti le autorità; 2. Quelli relativi alla convivenza reciproca; 3. Quelli riguardanti i doveri verso gli stranieri; 4. Quelli che interessano la vita domestica.

ARTICOLO 1

Se l'antica legge abbia ben disposto riguardo ai principi

SEMBRA che l'antica legge non abbia ben disposto riguardo ai principi. Infatti:

1. Come dice il Filosofo, "l'ordinamento del popolo dipende specialmente dal supremo principato". Ora, nella legge non si parla di come si deve istituire il principe supremo. Mentre si parla spesso dell'istituzione dei principi subalterni: "Eleggi fra tutta la gente degli uomini saggi, ecc.". "Radunami settanta uomini tra gli anziani d'Israele"; "Prendete di mezzo a voi degli uomini saggi ed esperti, ecc.". Dunque l'antica legge non dispose in maniera sufficiente a proposito dei principi.

2. Come insegna Platone, "è proprio di ciò che è eccellente produrre cose eccellenti". Ora, l'ordinamento più eccellente di una città, o di un popolo qualsiasi, è l'ordinamento monarchico: poiché codesto regime rappresenta più da vicino il governo divino, in cui un unico Dio governa il mondo fin da principio. Quindi la legge doveva provvedere a creare un re per il popolo, e non lasciare questo al suo arbitrio, come si fa nel Deuteronomio: "Se dirai: Voglio avere un re, nominerai quello, ecc.".

3. Come insegna il Vangelo, "Ogni regno diviso in se stesso sarà devastato": e se n'ebbe la prova nel popolo ebraico, in cui la divisione del regno fu la causa della distruzione. Ma la legge deve mirare specialmente a quanto riguarda la salvezza di tutto il popolo. Perciò nella legge si doveva proibire la divisione del regno tra due re. Né questo doveva essere promosso dall'autorità divina; come invece si legge nel Libro dei Re, che il Signore così dispose mediante il profeta Aia Silonita.

4. Come i sacerdoti sono istituiti a utilità del popolo per quanto riguarda le cose di Dio, secondo le parole di S. Paolo; così i principi sono istituiti a utilità del popolo per ciò che riguarda le cose umane. Ma ai sacerdoti e ai leviti, di cui si parla nella legge, vengono assegnati dei proventi per vivere: cioè le decime, le primizie, e molte altre cose del genere. Perciò si doveva provvedere ugualmente al sostentamento dei principi del popolo; specialmente se si riflette che ad essi era proibito di accettare donativi, come è scritto nell'Esodo: "Non riceverai donativi, che accecano anche i prudenti, e sovvertono le parole dei giusti".

5. Come il regno è il regime più eccellente, così la tirannide ne è la peggiore corruzione. Ma il Signore nell'istituire il re gli diede un potere tirannico; poiché nella Scrittura si legge: "Questo sarà il diritto del re, che regnerà su di voi: Prenderà i vostri figli, ecc.". Dunque la legge non provvide saggiamente riguardo all'ordinamento dei principi.

IN CONTRARIO: Il popolo d'Israele viene lodato nella Scrittura per la bellezza del suo ordinamento: "Come sono belli i tuoi padiglioni, o Giacobbe; e le tue tende, o Israele". Ma la bellezza dell'ordinamento di un popolo dipende dalla nomina di buoni principi. Dunque il popolo fu ben ordinato dalla legge per quanto riguardava i principi.

RISPONDO: Riguardo al buon ordinamento dei governanti, in una città o in una nazione, si devono tener presenti due cose. La prima di esse è che tutti in qualche modo partecipino al governo: così infatti si conserva la pace nel popolo, e tutti si sentono impegnati ad amare e a difendere codesto ordinamento, come nota Aristotele. La seconda deriva dalla particolare specie di regime, o di governo. Come insegna il Filosofo, esistono diverse specie di governo; ma le migliori sono: la monarchia, in cui si ha il dominio di uno solo, onestamente esercitato; e l'aristocrazia, cioè il dominio degli ottimati, in cui si ha l'onesto governo di pochi. Perciò il miglior ordinamento di governo si trova in quella città o in quel regno, in cui uno solo presiede su tutti nell'onestà; mentre sotto di lui presiedono altri uomini eminenti nella virtù; e tuttavia il governo impegna tutti, sia perché tutti possono essere eletti, sia perché tutti possono eleggere. E questa è la migliore forma di governo politico, perché in essa si integrano la monarchia, in quanto c'è la presidenza di un solo; l'aristocrazia, in quanto molti uomini eminenti in virtù vi comandano; e la democrazia, cioè il potere popolare, in quanto tra il popolo stesso si possono eleggere i principi, e al popolo spetta la loro elezione.

E questo fu il regime istituito dalla legge divina. Infatti Mosè e i suoi successori governavano il popolo quasi presiedendo da soli su tutti, il che equivale a una specie di monarchia. Però venivano eletti, secondo il merito della virtù, settantadue anziani: "Io ho preso di fra le vostre tribù uomini saggi e nobili, e li ho costituiti vostri principi". E questo era proprio di un regime aristocratico. Apparteneva invece a un regime democratico il fatto che venivano scelti di mezzo a tutto il popolo; poiché sta scritto: "Eleggi di fra tutta la gente uomini saggi, ecc."; e il fatto che li eleggeva il popolo: "Prendete di fra voi degli uomini saggi, ecc.". Perciò è evidente che l'ordinamento riguardo ai principi, istituito dalla legge, era il migliore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il popolo ebreo era governato sotto la speciale cura di Dio; nel Deuteronomio infatti si legge: "Te elesse il Signore Dio tuo, acciò tu fossi il suo popolo prediletto". Ecco perché il Signore riservò a sé l'istituzione del principe supremo. E questo fu l'oggetto della preghiera di Mosè: "Il Signore Dio delle anime di tutti i viventi provveda un uomo, il quale stia a capo di questo popolo". E così dopo Mosè fu istituito Giosuè come capo, per ordine di Dio: e di ogni giudice succeduto a Giosuè si legge, che Dio "suscitò al suo popolo un salvatore", e che "lo Spirito del Signore era in essi". Ecco perché il Signore non lasciò al popolo l'elezione del re, ma la riservò a se stesso: "Nominerai re colui che il Signore Dio tuo avrà eletto".

2. La monarchia è l'ordinamento politico migliore, se non si guasta. Ma per il grande potere che si concede al re, facilmente la monarchia degenera in tirannide, a meno che non sia una perfetta virtù in colui al quale codesto potere viene concesso: poiché, come nota il Filosofo, soltanto l'uomo virtuoso sa ben sopportare la buona fortuna. Ora, la virtù perfetta è di pochi: specialmente poi gli ebrei erano crudeli e portati all'avarizia; e questi sono appunto i vizi che più spingono gli uomini alla tirannide. Ecco perché il Signore in principio non istituì per essi un re con pieni poteri, ma un giudice e un governante che li difendesse. In seguito però quasi sdegnato concesse loro un re, dietro domanda del popolo; com'è evidente dalla risposta data a Samuele: "Non te hanno rigettato, ma me, affinché io non regni su di loro".

Tuttavia determinò fin da principio l'istituzione del re, e prima di tutto il modo di eleggerlo. A questo proposito determinò due cose: che aspettassero, per eleggerlo, il responso del Signore; e che non eleggessero un re di altra nazione, poiché codesti re per solito non amano il popolo su cui comandano, e quindi non lo prendono a cuore. - Secondo, determinò come i re istituiti debbano regolarsi nei doveri verso se stessi: vale a dire ordinò che non moltiplicassero i carri, i cavalli e le mogli, e che non raccogliessero immense ricchezze; poiché per la brama di codeste cose i principi degenerano nella tirannide, e abbandonano la giustizia. - Determinò pure come si dovevano comportare verso Dio: e cioè che leggessero e meditassero la legge del Signore, e vivessero sempre nel suo timore e nella sua obbedienza. - Inoltre determinò come dovevano comportarsi verso i loro sudditi: vale a dire che non dovevano disprezzarli né opprimerli, né mai scostarsi dalla giustizia.

3. La divisione del regno e il moltiplicarsi dei re furono imposti al popolo ebreo più come castighi per le sue ribellioni, e specialmente per quelle promesse contro il regno giusto di Davide, che come un vantaggio. Difatti in Osea si legge: "Ti darò un re nella mia collera"; e ancora: "Regnarono da sé, e non per me; si costituirono principi, ma io non li ho riconosciuti".

4. I sacerdoti venivano deputati agli uffici sacri per successione dinastica. E questo perché fossero più rispettati, non potendosi creare sacerdoti da tutto il popolo: e tale onore ricadeva sul culto divino. Perciò era necessario stabilire dei proventi, sia con le decime, che con le primizie, per cui potessero vivere. Invece i principi, come abbiamo detto, venivano presi da tutto il popolo: e quindi essi avevano i loro possessi per vivere. Inoltre il Signore proibiva anche al re di eccedere nelle ricchezze e nel lusso: sia perché così non sarebbe stato facile degenerare nella superbia e nella tirannide; sia perché, essendo i principi non molto ricchi, e il loro governo laborioso e pieno di impegni, non sarebbe stato molto agognato dal resto del popolo, e si sarebbe tolto così un motivo di sedizione.

5. Codesto diritto non era concesso al re per istituzione divina: ma era piuttosto un'usurpazione dei re, i quali stabiliscono per sé dei diritti esorbitanti, per finire nella tirannide e per depredare i sudditi. Ciò è evidente dalla finale di quel passo: "Voi sarete i suoi schiavi". E questo è proprio della tirannide, poiché i tiranni comandano ai loro sudditi come a degli schiavi. Perciò Samuele faceva codeste raccomandazioni per stornarli dal chiedere un re, com'è evidente dal seguito: "Il popolo non volle dare ascolto alle parole di Samuele". - Tuttavia può capitare che anche un buon re, alieno dalla tirannide, prenda i figli, e li costituisca tribuni e centurioni, e riceva dai sudditi molte altre cose, per provvedere al bene comune.

ARTICOLO 2

Se fossero giusti i precetti giudiziari relativi ai rapporti sociali del popolo

SEMBRA che non fossero giusti i precetti giudiziari relativi ai rapporti sociali del popolo. Infatti:

1. Gli uomini non possono convivere pacificamente, se uno prende la roba degli altri. Ora, sembra che la legge promuovesse questo modo di fare, poiché sta scritto nel Deuteronomio: "Entrato nella vigna del tuo prossimo, potrai mangiare quanta uva ti piace". Dunque essa comprometteva la pace tra i cittadini.

2. Come dice il Filosofo, molte città e molti regni vanno in rovina, perché i possessi sono finiti nelle mani delle donne. Ora, l'antica legge introdusse quest'uso; poiché sta scritto: "Se uno morirà senza un figlio, la sua eredità passerà alla figlia". Quindi la legge non provvide bene alla salvezza del popolo.

3. La società umana, come nota il Filosofo, si conserva specialmente per il fatto che gli uomini col comprare e col vendere scambiano le cose di cui hanno

bisogno. Ma l'antica legge tolse l'impulso agli scambi; poiché ordinò che il possesso venduto tornasse al venditore nel cinquantesimo anno, che era l'anno del giubileo. Perciò la legge fu difettosa al riguardo.

4. Nelle necessità è sommamente opportuno che gli uomini siano pronti a dare in prestito. Ma codesta prontezza viene compromessa dal fatto che coloro che ricevono il prestito non restituiscono le cose prestate; infatti nell'Ecclesiastico si legge: "Molti non danno in prestito, non già per malvagità, ma perché temono d'esser defraudati gratuitamente". Ora, la legge codificava questo inconveniente. Primo, perché così comandava nel Deuteronomio: "Quegli al quale l'amico, o il parente, o il fratello devono qualcosa, non potrà richiederla, perché è l'anno della remissione del Signore"; e nell'Esodo si dice che se un animale preso in prestito dovesse morire alla presenza del padrone, cessa l'obbligo della restituzione. Secondo, perché toglieva ogni sicurezza al prestito; infatti sta scritto nel Deuteronomio: "Quando richiederai al tuo prossimo una qualche cosa che egli ti deve, non gli entrerai in casa a prendere un pegno"; e ancora: "Il pegno non resterà in casa tua la notte, ma subito glielo renderai". Perciò nella legge non fu ben disposto a proposito dei prestiti.

5. Dalla frode relativa al deposito deriva un pericolo grandissimo, perciò si deve usare la massima cautela: difatti nel Libro dei Maccabei si legge, che "i sacerdoti invocavano dal cielo colui che aveva posto la legge dei depositi, acciò li serbasse intatti a quelli che ve li avevano collocati". Invece nei precetti dell'antica legge si usa poca cautela rispetto al deposito: infatti nell'Esodo si dice che se si perde il deposito, si deve stare al giuramento di colui che lo custodiva. Dunque le norme legali non erano giuste al riguardo.

6. Un operaio presta la sua opera, allo stesso modo che altri affittano la propria casa, o i loro beni. Ora, non si esige che l'affittuario subito paghi il fitto della casa. Quindi era troppo duro ciò che si ordinava nel Levitico: "Non riterrai presso di te sino all'indomani la paga del tuo operaio".

7. Essendo frequente la necessità di ricorrere al tribunale, deve essere agevole ricorrere al giudice. Perciò non fu ben disposto dalla legge, che per le controversie si andasse in un unico luogo.

8. È possibile che si accordino a mentire non due soltanto, ma anche tre, o più persone. Perciò non è giusto che "tutto si concluda sulla parola di due o tre testimoni".

9. La pena va stabilita secondo la gravità della colpa: "Secondo la gravità del peccato sarà la misura della pena", dice la Scrittura. La legge invece stabiliva pene differenti per colpe uguali: infatti nell'Esodo si legge che il ladro renderà "cinque bovi per un bove, e quattro pecore per una pecora". Inoltre essa puniva peccati non molto gravi con pene gravissime: nei Numeri, p. es., si narra che fu lapidato uno che raccoglieva la legna nel giorno di sabato. E si comanda di lapidare il figlio ribelle, per piccole mancanze, cioè perché "si dà ai bagordi e ai conviti". Dunque nella legge non sono ben assegnate le punizioni.

10. Come riferisce S. Agostino, "otto sono, secondo Cicerone, i generi di pena esistenti nelle leggi: multa, carcere, fustigazione, contrappasso, infamia, esilio, morte, schiavitù". Di questi alcuni sono stabiliti dalla legge. La multa, p. es., quando il ladro viene condannato a restituire il quintuplo, o il quadruplo. Il carcere, come là dove si comanda di incarcerare qualcuno. La fustigazione, come in quel passo del Deuteronomio: "Se giudicheranno il reo meritevole della flagellazione, lo faranno distendere e flagellare sotto i loro occhi". L'infamia poi veniva inflitta a colui che si rifiutava di sposare la vedova di suo fratello, la quale gli prendeva uno dei calzari, e gli sputava in faccia. Inoltre veniva inflitta la pena di morte, com'è evidente dalle parole del Levitico: "Chi maledirà il padre o la madre sia messo a morte". Così pure la pena del contrappasso: "Occhio per occhio, dente per dente". Perciò non doveva mancare la pena dell'esilio e della schiavitù.

11. La pena non è dovuta che per una colpa. Ma le bestie non possono mai avere una colpa. Quindi non è giusto che venga loro inflitta una pena, come fa la legge: "Se un bove avrà ucciso un uomo, o una donna, sarà lapidato". E altrove leggiamo: "La donna che si sia accoppiata con una bestia, sia uccisa con essa". Perciò non sembra che nell'antica legge siano stati ben regolati i doveri riguardanti l'umana convivenza.

12. Il Signore comandò di punire l'omicidio con la morte di un uomo. Ma la morte di una bestia è considerata molto inferiore all'uccisione di un uomo: Quindi non si può sostituire alla pena dell'omicidio l'uccisione di una bestia. Dunque non è ragionevole ordinare, come si fa nel capitolo 21 del Deuteronomio, che "quando si trovi il cadavere di un uomo ucciso, e non si conoscerà il reo dell'uccisione, gli anziani della città più vicina prenderanno dall'armento una vitella che non abbia mai portato il giogo né arata la terra, la condurranno in una valle aspra e sassosa, mai stata arata né seminata, ed ivi le fracasseranno la testa".

IN CONTRARIO: Nei Salmi così si loda il Signore come di uno speciale beneficio: "Non fece così a nessuna nazione, e i suoi giudizi ad essi non manifestò".

RISPONDO: Secondo un detto di Cicerone, riferito da S. Agostino, "un popolo è l'unione di una moltitudine associata dall'accettazione di un medesimo diritto, e dai vantaggi dei rapporti reciproci". Perciò la stessa nozione di popolo esige che i rapporti reciproci siano regolati dalle giuste norme della legge. Ora, gli uomini hanno tra loro due tipi di rapporti: il primo dipende dall'autorità dei principi; il secondo dalla volontà delle persone private. E poiché ciascuno può disporre soltanto di quanto ricade sotto il suo potere, è necessario che la decisione delle cause civili e l'imposizione delle pene ai malfattori siano riservate all'autorità dei principi, ai quali codesti uomini sono sottoposti. Invece le persone private hanno il potere soltanto sulle cose che possiedono: perciò possono di proprio arbitrio scambiarsi codeste cose, comprando, vendendo, donando, e facendo altre cose del genere.

Ebbene la legge determinò adeguatamente sia gli uni che gli altri rapporti. Infatti essa stabilì dei giudici: "Stabilirai dei giudici e dei magistrati alle porte di tutte le città, perché giudichino il popolo con giusto giudizio". Stabilì inoltre il giusto svolgimento del giudizio: "Giudicate secondo giustizia, siano essi cittadini vostri o forestieri; non si faccia differenza tra le persone". Tolle poi l'occasione al giudizio ingiusto, proibendo ai giudici di accettare dei regali.

Stabili il numero di due o tre testimoni. E finalmente determinò delle pene per i vari delitti, come meglio diremo in seguito.

Riguardo poi ai beni posseduti è cosa ottima, come dice il Filosofo, che ci sia la divisione dei possessi, e che l'uso dei beni sia in parte comune, e in parte venga comunicato per volontà dei proprietari. E nella legge furono stabilite queste tre cose. Primo, i possessi furono divisi alle singole persone; poiché sta scritto: "Io vi ho dato in possesso la terra che voi vi dividerete a sorte". E poiché, come nota il Filosofo, molti stati rovinano per gli abusi della proprietà, la legge stabiliva tre rimedi per regolare i possessi. Il primo fu quello di dividerli in parti uguali secondo il numero delle persone: "Ai più numerosi date una porzione più grande, e ai meno datela minore". Il secondo fu quello d'imporre che l'alienazione non fosse perpetua, ma che i possessi dopo un dato tempo tornassero ai loro padroni, per impedire la confusione dei lotti assegnati. Il terzo rimedio, che mirava a impedire codeste confusioni, regolava la successione in modo che ai morti succedessero i parenti: in primo luogo il figlio; in secondo luogo la figlia; in terzo luogo i fratelli; in quarto gli zii; e finalmente gli altri parenti. E per conservare la distinzione delle assegnazioni fatte, la legge stabiliva ancora che le donne le quali ereditavano sposassero uomini della loro tribù.

Secondo, la legge stabilì che in certi casi l'uso dei beni fosse comune. Innanzi tutto riguardo alla cura di essi; nel Deuteronomio, p. es., si legge: "Se vedrai il bove o la pecora del tuo fratello errare smarrita, non passerai oltre, ma li ricondurrai al tuo fratello". - In secondo luogo riguardo al loro sfruttamento. Infatti era permesso a tutti, entrando nella vigna dell'amico, di mangiare senza scrupoli, purché non si portasse niente fuori. E in particolare per i poveri erano lasciati a disposizione i manipoli dimenticati, la frutta e i grappoli abbandonati. Inoltre erano comuni i frutti che nascevano nel settimo anno, come si dice nell'Esodo e nel Levitico.

Terzo, la legge codificò la comunicazione (dei beni) che veniva fatta da coloro che possedevano. C'era una prima comunicazione del tutto gratuita, di cui così parla il Deuteronomio: "Ogni tre anni metterai da parte un'altra decima, e verrà il levita, il forestiero, l'orfano e la vedova, e mangeranno e si sazieranno". L'altra invece comportava un compenso: e così avveniva nelle compravendite, nella locazione e nell'affitto, nei prestiti, nei depositi, su cui la legge dava norme precise. Perciò è evidente che l'antica legge ordinò in maniera adeguata la vita sociale di codesto popolo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come insegna l'Apostolo, "chi ama il prossimo ha adempiuto la legge"; poiché i precetti della legge, specialmente quelli ordinati al prossimo, tendono a questo, che gli uomini si amino reciprocamente. Ora, deriva dall'amore che gli uomini comunicano i loro beni; poiché sta scritto: "Se uno vedendo il suo fratello in necessità, gli chiude il proprio cuore, come dimora in lui l'amore di Dio?". Ecco perché la legge tendeva ad abituare gli uomini a comunicarsi scambievolmente i loro beni: come S. Paolo comanda ai ricchi di "dare facilmente, e di far parte dei loro beni". Ora, non è facile a donare chi non sopporta che il prossimo prenda qualche cosa del suo, senza fare un grave danno. Perciò la legge ordinò che fosse lecito, a chi entrava nella vigna del prossimo, di mangiare ivi dei grappoli: però non permetteva di portarne fuori, per non dare occasione di arrecare un grave danno, che avrebbe turbato la pace. Pace che tra persone oneste non viene turbata per queste piccole sottrazioni; che anzi esse consolidano l'amicizia, e abitano gli uomini a donare facilmente.

2. La legge stabiliva che le donne ereditassero i beni paterni, solo se mancavano figli maschi. In tal caso era necessario che si concedesse l'eredità alle donne per soddisfazione del padre, per il quale sarebbe stato doloroso lasciare ad estranei la propria eredità. Tuttavia in questo la legge prese le debite cautele, col comandare che le donne, che raccoglievano l'eredità paterna, sposassero uomini della propria tribù, per impedire che le tribù mescolassero i lotti loro assegnati.

3. Come dice il Filosofo, il regolamento dei possessi giova moltissimo alla conservazione di una città, o di una nazione. Perciò in certe città pagane fu stabilito, come egli riferisce, "che nessuno potesse vendere il suo possesso, senza un danno evidente". Se infatti i possessi vengono continuamente venduti, può capitare che tutti si accentrino nelle mani di pochi: e ciò costringerà la città, o la regione, a vuotarsi dei suoi abitanti. Ecco perché l'antica legge, per scongiurare codesto pericolo, concesse la vendita temporanea dei possessi, per far fronte alle necessità dei proprietari; tuttavia tolse gli inconvenienti, ordinando che a un dato momento il possesso tornasse al venditore. E con tale sistema impedì che si mescolassero le assegnazioni fatte, assicurando in perpetuo la distinzione del popolo nelle varie tribù.

Siccome, invece, le case di città non erano state assegnate a sorte, la legge concesse che si potessero alienare per sempre, come i beni mobili. Del resto il numero delle case di città non era fissato, come invece era determinata la misura del possedimento, che non ammetteva aggiunte: e quindi il numero delle case in città poteva aumentare. Invece le case che non erano nell'abitato, ma nei campi privi di mura di cinta, non si potevano alienare in perpetuo: poiché codeste case son costruite solo per coltivare e per guardare i possessi; e quindi giustamente la legge le sottopose alla stessa norma.

4. Come abbiamo detto, la legge tendeva, con i suoi precetti, ad abituare gli uomini a soccorrersi reciprocamente con prontezza nei loro bisogni: essendo questo l'incentivo più forte dell'amicizia. E quindi promosse codesta prontezza nel soccorrere non soltanto nelle elargizioni gratuite e definitive, ma anche nei prestiti: poiché codesto aiuto è più frequente, e più spesso necessario. La legge comandò codesta prontezza in molte maniere. Primo, ordinando di essere facili a dare in prestito, e di non ritrarsi all'avvicinarsi dell'anno della remissione. - Secondo, ordinando di non gravare il debitore con l'usura, oppure prendendo in pegno le cose assolutamente necessarie alla vita: e, se si prendevano, ordinando che si rendessero subito. Sta scritto infatti: "Non presterai ad usura al tuo fratello"; "Non prenderai per pegno la mola inferiore o superiore del mulino: poiché (il debitore) ti avrebbe messo in mano la propria vita"; "Se avrai ricevuto in pegno dal tuo prossimo il vestito, glielo renderai prima del tramonto del sole". Terzo, ordinando di non richiedere in modo importuno. Nell'Esodo infatti si legge: "Se avrai prestato del denaro a qualche povero del mio popolo che abita con te, non lo tormenterai come un esattore". E nel Deuteronomio: "Quando richiederai al tuo prossimo una qualche cosa che egli ti deve, non gli entrerai in casa a prendergli il pegno; ma tu starai fuori, ed egli ti porterà quello che avrà". E questo, sia perché la casa è per ciascuno il rifugio più sicuro, e quindi è odioso che uno si veda aggredito nella propria casa; sia perché la legge non concedeva al creditore di prendere il pegno che voleva, ma dava al debitore la facoltà di cedere ciò di cui meno abbisognava. - Quarto, la legge stabiliva che nel settimo anno i debiti venissero del tutto condonati. È probabile però che quanti potevano restituire, lo facessero prima dell'anno settimo, e non defraudassero senza motivo il creditore. Ma se alcuni erano del tutto impossibilitati, per la stessa ragione

bisognava loro fraternamente condonare il debito, per cui sarebbe stato necessario concederlo nuovamente data la loro indigenza. - Invece per gli animali prestati la legge stabiliva, che se morivano, o si rovinavano in assenza di chi li prestava, chi li aveva in prestito doveva restituirli, data per certa la sua negligenza. Se invece morivano o si rovinavano alla presenza del padrone, chi li usava non era costretto a restituirli, specialmente se erano stati prestati a pagamento: poiché in tal modo avrebbero potuto morire o rovinarsi presso il padrone; ché in tal caso, il prestito non sarebbe stato gratuito, ma ne sarebbe risultato un lucro, cioè la garantita conservazione dell'animale. E questo si doveva osservare specialmente quando gli animali erano prestati a pagamento: poiché allora il padrone riceveva già un dato prezzo per l'uso delle sue bestie; e quindi non poteva accrescerlo con la restituzione di esse, se non per la negligenza di chi doveva custodirle. Se invece le bestie non erano prestate a pagamento, poteva essere giusto che si restituisse quanto sarebbe costato l'uso dell'animale morto o rovinato.

5. La differenza che passa tra il prestito e il deposito sta in questo, che la cosa prestata viene consegnata per l'utilità di chi la riceve; mentre la cosa depositata viene consegnata per l'utilità di chi la consegna. Perciò in certi casi uno era più tenuto a restituire il debito, che a restituire il deposito. Infatti una cosa depositata si poteva perdere in due modi. Primo, per una causa inevitabile: o naturale, p. es., se l'animale depositato fosse morto o si fosse rovinato; oppure esterna, nel caso, p. es., che fosse stato raziato dai nemici, o divorato da una belva: nel qual caso il depositario era tenuto a portare al padrone i resti dell'animale ucciso. Invece negli altri casi indicati non era tenuto a nulla: ma, per togliere ogni sospetto di frode, era solo tenuto a prestare un giuramento. - Secondo, il deposito poteva perdersi per una causa evitabile, p. es., per un furto. E allora, chi lo custodiva era tenuto a restituire, per la sua negligenza. Invece chi aveva preso in prestito un animale era tenuto a restituirlo, come abbiamo detto, anche se si era infortunato, o se era morto in assenza del padrone. Infatti a lui venivano imputate più negligenze che al depositario, al quale si faceva carico solo del furto.

6. Gli operai che prestano la loro opera sono dei poveri, i quali cercano il vitto quotidiano col loro lavoro: perciò giustamente la legge comandò di pagare subito la mercede, perché non mancassero del vitto. Invece quelli che prestano in affitto altre cose in genere sono ricchi, e quindi non hanno bisogno del prezzo del fitto per il vitto quotidiano. Perciò i due casi sono differenti.

7. I giudici vengono costituiti tra gli uomini per determinare le controversie che possono sorgere in materia di giustizia. Ora, una cosa può essere controversa in due maniere. Primo, presso le persone semplici. E per eliminare codeste controversie nel Deuteronomio fu stabilito, che "venissero costituiti giudici e magistrati in tutte le tribù, per giudicare il popolo con giusto giudizio". - Secondo, una cosa può essere controversa anche presso gli esperti. E per togliere simili controversie, la legge stabiliva che tutti si recassero nel luogo più importante scelto da Dio, in cui c'era il sommo sacerdote, per dirimere le controversie relative alle cerimonie del culto; e il giudice del popolo, per determinare quanto riguardava i giudizi tra gli uomini. Del resto anche adesso le cause sono portate dai giudici inferiori a quelli superiori mediante l'appello, o il consulto. Perciò nella Scrittura si legge: "Se troverai in mezzo a te difficile e incerto giudicare, e vedrai essere diversi i pareri dei giudici entro le tue porte, muoviti e recati al luogo che il Signore avrà scelto, e andrai ai sacerdoti della stirpe levitica, e al giudice che sarà allora in carica". Ora, codesti giudizi controversi non capitavano di frequente. Quindi il popolo non si sentiva gravato per questo.

8. Nelle controversie umane non si può avere una prova dimostrativa e infallibile, ma basta una prova congetturale, simile a quelle che usano gli oratori. Perciò, sebbene sia possibile che due o tre testimoni si accordino a mentire, tuttavia non è una cosa facile; ecco perché la loro testimonianza si prende per vera; specialmente poi se nel testimoniare non hanno esitazioni, e non siano sospetti per altri motivi. E affinché i testimoni non si allontanassero facilmente dalla verità, la legge stabiliva che si esaminassero con grande diligenza, e che fossero puniti gravemente quelli che risultavano bugiardi.

Ci fu poi una ragione (mistica) nella determinazione di codesto numero, esso cioè sta a indicare l'infallibile verità delle Persone divine, che talora sono ricordate come due sole, poiché lo Spirito Santo è il nesso tra le due, e talora sono espresse tutte e tre; secondo il commento che fa S. Agostino a quel passo di Giovanni: "Nella vostra legge sta scritto che la testimonianza di due uomini è verace".

9. Si infligge una pena grave non soltanto per la gravità della colpa, ma anche per altri motivi. Primo, per la gravità del peccato: poiché a un delitto maggiore, a parità di condizioni, è dovuta una pena più grave. Secondo, per l'abitudine di peccare: poiché gli uomini non si staccano facilmente dall'abitudine di peccare che mediante gravi pene. Terzo, per l'intensità della concupiscenza o del piacere nel peccato: ché anche da questi peccati gli uomini non si distaccano senza gravi punizioni. Quarto, per la facilità di commettere il peccato e di nascondere: infatti codesti peccati, quando si scoprono, si devono punire più severamente, per spaventare gli altri.

Rispetto poi alla gravità del peccato si possono distinguere quattro gradi, anche in un identico fatto. Il primo si ha quando uno commette il peccato involontariamente. Allora se è del tutto involontario, chi lo commette è totalmente assolto dalla pena: poiché, come dice il Deuteronomio, la fanciulla che viene violentata in aperta campagna "non è rea di morte, poiché gridò, e nessuno venne a liberarla". Se invece in qualche modo è volontario, ma l'atto è compiuto per fragilità, p. es., quando uno pecca per passione, allora il peccato è minore: e anche la pena, per la rettitudine del giudizio, deve diminuire; a meno che non venga aggravata per il bene comune, cioè per ritrarre gli altri da codesti peccati, come abbiamo detto. - Il secondo grado si ha quando uno pecca per ignoranza. E allora veniva stimato reo in qualche modo, per la negligenza nell'apprendere; però non veniva punito dai giudici, ma espiava il suo peccato con dei sacrifici. Infatti nel Levitico si legge: "Colui che avrà peccato per ignoranza, ecc.". Ma questo va inteso dell'ignoranza relativa al fatto: non di quella relativa al precetto divino, che tutti invece erano tenuti a conoscere. - Il terzo grado consiste nel peccare per superbia, cioè con deliberazione e con malizia. E allora uno veniva punito secondo la gravità del delitto. - Il quarto consiste nel peccare per insolenza e pertinacia. E allora il peccatore doveva essere addirittura ucciso, come ribelle e distruttore dell'ordine legale.

Tenendo presente questo, si deve rispondere che nella pena del furto inflitta dalla legge si considerava quello che accade nella maggioranza dei casi. Quindi nel furto di quelle cose che facilmente si possono salvare dai ladri, chi rubava doveva restituire soltanto il doppio. Invece le pecore non si possono salvare facilmente, pascolando esse per la campagna: e quindi capitava più spesso che venissero rubate. Perciò la legge stabilì una pena più severa, e cioè che per una pecora rubata se ne rendessero quattro. I bovini poi si salvano anche più difficilmente, poiché stanno in campagna, e non pascolano in branco come le pecore. Ed ecco perché fu assegnata una pena anche più grave: e cioè che per un bove rubato se ne restituissero cinque. A meno che l'animale rubato non fosse stato ritrovato vivo presso il ladro: poiché allora costui doveva restituire soltanto il doppio come negli altri furti; ché in tal caso si poteva

presumere, avendolo conservato vivo, che pensasse di restituirlo. Oppure, stando alla Glossa, si potrebbe rispondere che si restituivano cinque buoi per uno rubato, perché "del bove si fanno cinque usi: può essere immolato, ara, nutre con la sua carne, dà il latte, e offre il cuoio per usi molteplici". Al contrario gli usi della pecora sono quattro: "può essere immolata, nutre, dà il latte, e provvede la lana". - Invece il figlio ribelle veniva ucciso, non perché mangiava e beveva; ma per l'incorreggibilità e la ribellione, la quale, come abbiamo visto, veniva sempre punita con la pena di morte. - Colui poi, che di sabato raccoglieva la legna, fu lapidato come violatore della legge, la quale comandava di rispettare il sabato, per ricordare la creazione del mondo, come sopra abbiamo spiegato. Perciò costui fu ucciso come infedele.

10. La legge antica infliggeva la pena di morte nei delitti più gravi: cioè nei peccati contro Dio, nell'omicidio, nel rapimento di persone umane, nelle offese verso i genitori, nell'adulterio e nell'incesto. Invece nel furto della roba altrui infliggeva una multa. Nei ferimenti e nelle mutilazioni infliggeva la pena del taglione; così pure nel peccato di falsa testimonianza. Mentre nelle colpe minori ricorreva alla flagellazione, o allo scherno pubblico.

Infliggeva poi la pena della schiavitù in due soli casi. Primo, quando nel settimo anno, che era l'anno delle remissioni, uno schiavo non voleva usufruire del beneficio della legge per diventare libero. Allora per pena gli veniva imposto di rimanere schiavo per sempre. - Secondo, veniva inflitta al ladro, quando egli non aveva l'occorrenza per restituire, come è scritto nell'Esodo.

Invece la legge esclude in tutto e per tutto la pena dell'esilio. Poiché soltanto presso codesto popolo Dio era adorato, mentre gli altri popoli erano corrotti per l'idolatria: cosicché se uno fosse stato escluso del tutto da codesto popolo, sarebbe stato esposto all'idolatria. Ecco perché Davide ebbe a dire a Saul: "Siano maledetti quelli che oggi mi scacciarono, perché io non abiti nell'eredità del Signore, dicendomi: Va' a servire gli dei stranieri". Tuttavia esisteva un esilio particolare. Infatti si legge nel Deuteronomio, che "chi aveva ucciso il suo prossimo senza saperlo, potendo provare di non aver avuto odio alcuno contro di lui", poteva fuggire in una delle città di rifugio, e rimanervi fino alla morte del sommo sacerdote. Allora gli era lecito tornare a casa sua: poiché le ire private di solito si placano nelle pubbliche disgrazie del popolo, e quindi i familiari del morto non sarebbero stati allora così disposti ad ucciderlo.

11. Si comandava di uccidere quelle bestie, non per una presunta loro colpa, ma come un castigo inflitto ai loro padroni, che non le avevano distolte da simili eccessi. Quindi se un bove avesse avuto già in passato l'abitudine di cozzare, in modo da poter prevenire il pericolo, il padrone era punito più severamente, che se avesse cozzato per la prima volta. - Oppure codesti animali venivano uccisi a riprovazione del peccato, e affinché la loro presenza non incutesse terrore.

12. Secondo Mosè Maimonide la ragione letterale, o storica, di codesto precetto era il fatto che spesso l'uccisore apparteneva alla città più vicina. Perciò l'uccisione della vitella serviva a indagare sull'omicidio occulto. E tale scopo era realmente perseguito per tre motivi. Primo, perché gli anziani dovevano giurare di non aver trascurato nulla per la sicurezza delle strade. Secondo, perché il padrone della vitella veniva danneggiato dall'uccisione dell'animale, e quindi se prima si fosse scoperto l'omicidio, quello sarebbe stato risparmiato. Terzo, perché il luogo in cui la vitella veniva uccisa doveva rimanere incolto. E quindi per evitare codesti danni gli abitanti di quella città avrebbero facilmente rivelato l'omicida, se lo conoscevano: e poteva essere molto raro il caso, che non trapelasse sull'accaduto qualche voce o indizio.

Oppure questo si faceva per incutere terrore e riprovazione per l'omicidio. Infatti l'uccisione di una vitella, che è un animale utile e pieno di forza, specialmente prima di essere stata aggiogata, stava a indicare che chiunque avesse commesso un omicidio, anche se utile e forte, doveva essere ucciso; e ucciso con una morte crudele, come indicava il fracassamento del capo; e doveva essere escluso dall'umano consorzio come vile ed ignobile, il che era indicato dal fatto che la vitella uccisa veniva abbandonata alla putrefazione in un luogo incolto.

In senso mistico la vitella di branco sta a indicare la carne di Cristo; la quale non ha portato il giogo, perché non fece peccato; e non arò la terra, cioè non conobbe la macchia della ribellione. E il fatto che veniva uccisa in una valle incolta stava a indicare la morte di Cristo così misconosciuta; per mezzo della quale sono state purgare tutte le colpe, e il diavolo è stato riconosciuto come responsabile dell'uccisione dell'uomo.

ARTICOLO 3

Se i precetti giudiziari relativi agli stranieri fossero ragionevoli

SEMBRA che i precetti giudiziari relativi agli stranieri non fossero ragionevoli. Infatti:

1. S. Pietro ha affermato: "È proprio vero che Dio non fa distinzione di persone; ma che tra qualunque gente, chi lo teme e pratica la giustizia gli è accetto". Ora, quelli che sono accetti a Dio non si devono escludere dalla comunità di Dio. Perciò non è giusto quanto dispone il Deuteronomio, che cioè "gli ammoniti e i moabiti non entreranno mai nella comunità del Signore, nemmeno dopo la decima generazione"; mentre più sotto si dice a proposito di altri gentili: "Non riterrai abominevole l'idumeo, poiché è tuo fratello; né l'egiziano, poiché abitasti come forestiero nella sua terra".

2. Un fatto di cui non si è responsabili non merita nessuna pena. Ora, nessuno è responsabile di esser nato eunuco, o da una prostituta. Perciò è irragionevole il precetto: "L'eunuco e il bastardo nato dal meretricio non entrerà nella comunità del Signore".

3. Misericordiosamente l'antica legge comandava di non contristare i forestieri; nell'Esodo infatti si legge: "Non opprimere il forestiero e non l'affliggere: anche voi infatti foste forestieri nella terra d'Egitto"; e ancora: "Non darai molestia al forestiero: voi infatti conoscete il suo stato d'animo, perché foste voi pure forestieri in Egitto". Ora, opprimere uno con l'usura è un modo di molestarlo. Dunque la legge non fece bene a permettere agli ebrei di prestare denaro ad usura agli stranieri.

4. Sono più vicini a noi gli uomini che gli alberi. Ma a quelli che sono più vicini dobbiamo mostrare un affetto e un amore più grande; secondo le parole dell'Ecclesiastico: "Ogni animale ama il suo simile: così come ogni uomo il suo vicino". Dunque non si giustifica il comando del Signore di sterminare tutti nelle città prese ai nemici, e di non tagliare invece gli alberi da frutto.

5. Ognuno deve onestamente preferire il bene comune al bene privato. Ma nella guerra contro i nemici si cerca il bene comune. Perciò non è ragionevole il comando della Scrittura di rimandare alcuni a casa, nell'imminenza della battaglia, p. es., chi aveva fabbricato una casa nuova, piantato una vigna, o preso moglie.

6. Da una colpa nessuno deve riportare dei vantaggi. Ora, che un uomo sia pauroso è cosa colpevole: infatti contrasta con la virtù della forza. Perciò non era ragionevole che codesti paurosi venissero esonerati dai pericoli della guerra.

IN CONTRARIO: Così di se stessa parla la divina Sapienza: "Tutti i miei discorsi son giusti, in essi non v'è nulla di pravo, né di perverso".

RISPONDO: Con gli stranieri ci possono essere due tipi di rapporti: l'uno di pace, l'altro di guerra. E rispetto all'uno e all'altro la legge conteneva giusti precetti. Infatti gli ebrei avevano tre occasioni per comunicare in modo pacifico con gli stranieri. Primo, quando gli stranieri passavano per il loro territorio come viandanti. Secondo, quando venivano ad abitare nella loro terra come forestieri. E sia nell'un caso come nell'altro la legge impose precetti di misericordia; infatti nell'Esodo si dice: "Non affliggere lo straniero"; e ancora: "Non darai molestia al forestiero". - Terzo, quando degli stranieri volevano passare totalmente nella loro collettività e nel loro rito. In tal caso si procedeva con un certo ordine. Infatti non si ricevevano subito come compatrioti: del resto anche presso alcuni gentili era stabilito, come riferisce il Filosofo, che non venissero considerati cittadini, se non quelli che lo fossero stati a cominciare dal nonno, o dal bisnonno. E questo perché, ammettendo degli stranieri a trattare i negozi della nazione, potevano sorgere molti pericoli; poiché gli stranieri, non avendo ancora un amore ben consolidato al bene pubblico, avrebbero potuto attentare contro la nazione. Ecco perché la legge stabiliva che si potessero ricevere nella convivenza del popolo alla terza generazione alcuni dei gentili che avevano una certa affinità con gli ebrei: cioè gli egiziani, presso i quali gli ebrei erano nati e cresciuti, e gli idumei, figli di Esaù fratello di Giacobbe. Invece alcuni, come gli ammoniti e i moabiti, non potevano essere mai accolti, perché li avevano trattati in maniera ostile. Gli amaleciti, poi, che più li avevano avversati, e con i quali non avevano nessun contatto di parentela, erano considerati come nemici perpetui; infatti nell'Esodo si legge: "La guerra di Dio sarà contro Amalec, di generazione in generazione".

Allo stesso modo la legge stabiliva ragionevoli precetti riguardo ai rapporti di guerra con gli stranieri. Infatti prima di tutto stabiliva che la guerra si facesse per giusti motivi: nel Deuteronomio, p. es., si comanda che quando si accingevano ad espugnare una città, da prima le offerissero la pace. - Secondo, stabiliva che conducessero la guerra con coraggio, riponendo la loro fiducia in Dio. E perché tale precetto fosse meglio osservato, stabiliva che nell'imminenza della battaglia un sacerdote li incoraggiasse, promettendo l'aiuto del Signore. - Terzo, ordinava di togliere ogni ostacolo al combattimento, rimandando a casa certuni che potevano essere d'impaccio. - Quarto, ordinava che usassero con moderazione della vittoria, risparmiando le donne e i bambini, nonché gli alberi fruttiferi della regione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La legge non escludeva dal culto di Dio, e da ciò che serve alla salvezza dell'anima, gli uomini di nessuna nazione; infatti nella Scrittura si dice: "Se qualche forestiero vorrà associarsi a voi, e fare la Pasqua del Signore, sia prima circonciso ogni suo maschio, e allora si accosterà per celebrarla, e sarà come un nativo del paese". Invece nelle cose temporali, rispetto a ciò che formava la convivenza civile del popolo, non veniva subito ammesso chiunque, per il motivo sopra indicato: ma alcuni vi erano ammessi alla terza generazione, come gli egiziani e gli idumei; altri erano esclusi in perpetuo, a riprovazione di una colpa passata, come i moabiti, gli ammoniti e gli amaleciti. Infatti, come una persona singola è punita per il peccato da lei commesso, perché gli altri si astengano dal peccare; così per qualche speciale peccato può essere punita una nazione o una città, perché altri popoli si astengano da una simile colpa.

Tuttavia qualcuno poteva essere ammesso nella civile convivenza del popolo con una dispensa, per qualche atto particolare di virtù: si legge infatti nel libro di Giuditta, che Achior, comandante degli Ammoniti, "fu aggregato al popolo d'Israele, egli e tutta la discendenza della sua stirpe". - Così avvenne per la moabita Rut, che era "una donna virtuosa". Sebbene si possa rispondere che codesta proibizione si estendeva ai soli uomini, non alle donne, che non hanno pieno diritto di cittadinanza.

2. Come insegna il Filosofo si può essere cittadini (di uno stato) in due maniere: primo, in senso pieno e assoluto; secondo, in senso relativo. È cittadino in senso pieno chi ha la facoltà di compiere le funzioni dei cittadini; e cioè di partecipare ai consigli e ai giudizi del popolo. È invece cittadino in senso relativo chiunque abita in uno stato, anche le persone vili, nonché i bambini e i vecchi, che non sono in grado di trattare le cose che interessano la comunità. Ecco perché i bastardi, per la bassezza della loro origine, venivano esclusi "dalla chiesa", cioè dalla comunità del popolo, fino alla decima generazione. Così pure venivano esclusi gli eunuchi, che non potevano aspirare all'onore della paternità, molto sentito nel popolo ebreo, in cui il culto di Dio veniva conservato mediante la generazione. Del resto anche presso i pagani, come riferisce il Filosofo, coloro che avevano generato molti figli erano tenuti in grande onore. - Tuttavia rispetto ai doni della grazia gli eunuchi, al pari dei forestieri, non erano da meno degli altri, come abbiamo già notato. Infatti in Isaia si legge: "Il figlio dello straniero che sta unito al Signore non dica: "Il Signore mi terrà separato dal popolo". E l'eunuco non dica: "Ecco che io sono un legno secco"".

3. Non era secondo l'intenzione della legge che gli ebrei esercitassero l'usura sugli stranieri; ma ciò fu dovuto a una concessione, sia per la tendenza degli ebrei all'avarizia, sia perché fossero più benevoli verso gli stranieri, sui quali si arricchivano.

4. A proposito delle città nemiche si faceva la distinzione seguente. Alcune erano lontane, e non facevan parte di quelle promesse: e quando queste venivano espugnate si uccidevano tutti i maschi, i quali avevano combattuto contro il popolo di Dio; mentre si risparmiavano le donne, e i bambini. Invece nelle città vicine, che erano state loro promesse, c'era il comando di uccidere tutti, per le iniquità in esse compiute in precedenza, in punizione delle quali il Signore aveva inviato il popolo d'Israele come esecutore della sua giustizia. Infatti nel Deuteronomio si legge: "Perché esse avevano operato empivamente, sono state distrutte al tuo arrivo". Era poi comandato di risparmiare gli alberi fruttiferi per utilità del popolo stesso, al quale veniva ceduta la città col suo territorio.

5. Per due motivi veniva allontanato dalla battaglia chi da poco si era costruito la casa, o aveva piantato la vigna, o si era sposato. Primo, perché l'uomo è portato ad amare maggiormente quanto possiede da poco, o che è sul punto di possedere, e quindi a temerne la perdita. Perciò era probabile che costoro per tale amore temessero troppo la morte, e quindi fossero meno coraggiosi nel combattere. - Secondo, perché, come dice il Filosofo, "si presenta come una disgrazia il fatto che uno, dopo essersi avvicinato al possesso di una cosa, venga impedito di raggiungerla". Perciò, affinché i parenti sopravvissuti non si rattristassero troppo della morte dei congiunti, che non avevano potuto godere di quei beni che erano stati preparati per loro, e anche perché il popolo non provasse orrore a codesta considerazione, tali uomini venivano preservati dal pericolo della morte, allontanandoli dalla battaglia.

6. I paurosi venivano rimandati a casa, non per un loro vantaggio; ma perché il popolo non riportasse uno svantaggio per la loro presenza, provocando essi anche gli altri a temere e a fuggire, con il loro timore e con la loro fuga.

ARTICOLO 4

Se l'antica legge abbia dato buoni precetti riguardo alle persone di famiglia

SEMBRA che l'antica legge non abbia dato buoni precetti riguardo alle persone di famiglia. Infatti:

1. Come dice il Filosofo, "lo schiavo è del padrone in tutto ciò che è". Ma chi appartiene così a un altro, deve appartenergli in perpetuo. Perciò non è giusto il comando della legge, che gli schiavi andassero liberi nel settimo anno.
2. Uno schiavo è proprietà di un padrone, come l'asino e il bove. Ora, la Scrittura comanda di riportare al suo padrone gli animali fuggitivi. Dunque non è ragionevole questo precetto del Deuteronomio: "Non consegnerai al suo padrone lo schiavo che si sia rifugiato presso di te".
3. La legge divina, più ancora della legge umana, deve educare alla misericordia. Ma secondo le leggi umane sono puniti gravemente coloro che castigano con troppa durezza gli schiavi o le schiave. Ora, il castigo più duro sembra essere quello da cui segue la morte. Perciò non è giusto, come si dice nell'Esodo, che "chi batterà con la verga lo schiavo o la schiava..., se sopravviveranno un giorno, non subirà pena, perché è denaro suo".
4. Come Aristotele insegna, il dominio del padrone sullo schiavo è diverso da quello del padre sul figlio. Ora, il (solo) dominio sugli schiavi implica il potere di venderli. Perciò la legge non fece bene a permettere che uno potesse vendere sua figlia come serva, o schiava.
5. Il padre ha il figlio in suo potere. Ora, punire gli abusi spetta a chi ha il potere su chi sbaglia. Perciò non è giusta la prescrizione del Deuteronomio, di portare il proprio figlio dinanzi agli anziani della città, per farlo punire.
6. Il Signore proibiva che si facessero matrimoni con gli stranieri, e si vede in Esdra 10 che furono rotti quelli contratti. Quindi non è ragionevole la concessione fatta nel Deuteronomio di poter sposare donne straniere.
7. Il Signore aveva stabilito, nel Levitico, che nei matrimoni si evitassero certi gradi di consanguineità e di affinità. Perciò è ingiustificabile il comando, riportato dal Deuteronomio, che se uno fosse morto senza figli, suo fratello ne prendesse la moglie.
8. Tra marito e moglie deve esserci la più stabile fedeltà, come c'è la più grande familiarità. Ma ciò è impossibile, se il matrimonio può sciogliersi. Perciò non si giustifica il permesso dato dal Signore di poter rimandare la moglie, dopo aver compilato il libello del ripudio; e l'ordine di non poterla più riavere.
9. Come la moglie può mancare di fedeltà al marito, così può mancare lo schiavo rispetto al padrone, e il figlio verso il padre. Ma per scoprire il tradimento dello schiavo verso il padrone, o del figlio verso il padre, la legge non stabiliva nessun sacrificio. Quindi sembra superfluo il sacrificio di gelosia, istituito per scoprire l'adulterio delle mogli. Perciò sembra che l'antica legge non abbia dato buoni precetti giudiziari riguardo alle persone di famiglia.

IN CONTRARIO: Sta scritto nei Salmi: "I giudizi del Signore son veraci, giustificati in se stessi".

RISPONDO: La convivenza delle persone di famiglia, come nota il Filosofo, è basata sulle azioni quotidiane ordinate ad assicurare il necessario alla vita. Ora, la vita umana si conserva in due maniere. Primo, nell'individuo, cioè in quanto vive l'uomo singolo: e per conservare codesta vita l'uomo fa uso dei beni esterni, dai quali ricava il vitto, il vestito e altre cose del genere necessarie alla vita; e per curare codesti beni l'uomo può aver bisogno di servi.

Secondo, la vita umana si conserva nella specie mediante la generazione, per la quale l'uomo ha bisogno della moglie, da cui genera i figli. Perciò nella vita familiare possono esserci tre specie di rapporti: padrone e schiavo, marito e moglie, padre e figlio. E rispetto a tutti questi rapporti l'antica legge ha dato opportuni precetti.

Infatti rispetto agli schiavi stabiliva che venissero trattati con bontà e quindi che non fossero oppressi col lavoro eccessivo. Infatti il Signore comandava: nel giorno di sabato "riposi come te il tuo schiavo e la tua schiava". Lo stesso si dica per i castighi; poiché impose come punizione, a chi avesse mutilato i propri schiavi, di rimandarli liberi. La stessa cosa comandava per la schiava che uno avesse preso per moglie. - Per gli schiavi ebrei poi stabiliva in particolare che al settimo anno tornassero liberi, con tutte le cose che avevano portato con sé, e con le loro vesti. Inoltre era prescritto di dar loro il necessario per il viaggio.

Rispetto alle mogli la legge stabiliva (prima di tutto) delle norme relative alla loro scelta. E cioè che si prendessero mogli della propria tribù: perché i lotti assegnati alle varie tribù non si mescolassero. Inoltre comandava di sposare la moglie del proprio fratello morto senza prole: e questo perché chi non aveva avuto dei posteri per generazione carnale, li avesse almeno per una specie di adozione, e quindi non venisse del tutto cancellato il ricordo del defunto. Proibiva inoltre di sposare determinate persone, e cioè: gente straniera, per il pericolo di lasciarsi sedurre; e parenti stretti, per il rispetto naturale ad essi dovuto. - Stabiliva poi come dovevano essere trattate le mogli che avevano sposato. Cioè che non s'infamassero con leggerezza: e quindi la legge comandava di punire chi avesse accusato falsamente di un delitto la propria moglie. Stabiliva inoltre che per odio verso una moglie non si potessero pregiudicare i diritti del figlio. E ordinava di non vessare per odio la moglie, ma di lasciarla, dandole il libello del ripudio. E per fomentare da principio un amore più forte tra i coniugi, la legge stabiliva che quando uno si era sposato da poco, non gli venisse imposto nessun onere per le necessità pubbliche, perché potesse stare contento con sua moglie.

Finalmente riguardo ai figli la legge stabiliva che il padre li educasse, istruendoli nella fede. Infatti nell'Esodo si legge: "Quando i vostri figli vi diranno: "Che cos'è questa cerimonia?", direte loro: "È il sacrificio per il passaggio del Signore"". E che li istruisse nei buoni costumi; poiché sta scritto nel Deuteronomio che i genitori devono dire (agli anziani della città): "Questo nostro figlio è testardo e ribelle e non ascolta la nostra voce; è vizioso e bevitore".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I figli d'Israele erano stati liberati dalla schiavitù dal Signore, e quindi chiamati al servizio di Dio; perciò il Signore non volle che divenissero schiavi in perpetuo. Nel Levitico infatti si legge: "Se stretto dalla povertà un tuo fratello ti si sarà venduto, non l'aggravare d'un servizio da schiavi, ma sia per te come un uomo preso a giornata, o un colono. Perché sono miei servi, e li cavai dalla terra d'Egitto: non siano dunque venduti alla maniera di schiavi". Ecco perché essi, non essendo schiavi in senso assoluto, ma relativo, finito quel dato tempo tornavano liberi.
2. Quel precetto vale per lo schiavo che il padrone ricercava per ucciderlo, o per compiere qualche misfatto.
3. Rispetto alle lesioni provocate negli schiavi, sembra che la legge intendesse procedere a un accertamento. Infatti, se la lesione fosse stata certa, la legge stabiliva una pena: e cioè la perdita dello schiavo che doveva essere rimandato libero, se si trattava di una mutilazione; e la pena capitale per l'uccisione, se lo schiavo fosse morto fra le mani del padrone che lo picchiava. - Se invece la lesione non era sicura, ma aveva una certa apparenza, trattandosi del proprio schiavo, la legge non imponeva nessuna pena: quando, p. es., lo schiavo percosso non moriva subito, ma dopo alcuni giorni. Perché appunto non era certo che fosse morto per le percosse. Infatti, se uno avesse percosso un uomo libero, il quale non fosse morto subito, ma avesse potuto camminare ancora col suo bastone, anche se in seguito fosse morto, il percussore non era reo di omicidio. Tuttavia era tenuto a rifondere il denaro che quello aveva speso per curarsi. Questo invece non avveniva trattandosi del proprio schiavo: poiché quanto lo schiavo possedeva, e la stessa sua persona apparteneva al padrone. È perciò ricordato il motivo per cui veniva esonerato dalla pena pecuniaria: "perché è denaro suo".
4. Nessun ebreo, come abbiamo detto, poteva possedere quale vero schiavo un altro ebreo; ma costui era schiavo in senso lato, cioè quasi un mercenario e per un dato tempo. Ebbene, la legge permetteva di vendere così il figlio o la figlia in caso di miseria. E questo si rileva dalle parole stesse della legge: "Se uno vende la propria figlia come serva, non se ne andrà come se ne vanno le schiave". E in tal modo uno poteva vendere, non solo i figli, ma anche se stesso, cioè più come mercenario che come servo: "Se stretto dalla povertà un tuo fratello ti si sarà venduto, non l'aggravare d'un servizio da schiavi, ma sia come un uomo preso a giornata, o un colono".
5. Come dice il Filosofo, il dominio paterno ha il solo potere di ammonire; ma non ha forza coattiva, per reprimere i ribelli e gli incorreggibili. Ecco perché in questo caso la legge comandava che il figlio incorreggibile fosse punito dai maggiorenni della città.
6. Il Signore aveva proibito di sposare donne straniere, per il pericolo di farsi sedurre dalla loro idolatria. E questa proibizione riguardava specialmente i pagani confinanti, i cui riti gli ebrei avrebbero potuto abbracciare facilmente. Se invece la donna voleva abbandonare l'idolatria e passare al culto della legge, allora si poteva sposare: com'è evidente nel caso di Rut, che fu sposata da Booz. Infatti essa aveva detto alla suocera: "Il tuo popolo sarà il mio popolo e il tuo Dio sarà il mio Dio". Perciò la donna presa in guerra non poteva essere sposata se non dopo essersi rasa i capelli, tagliate le unghie, abbandonate le vesti con cui era stata presa, e dopo aver pianto il padre e la madre: gesti che indicavano l'abbandono definitivo dell'idolatria.
7. Come spiega il Crisostomo, "fu stabilito che a chi moriva fosse dato un figlio dal fratello, il che mitigava in qualche modo la morte, perché per gli ebrei, abituati a far tutto per la vita presente, la morte era un male irrimediabile. Ed era ordinato che prendesse per moglie la vedova il fratello, o un parente del morto: sia perché altrimenti il figlio che fosse nato dalla vedova non sarebbe stato considerato ugualmente figlio del morto; sia perché un estraneo non si sarebbe sentito ugualmente impegnato a curare la casa del defunto, come il fratello, che aveva questo dovere anche per la parentela". Dal che si rileva che

uno sposando la vedova del proprio fratello, agiva in persona del fratello defunto.

8. La legge permetteva il ripudio della moglie, non perché fosse realmente una cosa giusta, bensì per la durezza degli ebrei, come disse il Signore. Ma di questo bisognerà parlare più ampiamente nel trattato sul matrimonio.

9. Le mogli, nel mancare di fedeltà ai mariti con l'adulterio, agiscono senza difficoltà, a motivo del piacere, e di nascosto; poiché a detta di Giobbe, "l'occhio dell'adultero spia la caligine". Invece non è così nell'infedeltà del figlio verso il padre, o del servo verso il padrone: poiché codesta infedeltà non deriva dall'attrattiva del piacere, ma piuttosto dalla malizia; e non può rimanere così nascosta come l'infedeltà di una donna adultera.

Pars Prima Secundae Quaestio 106

Questione 106

Questione 106

La legge evangelica, o legge nuova

Eccoci a considerare la legge evangelica, che viene denominata legge nuova. Primo, tratteremo di codesta legge in se stessa; secondo, in rapporto all'antica legge; terzo, parleremo del contenuto di essa.

Riguardo al primo argomento esamineremo quattro cose: 1. La sua qualità, cioè se codesta legge sia scritta o infusa; 2. La sua virtù, cioè se essa dia la giustificazione; 3. Il suo cominciamento, ossia se doveva esser data a principio del mondo; 4. La sua durata, vale a dire se debba durare sino alla fine, o essere sostituita da un'altra legge.

ARTICOLO 1

Se la nuova legge sia una legge scritta

SEMBRA che la nuova legge sia una legge scritta. Infatti:

1. La nuova legge non è che il Vangelo. Ma il Vangelo è scritto; così infatti leggiamo in S. Giovanni: "Queste cose sono state scritte affinché crediate". Dunque la nuova legge è una legge scritta.

2. La legge infusa è una legge naturale, secondo le parole di S. Paolo: "Fanno (i pagani) per natura le cose della legge, avendo l'opera della legge scritta nei loro cuori". Perciò, se la legge evangelica fosse infusa, non si distinguerebbe dalla legge naturale.

3. La legge evangelica è propria di coloro che si trovano nello stato del nuovo Testamento. Invece la legge infusa è comune anche a coloro che si trovano nell'antico Testamento: infatti nel vecchio Testamento si dice, che la divina sapienza "diffondendosi attraverso le nazioni, fa amici di Dio e profeti". Dunque la nuova legge non è una legge infusa.

IN CONTRARIO: La nuova legge è la legge della nuova alleanza. Ma la legge della nuova alleanza è infusa nei cuori. L'Apostolo infatti, nel riportare quel passo di Geremia: "Ecco verranno giorni, dice il Signore, nei quali io stringerò con la casa di Israele e con la casa di Giuda una nuova alleanza", spiega: "Questa è l'alleanza che stringerò con la casa d'Israele dopo quei giorni: metterò la mia legge nella loro mente, e la scriverò nel loro cuore". Quindi la nuova legge è una legge infusa.

RISPONDO: A detta del Filosofo, "ogni cosa pare che sia ciò che in essa c'è di principale". Ora, la cosa che nel nuovo Testamento è principale, e che ne costituisce la virtù, è la grazia dello Spirito Santo, derivante dalla fede di Cristo. Perciò la nuova legge principalmente è la stessa grazia dello Spirito Santo, concessa a coloro che credono in Cristo. Ciò si rileva chiaramente da quanto scrive l'Apostolo, il quale chiama "legge" la stessa grazia della fede. "Dov'è dunque li tuo vanto? È escluso. Per quale legge? Quella delle opere? No, ma per la legge della fede". E in termini anche più espliciti: "La legge dello Spirito di vita in Cristo Gesù mi liberò dalla legge del peccato e della morte". Ecco perché S. Agostino insegna, che "la legge della fede è stata scritta nel cuore dei fedeli, come la legge delle opere era stata scritta nelle tavole di pietra". E altrove: "Quali sono le leggi divine che Dio stesso ha scritto nei cuori, se non la presenza medesima dello Spirito Santo?".

Tuttavia la nuova legge contiene alcuni dati, sia in materia di fede che di costumi, che sono come elementi atti a predisporre alla grazia dello Spirito Santo, o a esercitare codesta grazia; ed essi sono aspetti secondari della nuova legge, che i cristiani devono apprendere, o mediante la parola viva, o mediante gli scritti. Si deve quindi concludere che la nuova legge principalmente è una legge infusa, e secondariamente è una legge scritta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nello scritto dei Vangeli è contenuto solo quanto riguarda la grazia dello Spirito Santo, o come predisposizione, o come mezzo riguardante l'uso di codesta grazia. Quale predisposizione di ordine intellettuale alla fede, cui è connessa la grazia dello Spirito Santo, si trovano nel Vangelo le parole che manifestano la divinità e l'umanità di Cristo. E quale predisposizione di ordine affettivo si trovano nel Vangelo le parole di esortazione al disprezzo del mondo, che rende l'uomo disposto alla grazia dello Spirito Santo: infatti "il mondo", cioè chi ama il mondo, "non può ricevere lo Spirito Santo". L'uso invece della grazia si ha nelle azioni virtuose, che sono raccomandate agli uomini in molte maniere dagli scritti del nuovo Testamento.

2. Un principio può essere infuso nell'uomo in due maniere. Primo, come elemento appartenente alla natura umana: e in tal senso è infusa la legge naturale. Secondo, come elemento sovrapposto alla natura mediante un dono di grazia. E in tal senso è infusa nell'uomo la legge nuova, non solo quale norma indicatrice delle cose da farsi, ma anche come aiuto per compierle.

3. Nessuno ha mai ricevuto la grazia dello Spirito Santo, se non mediante la fede in Cristo esplicita o implicita. Ora, mediante la fede in Cristo un uomo appartiene al nuovo Testamento. Quindi chiunque abbia avuto l'infusione della legge di grazia, per ciò stesso appartiene al nuovo Testamento.

ARTICOLO 2

Se la nuova legge dia la giustificazione

SEMBRA che la nuova legge non dia la giustificazione. Infatti:

1. Nessuno può essere giustificato, se non ubbidisce alla legge di Dio; ché, a detta di S. Paolo, Cristo "divenne causa di eterna salvezza per tutti quelli che gli ubbidiscono". Ma il Vangelo non sempre fa sì che tutti ubbidiscano: infatti, "non tutti ubbidiscono al Vangelo". Quindi la nuova legge non dà la giustificazione.

2. L'Apostolo dimostra che l'antica legge non giustificava, poiché con la sua promulgazione crebbe la disobbedienza: "La legge produce l'ira; giacché dove non v'è legge non vi è neppure trasgressione". Ma molto di più accrebbe la prevaricazione la legge nuova: infatti chi pecca ancora dopo la promulgazione di questa è degno di un castigo più grave, secondo le parole di S. Paolo: "Uno che abbia violato la legge di Mosè, viene messo a morte senza pietà sulla parola di due o tre testimoni. Di quanto più severo castigo pensate sarà giudicato degno chi avrà calpestato il Figlio di Dio...?". Dunque, al pari della legge antica, la nuova legge non giustifica.

3. Giustificare è opera esclusiva di Dio, essendo egli, a detta di S. Paolo, "il Dio che giustifica". Ora l'antica legge deriva da Dio non meno della legge nuova. Perciò la nuova legge non giustifica più dell'antica.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive: "Io non mi vergogno del Vangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede". Ora, non vi è salvezza che per i giustificati. Dunque la legge evangelica dà la giustificazione.

RISPONDO: Come abbiamo detto nell'articolo precedente, alla legge evangelica appartengono due cose. La prima, come elemento principale: cioè la grazia interiore dello Spirito Santo. E sotto questo aspetto la nuova legge giustifica. Infatti S. Agostino ha scritto: "Ivi", cioè nel vecchio Testamento, "fu imposta una legge dall'esterno, per spaventare i perversi; qui invece", ossia nel nuovo Testamento, "fu data dall'interno, per renderli giusti". - La seconda cosa appartiene alla legge evangelica in maniera secondaria: e si tratta delle dottrine di fede, e dei precetti che predispongono la volontà dell'uomo agli atti umani. E sotto questo aspetto la nuova legge non giustifica. Dice infatti l'Apostolo: "La lettera uccide, mentre lo Spirito vivifica". E S. Agostino spiega che per lettera va intesa qualsiasi scrittura esistente fuori dell'uomo, anche se si tratta di precetti morali, quali son quelli contenuti nel Vangelo. Perciò anche la lettera del Vangelo potrebbe uccidere, se non ci fosse la grazia interiore della fede che salva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'obiezione parte dalla nuova legge considerata non in quello che ha di principale, ma in quello che ha di secondario: cioè rispetto alle dottrine e ai precetti presentati all'uomo dall'esterno, o con la parola, o con lo scritto.

2. Sebbene la grazia del nuovo Testamento aiuti l'uomo a non peccare, tuttavia non lo rende impeccabile; essendo questa una prerogativa dello stato di gloria. Perciò, se uno pecca dopo aver ricevuto la grazia del nuovo Testamento, è degno di un castigo più grave, perché abusa di benefici più grandi, e non approfitta dell'aiuto che gli viene offerto. Tuttavia non si può dire che la nuova legge "produce l'ira"; poiché di suo offre un aiuto efficace per non peccare.

3. La legge antica e la legge nuova, furono date da un unico Dio, però in maniera diversa. Infatti la legge antica fu scritta su tavole di pietra; mentre la legge nuova fu scritta "su tavole consistenti in cuori di carne", come si esprime l'Apostolo. E S. Agostino spiega, che "l'Apostolo chiama ministero di morte e di dannazione questa scrittura esterna all'uomo. Mentre chiama ministero di spirito e di giustizia questa legge del nuovo Testamento: poiché mediante il dono dello Spirito operiamo la giustizia, e siamo liberati dalla dannazione della disobbedienza".

ARTICOLO 3

Se la nuova legge si dovesse dare all'inizio del mondo

SEMBRA che la legge nuova si dovesse dare all'inizio del mondo. Infatti:

1. "In Dio non vi è accettazione di persone", come nota S. Paolo. Ora, "tutti gli uomini hanno peccato e sono privi della gloria di Dio". Dunque dall'inizio

del mondo bisognava dare la legge evangelica, per soccorrere tutti.

2. Gli uomini, come abitano in diversi luoghi, così si trovano a vivere in diversi tempi. Ma Dio, "il quale vuole che tutti gli uomini si salvino", ha comandato che si predichi il Vangelo in tutti i luoghi. Perciò ci doveva essere la legge evangelica in tutti i tempi, e quindi si doveva dare all'inizio del mondo.

3. Per l'uomo è più necessaria la salute dello spirito, la quale è eterna, che la salute del corpo, che è temporale. Ora, fin dall'inizio del mondo Dio ha provveduto l'uomo di ciò che è necessario alla salute del corpo, dando in suo potere tutte le cose create. Quindi anche la nuova legge, sommamente necessaria alla salute dello spirito, doveva essere data all'uomo fino dal principio del mondo.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma: "Non è prima l'elemento spirituale, bensì quello animale". Ma la nuova legge è sommamente spirituale. Dunque non andava data all'inizio del mondo.

RISPONDO: Si possono portare tre ragioni, per provare che la nuova legge non andava data all'inizio del mondo. La prima sta nel fatto che codesta legge principalmente consiste, come abbiamo detto, nella grazia dello Spirito Santo; la quale non doveva concedersi in abbondanza prima di aver tolto dal genere umano, con la redenzione di Cristo, l'ostacolo del peccato. Ecco perché nel Vangelo si legge: "Non era stato ancora dato lo Spirito, perché Gesù non era ancora stato glorificato". È questa la ragione portata espressamente dall'Apostolo nella Lettera ai Romani; in cui, dopo aver ricordato la "legge dello Spirito di vita", aggiunge: "Dio, inviando suo Figlio in carne simile a quella del peccato, condannò il peccato nella carne, affinché la giustificazione della legge si compisse in noi".

La seconda ragione si può desumere dalla perfezione della nuova legge. Infatti niente raggiunge la perfezione all'inizio, ma con il tempo: prima si è bambini, e poi uomini. Anche questa ragione la troviamo negli scritti dell'Apostolo: "La legge è stata il nostro pedagogo a Cristo, affinché per via della fede fossimo giustificati. Venuta però la fede non siamo più sotto il pedagogo".

La terza ragione si desume dal fatto che la nuova legge è legge di grazia: perciò era necessario che l'uomo fosse lasciato a se stesso nello stato dell'antica legge, perché, cadendo in peccato, constatasse la propria infermità, e riconoscesse di aver bisogno della grazia. L'Apostolo così accenna a codesta ragione: "La legge sopraggiunse sì che abbondò il peccato; ma dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il genere umano per il peccato del suo progenitore meritò la privazione dell'aiuto della grazia. Perciò "verso coloro cui esso non è concesso, si ha un atto di giustizia; e per coloro cui si concede, si ha un dono gratuito", come nota S. Agostino. Quindi non c'è accettazione di persone in Dio per il fatto che fin dall'inizio del mondo non fu concessa a tutti la legge di grazia, che doveva esser data con un certo ordine, come abbiamo spiegato.

2. Non la diversità dei luoghi determina i diversi stati del genere umano, ma la successione dei tempi. Ecco perché in tutti i luoghi viene proposta la nuova legge, non già in tutti i tempi: sebbene in tutti i tempi ci siano state delle persone che appartenevano al nuovo Testamento, come abbiamo già notato.

3. Le cose richieste alla salute del corpo servono all'uomo per conservare la propria natura, che non è distrutta dal peccato. Invece le cose richieste per la salute dello spirito sono ordinate alla grazia, che si perde col peccato. Quindi il paragone non regge.

ARTICOLO 4

Se la nuova legge debba durare sino alla fine del mondo

SEMBRA che la nuova legge non debba durare sino alla fine del mondo. Infatti:

1. Come l'Apostolo insegna, "quando verrà ciò che è perfetto, ciò che è parzialmente finirà". Ma la nuova legge è parzialmente; poiché l'Apostolo afferma: "Parzialmente conosciamo, e parzialmente profetiamo". Dunque la nuova legge deve finire, col sopraggiungere di un nuovo stato.

2. Il Signore promise ai suoi discepoli, con la venuta dello Spirito Santo, la conoscenza "di ogni verità". Ma la Chiesa non conosce ancora ogni verità, nello stato del nuovo Testamento. Quindi si deve attendere un altro stato, in cui lo Spirito Santo renderà manifesta ogni verità.

3. Come il Padre è distinto dal Figlio e il Figlio dal Padre, così lo Spirito Santo è distinto dal Padre e dal Figlio. Ora, ci fu uno stato appropriato alla persona del Padre: cioè lo stato dell'antica legge in cui gli uomini attendevano alla generazione. Così vi è uno stato appropriato alla persona del Figlio: ed è lo stato della nuova legge, nel quale predominano i chierici, che attendono alla sapienza, la quale viene attribuita al Figlio. Dunque ci sarà un terzo stato dello Spirito Santo in cui predomineranno gli spirituali.

4. Il Signore ha detto: "Questo Vangelo del regno sarà predicato in tutto il mondo, e allora verrà la fine". Ora, il Vangelo di Cristo è stato già predicato in

tutto il mondo; e tuttavia ancora non viene la fine. Perciò il Vangelo di Cristo non è il Vangelo del regno, ma deve venire un Vangelo dello Spirito Santo, come una nuova legge.

IN CONTRARIO: Il Signore ha affermato: "Io vi dico che non passerà questa generazione prima che sian successe tutte queste cose"; e il Crisostomo spiega che si tratta "della generazione dei credenti in Cristo". Dunque lo stato dei credenti in Cristo durerà sino alla fine del mondo.

RISPONDO: Lo stato del mondo può mutare in due modi. Primo, col variare della legge: e in tal senso allo stato presente della nuova legge non seguirà nessun altro stato. Infatti questo stato seguì a quello dell'antica legge, come ciò che è perfetto segue a un dato imperfetto. Ora, nessuno stato della vita presente può essere più perfetto di quello della nuova legge. Poiché niente può essere più vicino all'ultimo fine, di quanto introduce direttamente a codesto fine. E la nuova legge fa precisamente questo, secondo la parola dell'Apostolo: "Avendo dunque, o fratelli, piena facoltà d'ingresso nel santuario in virtù del sangue di Cristo, per quella via nuova che egli inaugurò per noi, accostiamoci a lui". Dunque non può esserci uno stato più perfetto, nella vita presente, che lo stato della nuova legge: poiché ogni cosa tanto più è perfetta, quanto più si avvicina all'ultimo fine.

Secondo, lo stato dell'umanità può variare per il diverso comportamento degli uomini verso una medesima legge, che essi possono osservare più o meno perfettamente. E in tal senso spesso subì mutazioni lo stato dell'antica legge: poiché in certi periodi le leggi erano ottimamente osservate, e in altri erano del tutto trascurate. E così può variare anche lo stato della nuova legge, secondo la diversità di luoghi, di tempi e di persone, in quanto la grazia dello Spirito Santo è posseduta in maniera più o meno perfetta. Ma non si deve attendere uno stato futuro, in cui si potrà avere la grazia dello Spirito Santo più perfettamente di quanto è avvenuto finora, soprattutto rispetto agli Apostoli, i quali ricevettero "le primizie dello Spirito Santo", e cioè, come spiega la Glossa, "prima degli altri, e più in abbondanza".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come spiega Dionigi, tre sono gli stati dell'umanità: il primo è quello dell'antica legge; il secondo quello della legge nuova; e il terzo che ha da venire, non in questa vita, ma nella patria beata. Ora, come il primo è figurale e imperfetto in rapporto allo stato evangelico, così quest'ultimo è figurale e imperfetto in rapporto allo stato della patria; alla venuta del quale lo stato presente finirà, come dice appunto l'Apostolo: "Adesso noi vediamo mediante uno specchio in enigma, allora vedremo invece faccia a faccia".

2. Racconta S. Agostino che Montano e Priscilla ritenevano che la promessa dello Spirito Santo fatta dal Signore non si fosse compiuta negli Apostoli, bensì in loro. Così per i Manichei si sarebbe avverata in Manete, che essi identificavano con lo Spirito Paraclito. Ecco perché gli uni e gli altri non accettavano gli Atti degli Apostoli, in cui si mostra chiaramente che quella promessa si è avverata negli Apostoli, secondo la ripetuta affermazione del Signore: "Sarete battezzati con lo Spirito Santo di qui a non molti giorni". Ma queste fantasticherie sono escluse dalle parole evangeliche: "Lo Spirito Santo non era stato ancora dato, perché Gesù non era stato ancora glorificato"; parole le quali fanno capire chiaramente che lo Spirito Santo fu dato subito appena Cristo fu glorificato con la resurrezione e l'ascensione. E ciò serve a escludere le fantasticherie di chiunque dicesse che si deve aspettare una nuova epoca dello Spirito Santo.

Inoltre lo Spirito Santo ha insegnato agli Apostoli tutte le verità necessarie alla salvezza: cioè tutte le cose da credere e da praticare. Invece non li ammaestrò sugli eventi futuri; poiché, come dice la Scrittura, questo non rientrava nei loro compiti: "Non sta a voi di sapere i tempi e i momenti, che il Padre ha serbato in suo potere".

3. L'antica legge non era soltanto del Padre, ma anche del Figlio: poiché l'antica legge prefigurava il Cristo. Infatti il Signore afferma nel Vangelo: "Se aveste creduto a Mosè, avreste creduto anche a me; poiché egli ha scritto di me". Così pure la nuova legge non è soltanto di Cristo, ma anche dello Spirito Santo, secondo l'espressione paolina: "La legge dello Spirito di vita in Cristo Gesù, ecc.". Perciò non si deve attendere un'altra legge dello Spirito Santo.

4. Fin dal principio della predicazione evangelica Cristo ha affermato: "Il regno dei cieli è vicino". Perciò è cosa stoltissima dire che il Vangelo di Cristo non è il Vangelo del regno. Però la predicazione del Vangelo di Cristo si può intendere in due modi: primo, come divulgazione della fama di Cristo e in tal senso il Vangelo fu predicato in tutto il mondo già al tempo degli Apostoli, come nota il Crisostomo. E in questo caso la predizione: "E allora verrà la fine", va intesa della distruzione di Gerusalemme, di cui letteralmente Gesù parlava. - Secondo, si può intendere come predicazione del Vangelo in tutto il mondo con pieno successo, cioè con la fondazione della Chiesa in ciascuna nazione. E in tal senso, come dice S. Agostino, il Vangelo non è stato predicato in tutto il mondo: ebbene, la fine del mondo avverrà dopo codesta predicazione.

Pars Prima Secundae Quaestio 107

Questione 107

Questione 107

Confronto tra la legge nuova e l'antica

Veniamo ora a considerare il confronto tra la legge nuova e l'antica.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la legge nuova sia una legge distinta da quella antica; 2. Se la legge nuova completi l'antica; 3. Se la legge nuova sia contenuta nella legge antica; 4. Se sia più gravosa la legge nuova o quella antica.

ARTICOLO 1

Se la legge nuova sia distinta dalla legge antica

SEMBRA che la nuova legge non sia distinta da quella antica. Infatti:

1. Sia l'una che l'altra è data per coloro che credono in Dio: poiché, a detta di S. Paolo, "senza la fede è impossibile piacere a Dio". Ora, la Glossa afferma che la fede degli antichi è identica a quella dei tempi nuovi. Dunque è identica anche la legge.
2. S. Agostino scrive, che "tra Legge e Vangelo è breve la distanza, quella cioè che passa tra il timore e l'amore". Ma le due leggi ricordate non possono distinguersi su questo punto; poiché anche nell'antica legge troviamo i precetti della carità: "Amerai il prossimo tuo", e "Amerai il Signore Dio tuo". - Così pure non possono distinguersi secondo l'altra differenza proposta da S. Agostino, cioè per il fatto "che l'antico Testamento presentava promesse temporali, mentre il nuovo presenta promesse spirituali ed eterne". Poiché anche nel nuovo Testamento si fanno delle promesse temporali, come in quel passo di S. Marco: "Riceverà il centuplo adesso, in questo tempo, in case, fratelli, ecc.". Mentre anche nell'antico Testamento si aveva la speranza di cose spirituali ed eterne, come si rileva dalle parole di S. Paolo: "Aspirano ad una patria migliore, cioè ad una patria celeste". E ciò vien detto degli antichi Patriarchi. Quindi sembra che la nuova legge non si distingua da quella antica.
3. Sembra che l'Apostolo voglia distinguere le due leggi col chiamare l'antica "legge delle opere", e la nuova "legge della fede". Ma l'antica legge fu anch'essa della fede, secondo l'espressione paolina che si riferisce agli antichi Padri: "Tutti costoro ebbero testimonianza per la fede". D'altra parte la nuova legge è una legge di opere; poiché si legge nel Vangelo: "Fate del bene a quelli che vi odiano"; "Fate questo in mio ricordo". Dunque la nuova legge non si distingue da quella antica.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna: "Mutato il sacerdozio, di necessità avviene anche il mutamento della legge". Ma il sacerdozio del nuovo Testamento, come S. Paolo dimostra nel brano citato, è distinto da quello dell'antico Testamento. Dunque è distinta anche la legge.

RISPONDO: Come abbiamo già visto, qualsiasi legge ordina la vita umana a un determinato fine. Ora le cose che dicono ordine a un fine possono differenziarsi tra loro in rapporto al fine, per due motivi. Primo, perché sono ordinate a fini diversi: e allora si ha una differenza specifica, soprattutto se si tratta del fine immediato. Secondo, in base alla vicinanza o alla lontananza del fine. I vari moti, p. es., differiscono specificamente tra loro in quanto sono indirizzati verso termini differenti: invece per il fatto che una fase del moto è più vicina al termine di un'altra, determina una differenza nel moto stesso, come ciò che è imperfetto differisce dalla sua perfezione.

Perciò due leggi si possono distinguere tra loro in due maniere. Primo, come del tutto diverse, perché ordinate a fini diversi: la legge di uno stato, p. es., ordinato a regime popolare differisce specificamente da quella di uno stato a regime aristocratico. - Secondo, due leggi possono distinguersi tra loro per il fatto che l'una è ordinata al fine più immediatamente dell'altra. In un medesimo stato, p. es., la legge imposta alle persone mature, che sono già capaci di eseguire quanto è richiesto dal bene comune, è diversa dalla legge per l'educazione dei bambini, i quali devono essere formati ad eseguire in seguito le azioni dei grandi.

Dobbiamo quindi concludere che la nuova legge non differisce dalla legge antica nella prima maniera: essendo unico il fine di entrambe, cioè la sottomissione degli uomini a Dio; e d'altra parte unico è il Dio del nuovo e del vecchio Testamento, secondo l'espressione paolina: "Unico è il Dio che giustifica i circoncisi per la fede come i non circoncisi mediante la fede". - Ma la legge nuova è distinta dalla legge antica nell'altra maniera. Poiché l'antica legge è come il pedagogo dei bambini, secondo le parole dell'Apostolo: mentre la nuova legge è una legge di perfezione perché legge della carità, di cui l'Apostolo afferma che è "il vincolo della perfezione".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'unità della fede dei due Testamenti dimostra l'unità del fine: infatti sopra abbiamo spiegato che oggetto delle virtù teologali, tra le quali c'è la fede, non è che il fine ultimo. Tuttavia la fede ebbe stati diversi nell'antica e nella nuova legge: poiché quanto allora si credeva come cosa futura, oggi si crede come cosa avvenuta.

2. Tutte le differenze, che si è soliti stabilire tra l'antica e la nuova legge, sono concepite in base ai rapporti tra una cosa imperfetta e la sua perfezione. Infatti i precetti di qualsiasi legge riguardano sempre atti di virtù. Ma a compiere codesti atti non sono spinti allo stesso modo gli uomini imperfetti, che non hanno ancora l'abito della virtù, e quelli già perfetti per i loro abiti virtuosi. Poiché chi è privo dell'abito virtuoso è spinto ad agire virtuosamente da una causa estrinseca: cioè dalla minaccia del castigo, o dalla promessa di un premio, dagli onori, p. es., dalle ricchezze, o da altre cose del genere. Ecco perché l'antica legge, che fu data ad uomini imperfetti, cioè privi della grazia spirituale, è stata chiamata "legge del timore", poiché induceva all'osservanza dei precetti con la minaccia di determinati castighi. E si afferma che essa aveva delle promesse di beni temporali. - Invece gli uomini provvisti di virtù sono spinti all'esercizio delle azioni virtuose dall'amore delle virtù, e non dal castigo, o dal premio estrinseco ad esse. Ecco perché la nuova legge, la quale principalmente consiste nella grazia divina infusa nei cuori, viene chiamata "legge dell'amore". E si dice che ha promesse di beni spirituali ed eterni, che sono l'oggetto stesso della virtù, specialmente della carità. Perciò ad essi le persone virtuose sono portate per se stesse, non come verso cose estranee, ma come verso il proprio oggetto. - Per questo stesso motivo si dice che l'antica legge "tratteneva la mano e non l'animo": poiché quando uno si astiene dal peccato per paura del castigo, la sua volontà non desiste dalla colpa in senso assoluto, come la volontà di colui che se ne allontana per amore dell'onestà. Ed ecco perché si dice che la nuova legge, legge dell'amore, "trattiene l'animo".

Tuttavia nell'antico Testamento ci furono anime ripiene di carità e della grazia dello Spirito Santo, le quali guardavano principalmente alle promesse spirituali ed eterne. E sotto tale aspetto costoro appartenevano alla nuova legge. - Così nel nuovo Testamento ci sono degli uomini carnali che ancora non hanno raggiunto la perfezione della nuova legge, e che bisogna indurre alle azioni virtuose con la paura del castigo, o con la promessa di beni temporali. Però l'antica legge, anche se dava i precetti della carità, non era in grado di offrire la grazia dello Spirito Santo, in virtù del quale, come dice S. Paolo, "la carità di Dio si è riversata nei nostri cuori".

3. Come sopra abbiamo detto, la nuova legge viene denominata "legge della fede", in quanto il suo elemento principale consiste nella grazia interiore concessa ai credenti: tanto che è denominata anche "grazia della fede". Invece come elemento secondario troviamo in essa delle azioni sia morali che sacramentali: ma esse non costituiscono l'aspetto principale della nuova legge, come invece lo costituiscono per quella antica. Quelli però che nell'antico Testamento furono accetti a Dio per la fede, sotto questo aspetto appartenevano al nuovo Testamento: infatti essi non venivano giustificati che dalla fede in Cristo, artefice del nuovo Testamento. Ecco perché a proposito di Mosè così si esprime l'Apostolo: "Stimò maggior ricchezza dei tesori egiziani l'obbrobrio di Cristo".

ARTICOLO 2

Se la nuova legge dia compimento a quella antica

SEMBRA che la nuova legge non dia compimento a quella antica. Infatti:

1. L'impletio è il contrario dell'evacuatio. Ora, la nuova legge evacua, ovvero abolisce le osservanze dell'antica. Infatti l'Apostolo scrive: "Se vi circoncidete, Cristo non vi giova a nulla". Dunque la nuova legge non dà compimento alla legge antica.

2. Il contrario di una cosa non può esserne il compimento. Ma il Signore nella nuova legge ha dato dei precetti contrari ai precetti della legge antica: "Voi avete udito che fu detto agli antichi: Chiunque rimanda la propria moglie, le dia il libello del ripudio. Io invece vi dico: Chiunque manda via la propria moglie la rende adultera". E così fece col proibire il giuramento, la legge del contrappasso, e l'odio dei nemici. Inoltre il Signore mostra di abrogare i precetti dell'antica legge sulla distinzione dei cibi: "Quello che entra dalla bocca non contamina l'uomo". Perciò la nuova legge non è il compimento dell'antica.

3. Chi agisce contro una legge non le dà compimento. Ora, Cristo in certi casi ha agito contro la legge. Infatti egli toccò un lebbroso come narra S. Matteo: il che era proibito dalla legge. Così sembra che abbia violato più volte il sabato; tanto che gli ebrei dicevano: "Non può venire da Dio quest'uomo che non osserva il sabato". Dunque Cristo non ha adempiuto la legge. E quindi la nuova legge data da lui non è il compimento di quella antica.

4. La legge antica abbracciava precetti morali, cerimoniali e giudiziali, come sopra abbiamo visto. Ma il Signore nell'enunziare il compimento di certi precetti della legge, nel capitolo 5 di S. Matteo, non accenna affatto ai precetti giudiziali e cerimoniali. Quindi la legge nuova non sembra essere il compimento di tutta l'antica legge.

IN CONTRARIO: Il Signore afferma: "Non sono venuto per abolire la legge, ma per completarla". E aggiunge: "Non passerà dalla legge neppure un iota o un segno, senza che tutto sia compiuto".

RISPONDO: La nuova legge, come abbiamo detto, sta alla legge antica, come una cosa perfetta sta alla sua imperfezione. Ora, tutto ciò che è perfetto dà compimento a quanto manca nella cosa imperfetta. E dunque in tal senso la nuova legge compie la legge antica, colmandone le deficienze.

Ora, nell'antica legge si possono considerare due cose: il fine e i precetti della legge. Ebbene, come abbiamo già spiegato, il fine di ogni legge è rendere gli uomini giusti e virtuosi. Quindi il fine della legge antica era la giustificazione degli uomini, la quale ultima superava la capacità di essa, ma veniva soltanto prefigurata da certe sue cerimonie, e promessa dalle sue parole. E da questo lato la nuova legge dà compimento alla legge antica, giustificando in virtù della passione di Cristo. Così infatti si esprime l'Apostolo: "Quello che era impossibile alla legge, Dio, mandando suo Figlio in carne simile a quella del peccato, condannò il peccato nella carne, affinché la giustificazione della legge si adempisse in noi". - E da questo lato la legge nuova dà quello che l'antica aveva promesso, secondo le parole di S. Paolo: "Quante sono le promesse di Dio, si avverano in lui", cioè in Cristo. - Inoltre da questo lato essa dà compimento a quanto l'antica legge prefigurava. S. Paolo infatti afferma, a proposito dei precetti cerimoniali, che erano "ombra delle cose future, ma il corpo", cioè la verità, "è Cristo". Ecco perché la legge nuova si denomina "legge della verità"; mentre quella antica si dice "dell'ombra" o "delle figure".

Quanto poi ai precetti dell'antica legge Cristo ha dato loro compimento con l'opera e con la dottrina. Con l'opera, perché volle essere circonciso, ed osservare tutte le altre pratiche legali che erano allora in vigore, secondo l'espressione paolina: "Fatto sotto la legge". - Col suo insegnamento, poi, diede compimento alla legge in tre modi. Primo, spiegandone il vero significato. Ciò è evidente nel caso dell'omicidio e dell'adulterio, la cui proibizione gli Scribi e i Farisei riducevano al solo atto esterno: e quindi il Signore diede compimento alla legge, mostrando che anche gli atti interni ricadono sotto quella proibizione. - Secondo, indicando la maniera più sicura per osservare le norme date dall'antica legge. Quest'ultima, p. es., ordinava di non fare spergiri: ma questo si osserva con maggior sicurezza, se ci si astiene del tutto dal giurare, eccetto casi di necessità. - Terzo, aggiungendovi certi consigli di perfezione; il che è evidente là dove il Signore, in risposta a chi gli diceva di aver osservato i precetti della legge antica, replicava: "Una sola cosa ti manca. Se vuoi essere perfetto, va', vendi tutto ciò che hai, ecc."

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La nuova legge abolisce l'osservanza della legge antica solo per i precetti cerimoniali, come sopra abbiamo dimostrato. Ma questi servirono soltanto a prefigurare le cose future. Quindi per il fatto stesso che i precetti cerimoniali hanno avuto compimento con l'attuazione di quanto prefiguravano, non sono più da osservarsi: poiché se venissero osservati, indicherebbero che qualche cosa deve avvenire e non è ancora compiuta. La promessa di un dono, p. es., non ha più ragion d'essere, una volta che la promessa è adempiuta con l'offerta del dono. Ecco perché le cerimonie figurali dell'antica legge sono abrogate dal loro compimento.

2. Come spiega S. Agostino, codesti precetti del Signore non sono contrari ai precetti dell'antica legge. "Infatti quando il Signore comanda di non rimandare la moglie, non è contrario a ciò che comanda la legge. Poiché la legge non dice: Chi vuole, rimandi la moglie; che sarebbe contro il comando di non rimandarla. Ché anzi non voleva certo si rimandasse la moglie chi imponeva un ritardo, perché l'animo infiammato dal dissidio avesse modo di calmarsi, riflettendo nello scrivere il libello del ripudio". "Ecco perché il Signore, a conferma di questa prescrizione di non rimandare facilmente la moglie, eccettuò il solo caso di fornicazione". - Lo stesso si dica per la proibizione del giuramento, come abbiamo già spiegato. Così pure per la proibizione del contrappasso. Infatti la legge impose delle norme alla vendetta, perché non ci si abbandonasse ad una vendetta esagerata: e il Signore distoglie perfettamente da codesto pericolo, esortando ad astenersi da qualsiasi vendetta. Rispetto all'odio verso i nemici egli corregge la falsa interpretazione dei Farisei, esortandoci a odiare non la persona, ma la sua colpa. - E a proposito dei cibi, trattandosi di leggi cerimoniali, il Signore non comandava che allora non si osservassero: ma voleva dimostrare che quei cibi non erano affatto immondi per la loro natura, bensì per quello che significavano, secondo le spiegazioni da noi date in precedenza.

3. Il contatto dei lebbrosi era proibito dalla legge, perché l'uomo contraeva in esso una specie di irregolarità, come nel contatto con un morto, secondo le spiegazioni date. Ma il Signore che era il guaritore dei lebbrosi non poteva contrarre la lebbra. - Inoltre non si può dire che realmente egli abbia violato il sabato con le opere da lui compiute in esso, come dimostra il Maestro medesimo nel Vangelo: sia perché compiva i miracoli con la potenza divina, la quale opera continuamente nel mondo; sia perché compiva opere necessarie alla salvezza degli uomini, mentre gli stessi Farisei in giorno di sabato provvedevano a salvare gli animali; sia anche per ragione di necessità, come quando ebbe a scusare gli apostoli, che raccoglievano le spighe in giorno di sabato. Ma sembrava che egli lo violasse secondo la superstiziosa interpretazione dei Farisei, i quali credevano che in giorno di sabato bisognava astenersi anche dalle opere richieste per la salute: il che era contrario alle intenzioni della legge.

4. I precetti cerimoniali non sono ricordati nel capitolo 5 di S. Matteo, perché la loro osservanza è del tutto abolita dal loro adempimento, come si è detto. - Invece tra i precetti giudiziali viene ricordata la legge del contrappasso: perché quanto si dice di essa si possa intendere di tutte le altre. Ora a proposito di codesto precetto egli insegna che non era intenzione della legge esigere la pena del taglione, per sfogare il livore della vendetta che egli proibisce, ma solo per amore della giustizia; ricordando che si deve essere disposti a soffrire ingiurie anche più gravi. E ciò rimane anche nella nuova legge.

ARTICOLO 3

Se la nuova legge sia contenuta nella legge antica

SEMBRA che la nuova legge non sia contenuta nella legge antica. Infatti:

1. La nuova legge consiste principalmente nella fede: tanto è vero che S. Paolo la chiama "legge della fede". Ma nella nuova legge vengono insegnati molti dogmi di fede che non sono contenuti in quella antica. Dunque la nuova legge non è contenuta in essa.

2. Un autore, nel commentare quel passo evangelico: "Chi violerà uno di questi minimi precetti", afferma che i precetti della legge sono minori, mentre quelli del Vangelo sono più grandi. Ora, una cosa più grande non può essere contenuta in una più piccola. Quindi la legge nuova non è contenuta in quella antica.

3. Una cosa che è contenuta in un'altra è simultanea a quella che la contiene. Perciò, se la legge nuova fosse contenuta nell'antica, posta l'antica legge, ne seguirebbe la presenza anche della legge nuova. E quindi era inutile dare la nuova legge essendovi già quella antica. Dunque la legge nuova non è contenuta nell'antica.

IN CONTRARIO: In Ezechiele si legge, che "una ruota era dentro l'altra ruota"; e San Gregorio spiega: "Il nuovo Testamento era dentro quello vecchio".

RISPONDO: Una cosa può essere contenuta in un'altra in due maniere. Primo, in maniera attuale: cioè come un corpo in un luogo. Secondo, in maniera virtuale, come un effetto nella sua causa, o come il completamento in una cosa incompleta: cioè come il genere contiene virtualmente le specie, e come il seme contiene l'albero intero. E in questa seconda maniera la legge nuova è contenuta nell'antica: infatti abbiamo già visto che la legge nuova sta a quella antica, come una cosa perfetta alla sua imperfezione. Ecco perché il Crisostomo, nel commentare quel passo evangelico: "La terra produce da se stessa il frutto; prima l'erba, poi la spiga, poi il grano nella spiga", fa questa applicazione: "Prima produce l'erba con la legge naturale; poi le spighe, con la legge di Mosè; quindi il grano perfetto col Vangelo". Perciò la legge nuova è contenuta nell'antica legge come il frutto nella spiga.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Tutti i dogmi che il nuovo Testamento propone a credere in modo chiaro ed esplicito sono insegnati anche dall'antico Testamento, però in maniera implicita e figurale. Perciò anche da questo lato dei dogmi la legge nuova è contenuta nell'antica.

2. I precetti della legge nuova sono maggiori di quelli contenuti nell'antica per una più esplicita chiarezza. Ma quanto alla sostanza sono già tutti contenuti nel vecchio Testamento. Infatti S. Agostino nota, che "quasi tutti gli ammonimenti e i precetti dati dal Signore là dove ripete: "Io invece vi dico", si trovano anche in quegli antichi libri. Ma poiché per omicidio ci si limitava a intendere l'uccisione del corpo umano, il Signore spiegò che ogni moto cattivo, il quale tende a danneggiare un fratello, rientra nel genere dell'omicidio". Ebbene, i precetti della legge nuova si dicono maggiori dei precetti dell'antica legge per codeste chiarificazioni. Tuttavia niente impedisce che una cosa più grande sia contenuta virtualmente in una più piccola: come l'albero, p. es., è contenuto nel seme.

3. Ciò che è implicito ha bisogno di essere dichiarato. Ecco perché dopo la legge antica era necessaria la promulgazione della nuova legge.

ARTICOLO 4

Se la nuova legge sia più gravosa di quella antica

SEMBRA che la nuova legge sia più gravosa di quella antica. Infatti:

1. Il Crisostomo così commenta quel passo di S. Matteo: "Chi violerà uno di questi minimi precetti": "I precetti di Mosè, "Non uccidere", "Non commettere adulterio", nella pratica sono facili. Mentre i precetti di Cristo, "Non ti adirare", "Non desiderare", in pratica sono difficili". Dunque la legge nuova è più gravosa dell'antica.

2. È più facile godere la prosperità, che sopportare le tribolazioni. Ora, nell'antico Testamento l'osservanza della legge era accompagnata dalla prosperità terrena, come appare dal Deuteronomio. Invece quelli che osservano la nuova legge sono perseguitati da molteplici avversità, come appare dall'esortazione di S. Paolo: "Mostriamoci quali ministri di Dio pronti alla costanza, in mezzo alle afflizioni, alle necessità, alle angustie, ecc.". Quindi la legge nuova è più gravosa dell'antica.

3. Ciò che perfeziona e completa una norma è più difficile di essa. Ora, la nuova legge completa così quella antica. Infatti l'antica legge proibiva lo spergiuro, la legge nuova proibisce anche il giuramento; l'antica legge proibiva il divorzio, fatto senza il libello del ripudio, la legge nuova lo proibisce del tutto; come appare dal testo di S. Matteo, secondo le spiegazioni di S. Agostino. Dunque la legge nuova è più gravosa dell'antica.

IN CONTRARIO: Nel Vangelo si legge: "Venite a me voi tutti che siete affaticati e oppressi". E S. Ilario spiega: "Egli chiama a sé coloro che sono affaticati per la difficoltà della legge, e oppressi dai peccati del mondo". E applica al giogo della legge evangelica le parole che seguono: "Il mio giogo è dolce, e il mio peso è leggero". Perciò la nuova legge è più leggera dell'antica.

RISPONDO: Nelle azioni virtuose, oggetto delle norme di legge, si possono considerare due tipi di difficoltà. Il primo deriva dalle opere esterne, che in se stesse presentano una certa difficoltà e gravosità. E quanto a questo la legge antica è molto più gravosa della nuova: poiché l'antica legge obbligava a un maggior numero di atti esterni per la complessità delle cerimonie, a differenza della legge nuova, la quale, nell'insegnamento di Cristo e degli Apostoli, aggiunge ben poche cose ai precetti della legge naturale; sebbene in seguito siano state aggiunte alcune prescrizioni per iniziativa dei Santi Padri. Ma in queste ultime norme S. Agostino stesso dice che si deve usare moderazione, affinché la vita dei fedeli non risulti gravosa. Infatti egli critica certuni, i quali "aggravano di pesi servili anche la nostra religione, che la misericordia di Dio ha voluto rendere libera nella pratica di pochi ed evidentissimi sacramenti, così da rendere più tollerabile la condizione dei Giudei, i quali nell'osservanza dei sacramenti legali non sono soggetti a presuntuose invenzioni umane".

Il secondo tipo di difficoltà deriva nelle opere virtuose dalle disposizioni interiori: è difficile, p. es., compiere un atto di virtù prontamente e con piacere. È questa la difficoltà delle virtù: infatti per chi non ha la virtù ciò è molto difficile; mentre la virtù lo rende facile. E quanto a questo i precetti della nuova legge sono più gravosi dei precetti della legge antica: poiché nella nuova legge vengono proibiti i moti interiori dell'animo, che invece non erano espressamente proibiti dalla legge antica, sebbene lo fossero in materie particolari; però senza un castigo che rafforzasse codesta proibizione. Ora, questa è una cosa difficilissima per chi non ha la virtù: e il Filosofo stesso afferma che compiere le opere del giusto è cosa facile; ma compierle nel modo che il giusto le compie, cioè con piacere e prontezza, è cosa difficile per chi non possiede l'abito della giustizia. Ecco perché S. Giovanni poteva affermare che "i suoi comandamenti non sono gravosi": "Non sono gravosi per chi ama", spiega S. Agostino, "ma sono tali per chi non ama".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quel passo si parla espressamente della difficoltà della nuova legge, relativa alla repressione diretta dei moti interiori.
2. Le tribolazioni che soffrono coloro i quali osservano la nuova legge non sono imposte dalla legge stessa. E tuttavia mediante l'amore, in cui codesta legge consiste, sono facilmente sopportate: poiché, come dice S. Agostino, "l'amore riduce quasi a nulla ogni crudeltà e ogni barbarie".
3. Le aggiunte fatte ai precetti dell'antica legge sono ordinate a renderne più facile l'adempimento, come nota S. Agostino. Perciò questo non dimostra che la nuova legge è più gravosa, ma che è più facile.

Pars Prima Secundae Quaestio 108

Questione 108

Questione 108

Il contenuto della nuova legge

Passiamo finalmente a trattare del contenuto della nuova legge.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti: 1. Se la nuova legge debba comandare o proibire degli atti esterni; 2. Se essa sia esauriente nel comandare e nel proibire gli atti esterni; 3. Se guidi bene gli uomini rispetto agli atti interni; 4. Se aggiunga in modo conveniente i consigli ai precetti.

ARTICOLO 1

Se la nuova legge debba comandare o proibire atti esterni

SEMBRA che la nuova legge non debba comandare o proibire nessun atto esterno. Infatti:

1. La nuova legge non è che il Vangelo del regno, secondo l'espressione evangelica: "Questo Vangelo del regno sarà annunziato in tutto il mondo". Ora, il regno di Dio non consiste in atti esterni, ma solo in atti interiori: "Il regno di Dio è dentro di voi", dice il Vangelo. E S. Paolo insegna: "Il regno di Dio non è cibo né bevanda, ma giustizia e pace e gioia nello Spirito Santo". Dunque la nuova legge non deve comandare o proibire atti esterni.

2. A detta di S. Paolo, la nuova legge è "legge dello Spirito". Ma altrove egli dice, che "dove è lo Spirito del Signore ivi è libertà". Ora, non c'è libertà quando l'uomo viene obbligato a fare, o ad evitare delle opere esterne. Quindi la nuova legge non deve contenere alcun precetto, o proibizione che riguardi le azioni esterne.

3. Tutti gli atti esterni si attribuiscono alla mano, come gli atti interni si attribuiscono all'animo. Ma tra la nuova e l'antica legge si riscontra questa differenza, che "l'antica legge trattiene la mano, mentre la nuova trattiene l'animo". Perciò nella nuova legge non devono esserci la proibizione, o il comando di atti esterni, ma solo di atti interiori.

IN CONTRARIO: La nuova legge rende gli uomini "figli della luce", secondo l'espressione evangelica: "Credete nella luce, affinché siate figli della luce". Ma i figli della luce devono compiere le opere della luce, e fuggire le opere delle tenebre, secondo l'ammonimento paolino: "Una volta eravate tenebre, ma ora siete luce nel Signore. Camminate come figli della luce". Dunque la nuova legge doveva proibire certe opere e comandarne altre.

RISPONDO: L'elemento principale della nuova legge è la grazia dello Spirito Santo, che si manifesta mediante la fede operante nella carità. Ora, gli uomini ottengono questa grazia dal Figlio di Dio fatto uomo, la cui umanità codesta grazia dovette riempire, prima di riversarsi su di noi. Infatti nel Vangelo si legge: "Il Verbo si è fatto carne"; e aggiunge: "pieno di grazia e di verità"; e più sotto: "Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia". E conclude affermando, che "la grazia e la verità sono venute per mezzo di Gesù Cristo". Perciò è giusto che la grazia giunga a noi dal Verbo Incarnato mediante cose sensibili; e che da questa grazia interiore, la quale sottomette la carne allo spirito, vengano prodotte delle opere esterne e sensibili.

Ecco quindi che le azioni esterne appartengono alla grazia in due modi. Primo, come atti che concorrono a produrre la grazia. E tali sono le azioni sacramentali istituite nella nuova legge: cioè il battesimo, l'eucarestia, ecc.

Ci sono invece altri atti esterni che sono prodotti sotto la mozione della grazia. Ma in questi si deve notare una distinzione. Infatti alcuni hanno un'affinità, o una contrarietà necessaria con la grazia interiore, che consiste nella fede operante mediante la carità. E codesti atti sono, o comandati, o proibiti dalla nuova legge; così è comandato di confessare la fede, ed è proibito di negarla: "Chi mi avrà confessato davanti agli uomini, anch'io lo confesserò davanti al Padre mio. Chi invece mi avrà rinnegato davanti agli uomini, anch'io lo rinnegherò davanti al Padre mio". Altri atti invece non hanno una contrarietà o un'affinità necessaria con la fede che opera nella carità. E codesti atti non sono comandati o proibiti nella nuova legge in forza della sua prima istituzione, ma dal suo legislatore, cioè da Cristo, sono lasciati a ciascuno secondo la funzione di guida che egli deve esercitare. E quindi ognuno è libero in codesti atti di determinare quello che gli sembra di dover fare, o evitare; e a ciascun superiore è dato in proposito di ordinare ai propri sudditi quello che devono fare, o non fare. Perciò anche per questo la legge evangelica è chiamata legge della libertà; infatti la legge antica determinava moltissime cose, e poche ne lasciava da determinare alla libertà degli uomini.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il regno di Dio consiste principalmente negli atti interiori: ma indirettamente vi appartengono anche tutte quelle cose, senza le quali gli atti interiori non possono prodursi. Se il regno di Dio, p. es., è giustizia interiore, pace, e gioia spirituale, è necessario che tutti gli atti esterni contrari alla pace, o alla gioia spirituale, siano contrari al regno di Dio: e quindi devono esser proibiti nel Vangelo del regno. Invece tutto ciò che è indifferente in rapporto a codesti atti interiori, p. es., mangiare questi o quegli altri cibi, non costituisce il regno di Dio; ecco perché l'Apostolo affermava: "Il regno di Dio non è cibo né bevanda".

2. Secondo il Filosofo, "libero è colui che è per se stesso". Perciò agisce liberamente chi agisce per se stesso. Ora, quando un uomo agisce per abito, agisce per se stesso, se codesto abito è consono alla natura umana: poiché l'abito dà un'inclinazione conforme alla natura. Se invece codesto abito fosse contro natura, l'uomo non agirebbe secondo quello che egli è, ma secondo una corruzione a lui accidentale. E poiché la grazia dello Spirito Santo è come un abito interiore infuso in noi che ci spinge a ben operare, esso ci fa compiere liberamente gli atti che sono in armonia con essa, e ci fa evitare quelli che ad essa si oppongono.

Ecco quindi che la nuova legge si chiama legge della libertà per due motivi. Primo, perché non ci obbliga a fare, o ad evitare troppe cose, ma solo quelle indispensabili, o incompatibili con la salvezza, le quali sono comandate o proibite dalla legge. Secondo, perché ci fa osservare codesti precetti o proibizioni liberamente, facendoci agire per una spinta interiore della grazia. E per queste due cose la nuova legge viene chiamata "legge della perfetta libertà".

3. La nuova legge, trattenendo l'animo dai moti disordinati, necessariamente trattiene anche la mano dalle azioni disordinate, che sono l'effetto di quei moti interiori.

ARTICOLO 2

Se la nuova legge abbia ordinato in maniera adeguata gli atti esterni

SEMBRA che la nuova legge abbia ordinato in maniera insufficiente gli atti esterni. Infatti:

1. Alla nuova legge spetta principalmente la fede operante nella carità, secondo le parole di S. Paolo: "In Cristo Gesù non ha valore l'essere circonciso o incirconciso, ma vale la fede operante nell'amore". Ora, la nuova legge esplicitò dei dogmi che erano impliciti nella legge antica, p. es., il dogma della Trinità. Dunque doveva aggiungere anche qualche atto esterno di ordine morale, che era indeterminato nell'antica legge.

2. Nell'antica legge non solo furono istituiti dei sacramenti, ma anche delle cose sacre, come sopra abbiamo detto. Invece nella nuova legge, pur trovandosi l'istituzione di certi sacramenti, non si trova che il Signore abbia istituito cose sacre, come potrebbero essere le cerimonie relative alla consacrazione di un tempio o di vasi sacri, oppure alla celebrazione delle feste. Perciò la nuova legge ha ordinato in modo insufficiente gli atti esterni.

3. Nell'antica legge, come c'erano osservanze relative ai ministri di Dio, c'erano pure osservanze che riguardavano il popolo, come abbiamo visto sopra, trattando delle cerimonie dell'antica legge. Invece nella nuova legge ci sono delle osservanze imposte ai ministri di Dio, com'è evidente da quel passo di S. Matteo: "Non tenete nelle vostre cinture né oro, né argento, né denaro, ecc."; e dai passi analoghi di S. Luca. Dunque nella nuova legge si dovevano istituire delle osservanze riguardanti il popolo cristiano.

4. Nell'antica legge, oltre ai precetti morali e cerimoniali, ce n'erano anche dei giudiziari. Invece nella legge nuova non c'è nessun precetto giudiziale. Dunque la nuova legge non ha ordinato in maniera adeguata le opere esterne.

IN CONTRARIO: Il Signore afferma: "Chiunque ascolta queste mie parole e le mette in pratica, sarà paragonato all'uomo saggio, che si è fabbricato la casa sulla roccia". Ora, il saggio costruttore non trascura niente di quanto è necessario all'edificio. Dunque dalla parola di Cristo è stabilito in maniera adeguata quanto riguarda la salvezza umana.

RISPONDO: Come abbiamo già spiegato, la nuova legge doveva comandare o proibire tra gli atti esterni soltanto quelli che ci procurano la grazia, o che si richiedono strettamente al retto uso di essa. E poiché non possiamo conseguire la grazia da noi stessi, ma solo per mezzo di Cristo, il Signore medesimo istituì i sacramenti che ce la procurano: e cioè il battesimo, l'eucarestia, l'ordine dei ministri della nuova legge, mediante l'istituzione degli Apostoli e dei settantadue discepoli, la penitenza, e il matrimonio indissolubile. Promise inoltre la confermazione mediante la discesa dello Spirito Santo. E si legge nel Vangelo che per suo comando gli Apostoli guarivano gli infermi ungendoli con l'olio.

D'altra parte il retto uso della grazia consiste nelle opere della carità. E queste, in quanto sono atti indispensabili alla virtù, appartengono ai precetti morali, inculcati già nell'antica legge. E quindi da questo lato la nuova legge non doveva aggiungere nulla a quella antica riguardo agli atti esterni. - Invece la determinazione di codesti atti in ordine al culto di Dio apparteneva ai precetti cerimoniali della legge, e in ordine al prossimo apparteneva ai precetti giudiziari, come sopra abbiamo visto. Ecco perché queste determinazioni di suo non sono indispensabili alla grazia interiore, che è il costitutivo della (nuova) legge; e quindi non cadono sotto i suoi precetti, ma sono lasciate all'arbitrio dell'uomo: alcune all'arbitrio dei sudditi, cioè quelle che riguardano i singoli; le altre all'arbitrio dei superiori, sia laici che ecclesiastici, cioè quelle che riguardano il bene comune.

Perciò la nuova legge, con i suoi comandi, o con le sue proibizioni, non doveva determinare nessun'altra azione esterna, all'infuori dei sacramenti e dei

precetti morali indispensabili per la virtù, come non uccidere, non rubare, e altri comandamenti del genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I dogmi di fede sorpassano la ragione umana: e quindi non possiamo raggiungerli che mediante la grazia. Perciò, al sopraggiungere di una grazia più abbondante, era giusto che venissero esplicitate molteplici cose da credere. Invece alle opere della virtù noi siamo guidati dalla ragione naturale, che è la regola dell'agire umano, come sopra abbiamo visto. Ecco perché non era necessario aggiungere nulla ai precetti morali della legge, che sono dettati anche dalla ragione.
2. Nei sacramenti della nuova legge viene data la grazia, che deriva solo da Cristo: perciò era necessario che essi fossero da lui istituiti. Invece nelle cose sacre, p. es., nella consacrazione di un tempio o di un altare, o in altre cose del genere, oppure nella celebrazione delle feste, non viene data la grazia. Ecco perché il Signore lasciò ai suoi fedeli il potere di determinare di loro arbitrio codeste cose, non essendo esse necessariamente connesse con la grazia interiore.
3. Il Signore diede codesti comandi agli Apostoli non come osservanze cerimoniali, ma come norme morali. E di essi possiamo dare due spiegazioni. Primo, stando a S. Agostino, essi non sarebbero comandi, ma concessioni. Cioè egli concedeva loro di poter affrontare il compito della predicazione, senza bisaccia, senza bastone, ecc., avendo la facoltà di ricevere il necessario alla vita da coloro cui predicavano; aggiunge infatti: "Poiché l'operaio è degno del suo nutrimento". Perciò non pecca, ma fa un'opera supererogatoria chi nella predicazione porta con sé di che vivere, senza ricevere un compenso da coloro cui predica: così come fece S. Paolo.

Secondo, stando agli altri Santi Padri, si può pensare che agli Apostoli siano state date delle norme provvisorie, per il tempo in cui furono mandati a predicare nella Giudea, prima della passione di Cristo. Infatti allora i discepoli, essendo come dei bambini alla scuola di Cristo, avevano bisogno di ricevere da lui speciali ordinamenti, come i sudditi dai loro prelati: specialmente perché avevano bisogno d'imparare a deporre ogni sollecitudine delle cose temporali, rendendosi idonei così a predicare il Vangelo in tutto il mondo. E non fa meraviglia che Cristo abbia determinato un certo modo di vivere, mentre ancora durava lo stato dell'antica legge, e i discepoli non avevano ancora conseguito la perfetta libertà dello Spirito. Ma codeste norme egli le abrogò nell'imminenza della passione, essendo i discepoli già abbastanza esercitati in esse. Infatti in S. Luca si legge: "Quando vi mandai senza sacco, senza bisaccia e senza calzari, vi mancò mai nulla? Ed essi risposero: Nulla. Egli riprese: Ma ora chi ha un sacco lo prenda; così pure la bisaccia". Allora infatti era prossimo il tempo della perfetta libertà, e quindi dovevano essere lasciati completamente al loro arbitrio in ciò che non è necessariamente connesso con la virtù.

4. I precetti giudiziali, considerati in se stessi, non sono necessariamente connessi con la virtù nelle loro particolari determinazioni, ma solo sotto l'aspetto generale del giusto. Perciò il Signore lasciò la facoltà di disporre dei precetti giudiziali a coloro che avrebbero avuto la cura spirituale o temporale degli altri. Però volle esporre alcune cose riguardanti i precetti giudiziali dell'antica legge, per le false interpretazioni dei Farisei, come vedremo in seguito.

ARTICOLO 3

Se la nuova legge abbia ordinato l'uomo in maniera adeguata per gli atti interni

SEMBRA che per gli atti interni la nuova legge non abbia ordinato l'uomo in maniera adeguata. Infatti:

1. Dieci sono i precetti del decalogo che ordinano l'uomo verso Dio e verso il prossimo. Ora, il Signore completò tre soli di essi, e cioè: la proibizione dell'omicidio, e quelle dell'adulterio e dello spergiuro. Dunque non ordinò in maniera adeguata l'uomo, trascurando di dar compimento agli altri precetti.
2. Il Signore nel Vangelo non determinò niente sui precetti giudiziali, all'infuori del ripudio della moglie, della pena del taglione e della vendetta sui nemici. Ma nell'antica legge, come già si disse, ci sono molti altri precetti giudiziali. Quindi da questo lato il Signore non ordinò adeguatamente la vita umana.
3. Nell'antica legge, c'erano i precetti cerimoniali oltre quelli morali e giudiziali. Ma su tali precetti il Signore non determinò niente. Perciò la sua determinazione è inadeguata.
4. Per la buona disposizione interiore dell'animo si richiede che l'uomo non compia nessun'opera buona per un fine terreno. Ora, esistono molti beni terreni oltre la vanagloria: come pure ci sono molte altre opere buone oltre il digiuno, l'elemosina e la preghiera. Dunque non è giusto che il Signore si sia limitato a insegnare la fuga della sola vanagloria in codeste opere buone, senza accennare agli altri beni terreni.
5. L'uomo ha insito per natura di preoccuparsi del necessario alla vita, e tale preoccupazione è comune anche agli animali; cosicché si legge nei Proverbi: "Va', o pigro, dalla formica, considera le sue vie. Essa prepara nell'estate il suo sostentamento, e nel tempo della messe raccoglie da mangiare". Ora, un precetto che è dato contro l'inclinazione della natura è ingiusto; perché contrario alla legge naturale. Perciò non sembra conveniente la proibizione del Signore di preoccuparsi del vitto e del vestito.

6. Nessun atto di virtù può essere proibito. Ma il giudicare è un atto della giustizia, come appare anche dalla Scrittura: "Fino a che la giustizia non torni a giudicare". Dunque non è ragionevole la proibizione di giudicare, fatta dal Signore. E quindi sembra che la nuova legge non abbia ordinato convenientemente l'uomo per i suoi atti interiori.

IN CONTRARIO: S. Agostino commentando il discorso della montagna scrive: "Si deve considerare che l'espressione, "Chi ascolta queste mie parole...", sta a indicare che questo discorso del Signore esaurisce tutti i precetti atti ad informare la vita cristiana".

RISPONDO: Come appare già dalle parole citate di S. Agostino, il discorso tenuto dal Signore sul monte (delle beatitudini) contiene tutto il programma della vita cristiana. In esso sono perfettamente ordinati i moti interiori dell'uomo. Infatti, dopo aver ricordato il fine che è la beatitudine, ed esaltato la dignità degli Apostoli, chiamati a propagare la dottrina evangelica, si passa a ordinare i moti interiori dell'animo: prima in se stessi, e quindi verso il prossimo.

In se stesso l'uomo viene così ordinato in due maniere, in base ai due suoi moti interiori verso le azioni da compiere, che sono la volizione degli atti e l'intenzione del fine. Infatti il Signore prima ordina la volontà dell'uomo, conformandolo ai diversi precetti della legge: portando l'uomo, cioè, non solo ad astenersi dalle opere esterne in se stesse malvagie, ma anche dagli atti interni, e dalle occasioni del male. Quindi ordina l'intenzione dell'uomo, insegnandoci a non cercare, nel compiere il bene, né la gloria umana, né la ricchezza del mondo, cioè un tesoro qua sulla terra.

Passa poi a ordinare i moti interiori dell'uomo in ordine al prossimo: e cioè a non giudicarlo in modo temerario, ingiusto, o presuntuoso; senza peccare però di faciloneria verso gli altri, affidando loro le cose sacre, quando ne sono indegni.

Finalmente insegna il modo di mettere in pratica la dottrina evangelica: cioè implorando l'aiuto di Dio, sforzandoci ad entrare per la porta stretta della perfetta virtù; e guardandoci dai seduttori. Inoltre ricorda che per la virtù è necessaria l'osservanza dei comandamenti: e non basta la professione della fede, il compimento dei miracoli, o il solo ascoltare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il Signore diede compimento a quei precetti della legge, di cui i Farisei davano una falsa interpretazione. Ciò avveniva specialmente per quei tre precetti del decalogo. Infatti a proposito della proibizione dell'adulterio e dell'omicidio costoro ritenevano che fosse proibito il solo atto esterno, e non il desiderio interiore. E ciò lo pensavano più per l'omicidio e per l'adulterio, che per il furto, o per la falsa testimonianza, perché il moto dell'ira che porta all'omicidio, e i moti della concupiscenza che tendono all'adulterio, sembrano quasi connaturati in noi; non così il desiderio di giurare, o di dire falsa testimonianza. Inoltre avevano un concetto sbagliato dello spergiuro, pensando che lo spergiuro fosse peccato, ma che il giuramento fosse per se stesso da desiderare e da praticare, perché sembra un atto di ossequio a Dio. Ecco perché il Signore dimostrò che il giuramento non è di per sé desiderabile come cosa buona; e che era meglio, invece, parlare senza giuramenti, se la necessità non lo esige.

2. Intorno ai precetti giudiziali gli scribi e i Farisei commettevano due errori. Primo, perché ritenevano giuste per se stesse certe cose che nella legge di Mosè erano solo delle concessioni: tale era, p. es., il ripudio della moglie, e l'esercizio dell'usura con gli stranieri. Ecco perché il Signore proibì il ripudio della moglie, e il prestare ad usura, dicendo: "Date in prestito, senza speranza di contraccambio".

Secondo, sbagliavano nel credere che certe pene disposte dalla legge antica per ristabilire la giustizia, si potessero infliggere per desiderio di vendetta, o per cupidigia di beni temporali, oppure per odio verso i nemici. E si fondavano per questo su tre tipi di precetti. Credevano infatti che fosse lecito il desiderio della vendetta, per i precetti relativi alla pena del taglione. Questi invece erano stati posti per salvaguardare la giustizia, non già per incitare alla vendetta. Ecco perché il Signore, per correggere questo errore, insegna che l'uomo deve essere spiritualmente così disposto, da essere pronto, in caso di necessità, a soffrire cose anche più gravi. - Inoltre essi ritenevano leciti gli appetiti della cupidigia, perché i precetti giudiziali comandavano la restituzione dei beni rubati con un sovrappiù di multa, come abbiamo visto. Anche qui il comando della legge mirava a ristabilire la giustizia, e non a fomentare la cupidigia. Ecco perché il Signore insegna a non reclamare la roba nostra per cupidigia, ma ad esser pronti, se è necessario, a cedere anche di più. - Finalmente credevano lecito il sentimento dell'odio, perché la legge comandava di uccidere i nemici. La legge però non aveva dato codeste norme, come abbiamo detto, per dare all'odio libero sfogo, ma per ristabilire la giustizia. Ed ecco che il Signore comanda di amare i nemici, e di esser pronti, se necessario, a far loro del bene. Infatti, come nota S. Agostino, questi precetti vanno intesi "secondo una disposizione d'animo".

3. I precetti morali dovevano rimanere inalterati nella nuova legge, perché appartengono direttamente all'essenza della virtù. Invece i precetti giudiziali non dovevano rimanere necessariamente nel modo che la legge li aveva determinati; ma veniva lasciato all'arbitrio dell'uomo determinarne in concreto le norme. Perciò giustamente il Signore volle predisporci a questi due generi di precetti. Invece l'osservanza dei precetti cerimoniali veniva del tutto abrogata con il compimento delle profezie. Ecco perché il Signore non ricordò affatto codesti precetti in quella sua istruzione generale. Tuttavia altrove egli chiarì che tutto il culto esterno determinato dalla legge doveva trasformarsi in un culto spirituale, come riferisce il Vangelo di S. Giovanni: "Viene l'ora in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre; ma i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità".

4. Tutti i beni terreni si riducono a tre, e cioè agli onori, alle ricchezze e ai piaceri; secondo le parole di S. Giovanni: "tutto quello che è nel mondo è concupiscenza della carne, concupiscenza degli occhi e superbia della vita". Ora, la legge non prometteva gli eccessi del piacere, ma piuttosto li proibiva. Invece prometteva grandezza di onori, e abbondanza di ricchezze; infatti nel Deuteronomio si legge: "Se tu ascolterai la voce del Signore Dio tuo, egli ti esalterà sopra tutti i popoli"; e poco dopo: "Ti farà abbondare in ogni bene". Gli ebrei però intendevano così male tali promesse, da pensare che si doveva servire Dio per codesti beni, come se fossero l'ultimo fine. Perciò il Signore in primo luogo esclude il suddetto errore, insegnando che gli atti virtuosi non si devono compiere per una gloria mondana. E accenna a tre di codeste azioni, che compendiano le altre: infatti tutto ciò che si fa per tenere a freno se

stessi nelle proprie concupiscenze si riduce al digiuno; tutto ciò che si compie per amore del prossimo, si riduce all'elemosina; e quanto si compie per il culto di Dio si riduce alla preghiera. E nomina in particolare queste tre azioni virtuose, perché sono le principali, e perché con esse gli uomini son soliti procacciarsi la gloria. - In secondo luogo egli ci ha insegnato a non mettere il nostro fine nelle ricchezze, dicendo: "Non vogliate accumulare tesori sulla terra".

5. Il Signore non ha proibito la preoccupazione necessaria, ma quella eccessiva. Ora, quattro sono gli eccessi da evitare in codesta preoccupazione delle cose terrene. Primo, si deve evitare di mettere in tali cose il nostro fine, e di servire Dio per il necessario nel vitto e nel vestito. Di qui l'ammonimento: "Non vogliate accumulare tesori, ecc.". - Secondo, non dobbiamo essere troppo preoccupati delle cose temporali, per mancanza di fiducia nell'aiuto divino. Perciò il Signore afferma: "Il Padre vostro sa che avete bisogno di tutte queste cose". - Terzo, la preoccupazione non deve essere presuntuosa: l'uomo, cioè, non deve pensare che basti la sua industria a procurargli il necessario alla vita, senza bisogno dell'aiuto di Dio. Il Signore in proposito ricorda, che "l'uomo non può aggiungere nulla alla propria statura". - Quarto, l'intempestività di codesta preoccupazione: e cioè il fatto che uno si preoccupa in questo momento di una cosa, che non interessa al presente, ma solo nel futuro. Perciò ammonisce: "Non vi preoccupate del domani".

6. Il Signore non proibisce il giudizio secondo giustizia, senza il quale non sarebbe possibile negare le cose sante agli indegni. Ma proibisce, come abbiamo detto, il giudizio sregolato.

ARTICOLO 4

Se era giusto che nella nuova legge venissero proposti determinati consigli

SEMBRA non fosse giusto che nella nuova legge venissero proposti determinati consigli. Infatti:

1. Trattando del consiglio, abbiamo detto che esso riguarda i mezzi adatti al raggiungimento del fine. Ma non sono adatte per tutti le medesime cose. Quindi non è il caso di proporre a tutti determinati consigli.

2. I consigli hanno per oggetto il meglio, ma nel meglio non ci sono determinati gradi. Perciò non si devono proporre (per tutti) determinati consigli.

3. I consigli appartengono alla perfezione spirituale. Ma a codesta perfezione appartiene pure l'obbedienza. Dunque è ingiustificabile che nel Vangelo essa non sia stata consigliata.

4. Molte cose che rientrano nella perfezione spirituale son poste tra i precetti: p. es., il comando, "Amate i vostri nemici", e tutte le norme date dal Signore agli Apostoli nel capitolo 10 di S. Matteo. Perciò i consigli non sono dati convenientemente nella nuova legge: sia perché non ci sono tutti; sia perché non sono distinti dai precetti.

IN CONTRARIO: I consigli di un amico sapiente offrono grandi vantaggi, secondo le parole della Scrittura: "D'unguento e di rari profumi si rallegra il cuore, e dai buoni consigli dell'amico l'anima si sente raddolcire". Ma Cristo è sommamente sapiente ed amico. Dunque i suoi consigli portano il massimo vantaggio e sono quanto mai convenienti.

RISPONDO: Questa è la differenza tra il consiglio e il precetto, che il precetto implica una necessità, mentre il consiglio è lasciato all'opzione di chi lo riceve. Ecco perché era giusto che nella nuova legge di libertà, oltre ai precetti venissero proposti dei consigli: non così invece nella legge antica, che era legge di schiavitù. Perciò si deve concludere che i precetti della nuova legge riguardano le cose necessarie per conseguire il fine della beatitudine eterna, che la nuova legge direttamente raggiunge. Invece i consigli devono avere per oggetto quei mezzi che servono all'uomo per raggiungere meglio e più speditamente codesto fine.

Ora, l'uomo è posto tra le cose di questo mondo e i beni spirituali, che costituiscono la beatitudine eterna: cosicché più aderisce alle une, più si allontana dagli altri, e viceversa. Chi, dunque, aderisce totalmente alle cose di questo mondo, ponendo in esse il proprio fine, e regolando su di esse la propria condotta, decade totalmente dai beni spirituali. Perciò codesto disordine viene eliminato dai precetti. - Ma per raggiungere il fine suddetto non è necessario che l'uomo abbandoni del tutto le cose del mondo: poiché un uomo il quale usa le cose di questo mondo, senza mettere in esse il proprio fine, può arrivare anch'egli alla beatitudine eterna. Ma ci arriverebbe più speditamente, rinunciando del tutto ai beni del mondo. Di questo appunto trattano i consigli evangelici.

Ora, i beni terreni che servono alla vita umana consistono, come afferma S. Giovanni, in queste tre cose: nelle ricchezze dei beni esterni, che si richiamano alla "concupiscenza degli occhi"; nei piaceri della carne, che si richiamano alla "concupiscenza della carne"; e negli onori, che si richiamano alla "superbia della vita". Ebbene, l'abbandono totale di queste tre cose, nei limiti del possibile, è oggetto dei consigli evangelici. Su di essi si fonda ogni istituto religioso, che professa lo stato di perfezione: infatti si rinuncia alle ricchezze con la povertà; ai piaceri della carne con la castità perpetua; e alla superbia della vita con la sottomissione dell'obbedienza.

L'osservanza rigorosa di queste cose appartiene ai consigli suddetti a tutto rigore. Invece l'osservanza di ciascuno di essi in casi particolari appartiene anch'essa ai consigli, ma solo in senso relativo. Quando uno, p. es., dà a un povero un'elemosina che non è tenuto a dare, segue un consiglio relativamente a codesto atto. Così pure quando uno si astiene per un dato tempo dai piaceri della carne, per attendere alla preghiera, segue un consiglio per quel dato

tempo. E così quando uno non segue la propria volontà in una data azione che potrebbe lecitamente compiere, segue un consiglio in quel dato caso: quando, p. es., fa del bene ai nemici, senza esservi tenuto, o perdona un'offesa di cui potrebbe esigere giustamente riparazione. Perciò anche gli altri consigli particolari si riducono tutti a quei tre, che sono generali e perfetti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I consigli ricordati di suo sono utili a tutti: ma per le contrarie disposizioni di certuni capita che non siano utili per essi, poiché il loro affetto non è incline a condescendervi. Perciò il Signore, nel proporre i consigli evangelici, accenna sempre all'attitudine degli uomini ad osservarli. Infatti, nel dare il consiglio della povertà assoluta, fece questa premessa: "Se vuoi essere perfetto"; e poi aggiunse: "Va' e vendi tutto ciò che hai". Così pure, nel dare il consiglio della castità perpetua, dopo aver detto: "Ci sono degli eunuchi che si son resi tali per il regno dei cieli", subito continuò: "Chi può capire, capisca". Anche l'Apostolo, dopo aver raccomandato il consiglio della verginità, aggiunge: "Questo io vi dico nel vostro interesse, non già per tendervi un laccio".
2. Il meglio nei casi particolari è indeterminato. Però sono determinate le cose che universalmente sono migliori in senso assoluto. E ad esse si riduce anche il meglio nei casi particolari, come abbiamo spiegato sopra.
3. Si deve ritenere che il Signore ha dato il consiglio dell'obbedienza con quelle parole: "e mi segua"; poiché allora lo seguiamo non soltanto imitandone le opere, ma anche obbedendo ai suoi comandi; secondo l'affermazione evangelica: "Le mie pecorelle ascoltano la mia voce, e mi seguono".
4. Quanto il Signore ha detto a proposito dell'amore dei nemici nel capitolo 5 di S. Matteo, e nel 6 di S. Luca, se s'intende come disposizione d'animo, è norma strettamente necessaria alla salvezza: l'uomo cioè tra l'altro dev'essere disposto a far del bene ai nemici quando la necessità lo richiede. Perciò codesta norma è posta tra i precetti. Ma che uno compia attualmente codesto bene con prontezza, quando la necessità non esiste, è materia particolare di un consiglio, come abbiamo detto. - Invece le raccomandazioni contenute nel capitolo 10 di S. Matteo e nei capitoli 9 e 10 di S. Luca, erano norme disciplinari limitate a quel tempo, oppure concessioni, come sopra abbiamo visto. Perciò esse non vengono ricordate tra i consigli.

Pars Prima Secundae Quaestio 109

Questione 109

Questione 109

Necessità della grazia

Eccoci a trattare del principio esterno degli atti umani, cioè di Dio, in quanto ci aiuta ad agire rettamente per mezzo della grazia. Il trattato va diviso in tre parti: primo, la grazia di Dio in se stessa; secondo, le sue cause; terzo, i suoi effetti.

La prima sarà così suddivisa: primo, necessità della grazia; secondo, la grazia nella sua essenza; terzo, le divisioni della grazia.

Sul primo di questi argomenti si pongono dieci quesiti: 1. Se, privo della grazia, l'uomo possa conoscere una qualsiasi verità; 2. Se possa compiere o volere in tal modo qualche cosa di buono; 3. Se l'uomo, senza la grazia, possa amare Dio sopra tutte le cose; 4. Se possa osservare così i precetti della legge; 5. Se possa meritare la vita eterna, senza la grazia; 6. Se possa prepararsi alla grazia, senza la grazia; 7. Se, senza la grazia, possa risorgere dal peccato; 8. Se in tal modo possa evitare il peccato; 9. Se un uomo in grazia possa fare il bene ed evitare il peccato, senza l'aiuto di Dio; 10. Se possa da se stesso perseverare nel bene.

ARTICOLO 1

Se l'uomo privo della grazia possa conoscere una qualsiasi verità

SEMBRA che l'uomo privo della grazia non possa conoscere nessuna verità. Infatti:

1. A commento di quell'espressione paolina: "Nessuno può dire: "Signore Gesù", se non in Spirito Santo", la Glossa di Ambrogio afferma: "Ogni verità, da chiunque sia detta, viene dallo Spirito Santo". Ora, lo Spirito Santo abita in noi mediante la grazia. Dunque non possiamo conoscere la verità senza la grazia.

2. Scrive S. Agostino, che "le discipline più certe son quelle che stanno alla pari con le cose rese visibili dalla luce del sole; Dio però è lui stesso la luce; mentre la ragione è per la mente come la vista per gli occhi; e gli occhi della mente sono come i sensi dell'anima". Ora, i sensi del corpo per quanto puri non possono vedere un oggetto visibile, senza la luce del sole. Perciò la mente umana, per quanto perfetta, non può col raziocinio conoscere una verità, senza l'illuminazione divina. E questa rientra nell'aiuto della grazia.

3. La mente umana può capire una verità solo pensando, come S. Agostino dimostra. L'Apostolo però afferma: "Da noi stessi non siamo capaci di pensare, come fosse da noi". Dunque l'uomo non può conoscere da se stesso la verità, senza l'aiuto della grazia.

IN CONTRARIO: Nelle sue Ritrazioni S. Agostino dichiara: "Non approvo quanto scrissi in una preghiera: "O Dio, che hai voluto riservare ai mondi la conoscenza della verità". Si potrebbe infatti rispondere che molti immondi conoscono non poche verità". Ma l'uomo diviene mondo mediante la grazia, poiché sta scritto: "Un cuor puro crea in me, o Dio; e uno spirito retto rinnova nel mio seno". Dunque l'uomo privo di grazia può conoscere da solo la verità.

RISPONDO: Conoscere la verità consiste nell'usare, o nell'esercitare la luce dell'intelletto: poiché secondo l'Apostolo, "tutto quello che viene manifestato è luce". Ora, qualsiasi uso implica un moto: prendendo il termine moto in senso lato, cioè nel senso che si applica, secondo le spiegazioni del Filosofo, anche all'intendere e al volere. Ma negli esseri materiali noi vediamo che per il moto non si richiede soltanto la forma che è il principio del moto, o dell'operazione, ma anche la mozione del primo motore. E il primo motore per gli esseri materiali è un corpo celeste. Cosicché, per quanto possa essere perfetto, il calore del fuoco non potrebbe alterare senza la mozione del corpo celeste. Ebbene, come è evidente che tutti i moti d'ordine fisico hanno nel moto di un corpo celeste il primo motore di ordine materiale; così tutti i moti, sia corporali che spirituali, hanno un primo motore assoluto, che è Dio. Perciò, una qualsiasi natura, sia materiale che spirituale, per quanto perfetta possa essere, non può compiere il proprio atto, senza la mozione di Dio. Mozione che però segue l'ordine della sua provvidenza, e non una necessità di natura come la mozione dei corpi celesti. E ogni mozione, non solo deriva da Dio come dal suo primo motore; ché da lui deriva anche ogni sua perfezione formale, trattandosi dell'atto primo. Perciò l'atto dell'intelletto e di qualsiasi ente creato dipende da Dio sotto due aspetti: primo, in quanto da lui riceve la forma in forza della quale agisce; secondo, in quanto da lui è mosso ad agire.

Ora, qualsiasi forma, posta da Dio nelle cose create, ha efficacia rispetto a certi atti determinati che corrispondono alle sue proprietà: ma oltre quelli non può arrivare senza una nuova forma supplementare; l'acqua, p. es., non può riscaldare, se non è riscaldata dal fuoco. Perciò anche l'intelletto umano ha una forma, cioè la luce intellettuale, che è di per sé sufficiente a conoscere alcuni intelligibili: vale a dire quelle realtà di cui possiamo formarci un'idea

mediante le cose sensibili. Ma l'intelletto non può conoscere le realtà intelligibili superiori, senza una luce superiore, come potrebbe essere la luce della fede, o il lume profetico. E questa si chiama luce della grazia, perché viene ad aggiungersi a quella della natura.

Perciò si deve concludere che l'uomo, nel conoscere qualsiasi verità, ha bisogno dell'aiuto di Dio, perché il suo intelletto si muova ad agire. Ma non sempre ha bisogno di una nuova illuminazione, aggiunta a quella naturale; bensì soltanto quando si tratta di cose che sorpassano codesta conoscenza. - Tuttavia talora Dio istruisce miracolosamente qualcuno con la sua grazia, anche su cose che si potrebbero conoscere con la ragione naturale: come compie miracolosamente dei fenomeni, che la natura stessa può compiere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Qualsiasi verità, da chiunque sia detta, viene dallo Spirito Santo che infonde la luce naturale (dell'intelligenza), e muove ad intendere e ad esprimere la verità. Non deriva però da lui in quanto inabita mediante la grazia santificante, o in quanto elargisce un dono abituale aggiunto alla natura: ma ciò avviene solo nel conoscere e nell'esprimere certe verità; e specialmente verità di fede, alle quali l'Apostolo si riferisce.

2. Il sole materiale illumina esternamente; mentre il sole spirituale, che è Dio, illumina internamente. Perciò anche la luce naturale posta da Dio nell'anima è una luce divina, mediante la quale Dio c'illumina nel conoscere le cose che rientrano nella conoscenza naturale. Però per questo non si richiede una nuova illuminazione: ma solo per ciò che sorpassa la conoscenza naturale.

3. Per conoscere abbiamo sempre bisogno dell'aiuto di Dio, in quanto egli muove l'intelletto ad agire: infatti intendere equivale a pensare qualche cosa, come spiega S. Agostino.

ARTICOLO 2

Se l'uomo possa volere e compiere il bene, senza la grazia

SEMBRA che l'uomo possa volere e compiere il bene, senza la grazia. Infatti:

1. È in potere dell'uomo quanto ricade sotto il suo dominio. Ora, l'uomo ha il dominio dei propri atti, e specialmente del volere, come abbiamo spiegato in precedenza. Dunque l'uomo può volere e compiere il bene da se stesso, senza l'aiuto della grazia.

2. Qualsiasi essere ha più capacità per le cose che sono secondo la sua natura, che per quelle a lui innaturali. Ora, come il Damasceno dimostra, il peccato è contro natura; mentre gli atti virtuosi per l'uomo sono secondo natura, stando alle conclusioni precedenti. Perciò, potendo l'uomo peccare da se stesso, a più forte ragione sarà in grado di volere e di compiere il bene da se stesso.

3. Come nota il Filosofo, il bene dell'intelletto è la verità. Ora, l'intelletto può da se stesso conoscere la verità: come qualsiasi cosa può compiere da se stessa la propria funzione naturale. Molto più l'uomo, dunque, è in grado di fare e di volere il bene da se stesso.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma: "Non è di chi vuole" il volere, "né di chi corre" il correre, "ma di Dio che usa misericordia". E S. Agostino insegna, che "senza la grazia gli uomini non fanno assolutamente nessun bene, sia nel pensare, sia nel volere, sia nell'amare che nell'agire".

RISPONDO: La natura umana può essere considerata in due maniere: primo, nella sua integrità, cioè com'era nei progenitori prima del peccato; secondo, corrotta com'è in noi dopo il peccato. In tutti e due gli stati suddetti la natura umana ha bisogno, per compiere e volere qualsiasi bene, dell'aiuto offerto da Dio, come primo motore, secondo le spiegazioni già date. Però nello stato di natura integra l'uomo era in grado, per l'efficacia delle sue facoltà operative, di volere e di compiere con le sue forze naturali il bene proporzionato alla sua natura, cioè il bene delle virtù acquisite: ma non un bene superiore, qual'è quello delle virtù infuse. Invece nello stato di natura corrotta l'uomo è impari a quanto potrebbe secondo la sua natura, cosicché non è in grado di compiere tutto codesto bene con le sue forze naturali. Tuttavia, non essendo la natura umana del tutto corrotta col peccato, al punto di essere privata di ogni bene naturale; l'uomo anche allora può compiere determinati beni particolari, come costruire case, piantare vigne, e altre cose del genere; ma non può compiere tutto il bene a lui connaturale, così da non commettere qualche mancanza. Un infermo, p. es., può da se stesso compiere alcuni movimenti; ma non è in grado di compiere perfettamente i moti di un uomo sano, se non viene risanato con l'aiuto della medicina.

Perciò nello stato di natura integra l'uomo ha bisogno di un soccorso gratuito aggiunto alla sua virtù naturale per un solo motivo, cioè per compiere e per volere il bene soprannaturale. Invece nello stato di natura corrotta ne ha bisogno per due motivi: per essere guarito; e per compiere il bene di ordine soprannaturale, che è meritorio. Inoltre in tutti e due gli stati l'uomo ha bisogno dell'aiuto di Dio, che dà la mozione per compiere il bene.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'uomo ha il dominio dei suoi atti, cioè ha la facoltà di volerli e di non volerli, per la deliberazione della ragione, che può volgersi in un senso o nell'altro. Però il deliberare o non deliberare, pur ricadendo sotto codesto dominio, dipende da una deliberazione precedente. Ma non potendosi così procedere all'infinito, bisogna giungere a questo, cioè ad ammettere che il libero arbitrio dell'uomo è mosso da un principio esterno, superiore alla mente

umana, cioè da Dio; come fa anche Aristotele. Perciò la mente dell'uomo, anche se integra, non ha un tale dominio sul proprio atto da non aver bisogno della mozione divina. A maggior ragione ne ha bisogno il libero arbitrio dell'uomo decaduto dopo il peccato, il quale è ostacolato nel bene dalla corruzione della natura.

2. Peccare altro non è che mancare nel bene che ad uno si addice secondo la sua natura. Ora, ogni cosa creata, come riceve l'essere soltanto da altri, ed in sé considerata è nulla, così ha bisogno di essere conservata da altri nel bene che si addice alla sua natura. Invece può da se stessa avere una mancanza di bene; come da se stessa può mancare ricadendo nel non essere, se Dio non la conserva.

3. L'uomo anche per conoscere la verità ha bisogno dell'aiuto di Dio, come abbiamo detto nell'articolo precedente. Tuttavia la natura umana è stata corrotta dal peccato più nell'appetito del bene, che nella conoscenza del vero.

ARTICOLO 3

Se l'uomo possa amare Dio sopra tutte le cose con i soli mezzi naturali, senza la grazia

SEMBRA che l'uomo non possa amare Dio sopra tutte le cose con i soli mezzi naturali, senza la grazia. Infatti:

1. Amare Dio sopra tutte le cose è l'atto proprio e principale della carità. Ora, l'uomo non può possedere la carità per se stesso: poiché, a detta di S. Paolo, "la carità si è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu dato". Dunque l'uomo non può amare Dio sopra tutte le cose con i soli mezzi naturali.

2. Nessuna natura può superare se stessa. Ma amare un oggetto più di se stessi significa tendere a qualche cosa che è al di sopra di noi stessi. Quindi nessuna natura creata può amare Dio più di se stessa senza l'aiuto della grazia.

3. Essendo Dio il sommo bene, si deve a lui un amore sommo, che consiste nell'amarlo sopra tutte le cose. Ma per rendere a Dio codesto amore l'uomo è impari senza la grazia: altrimenti la grazia sarebbe poi data inutilmente. Perciò l'uomo non può amare Dio sopra tutte le cose con i soli mezzi naturali, senza la grazia.

IN CONTRARIO: Alcuni ritengono che l'uomo sia stato creato nelle sole sue facoltà naturali. Ora, è evidente che in tale stato egli amava Dio in qualche modo. Ma non poteva amare Dio come se stesso: ché allora avrebbe peccato. Quindi amava Dio al di sopra di sé. Dunque l'uomo con i soli mezzi naturali può amare Dio più di se stesso, e più di ogni altra cosa.

RISPONDO: Come abbiamo detto nella Prima Parte, quando abbiamo esposto le diverse opinioni a proposito dell'amore naturale degli angeli, l'uomo nel suo stato di natura integra avrebbe potuto compiere il bene a lui connaturale con le forze della sua natura, senza l'aiuto di un dono di grazia, sebbene non senza l'aiuto della mozione divina. Ora, amare Dio sopra tutte le cose è connaturale all'uomo, come a qualsiasi creatura non solo razionale, ma persino irrazionale e inanimata, secondo le espressioni dell'amore di cui ciascuna creatura è capace. E la ragione sta nel fatto che per ogni cosa è naturale amare, nella misura in cui è partecipe dell'essere: infatti, come dice Aristotele, "ogni cosa agisce nello stesso modo che è". Ora, è evidente che il bene della parte è per il bene del tutto. E quindi per amore o appetito naturale, ciascuna cosa particolare ama il proprio bene mirando al bene comune di tutto l'universo, che è Dio. Infatti Dionigi insegna, che "Dio volge tutte le cose al suo amore". Perciò nello stato di natura integra l'uomo indirizzava l'amore di sé all'amore di Dio, e così pure l'amore di ogni altra cosa. E quindi allora egli amava Dio più di se stesso, e conosceva tutte le cose. Ma nello stato di natura decaduta l'uomo è impari a questo per quanto riguarda l'appetito della sua volontà razionale, la quale, se non è risanata dalla grazia di Dio, persegue il bene privato. Perciò dobbiamo affermare che l'uomo nello stato di natura integra non aveva bisogno di un dono di grazia aggiunto ai doni di natura, per amare naturalmente Dio sopra tutte le cose; sebbene avesse bisogno della mozione di Dio anche per questo. Ma nello stato di natura decaduta l'uomo ha bisogno dell'aiuto della grazia anche per il risanamento della sua natura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La carità ama Dio sopra tutte le cose in una maniera superiore alla natura. Infatti la natura ama Dio sopra tutte le cose in quanto principio e fine dei beni naturali: la carità invece lo ama in quanto egli è oggetto della beatitudine, e in quanto l'uomo forma con Dio una certa società spirituale. Inoltre la carità aggiunge all'amore naturale di Dio prontezza e piacere; come fa qualsiasi abito virtuoso, rispetto all'atto buono compiuto con la sola ragione naturale da un uomo privo dell'abito della virtù.

2. L'affermazione che nessuna natura può superare se stessa non va intesa nel senso che non può avere per oggetto una cosa ad essa superiore: è chiaro infatti che il nostro intelletto può conoscere nell'ordine naturale cose che sono superiori a se stesso, com'è evidente nella conoscenza naturale di Dio. Ma va intesa nel senso che la natura non può compiere un atto che sorpassa i limiti delle sue capacità. Ora, amare Dio sopra tutte le cose non è un atto di questo genere: essendo ciò naturale per ogni natura creata, come abbiamo spiegato.

3. Un amore è sommo non soltanto per il grado d'intensità, ma anche per il motivo che lo ispira, e per il modo di attuarsi. Ecco perché il grado supremo dell'amore è quello in cui la carità ama Dio come oggetto della beatitudine, secondo le spiegazioni date.

ARTICOLO 4

Se l'uomo, privo della grazia, possa adempiere i precetti della legge con i suoi mezzi naturali

SEMBRA che l'uomo, privo della grazia, possa adempiere i precetti della legge con i suoi mezzi naturali. Infatti:

1. L'Apostolo afferma, che "i gentili i quali non han legge fanno per natura le cose della legge". Ma quanto l'uomo fa naturalmente può farlo da se stesso, senza la grazia. Quindi l'uomo può adempiere i precetti della legge, senza la grazia.
2. S. Girolamo scrive, che "sono da maledirsi coloro i quali affermano che Dio ha comandato all'uomo cose impossibili". Ora, impossibile è ciò che non si può adempiere da se stessi. Dunque l'uomo può adempiere tutti i precetti della legge da se stesso.
3. Tra tutti i precetti della legge il massimo, come afferma il Vangelo, è questo: "Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore". Ma l'uomo può adempiere questo precetto con le sole sue forze naturali, amando Dio sopra tutte le cose, secondo la conclusione dell'articolo precedente. Perciò l'uomo può osservare tutti i precetti della legge, senza la grazia.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna che è proprio dell'eresia pelagiana, "credere che l'uomo possa adempiere tutti i divini precetti senza la grazia".

RISPONDO: In due modi si possono adempiere i precetti della legge. Primo, quanto alla sostanza delle opere: cioè in quanto uno compie azioni giuste, forti, e tutte le altre azioni virtuose. E in tal modo l'uomo poteva adempiere tutti i precetti della legge nello stato di natura integra: altrimenti in tale stato non avrebbe potuto non peccare; non essendo altro il peccato che la trasgressione dei divini precetti. Ma nello stato di natura corrotta l'uomo non può adempiere tutti i divini precetti, senza la grazia sanante.

Secondo, i precetti della legge si possono adempiere non solo quanto alla sostanza delle opere, ma anche quanto al modo di compierle, cioè facendole mossi dalla carità. E in tal senso l'uomo non è in grado di adempiere i precetti della legge, senza la grazia, né allo stato di natura integra, né in quello di natura corrotta. Ecco perché S. Agostino, dopo aver affermato, che "senza la grazia gli uomini non compiono assolutamente nessun bene", aggiunge: "ne hanno bisogno non solo per conoscere con la sua luce quello che devono compiere, ma anche per adempiere con amore mediante il suo aiuto quello che sanno di dover fare". - Inoltre nell'uno e nell'altro stato essi hanno bisogno della mozione di Dio per adempiere i precetti, come abbiamo già ricordato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come spiega S. Agostino, "non deve impressionare l'affermazione che essi fanno per natura le cose della legge: poiché si tratta di un'opera compiuta dallo Spirito di grazia, per instaurare in noi l'immagine di Dio, nella quale per natura siamo stati creati".
2. Non è per noi assolutamente impossibile ciò che possiamo con l'aiuto di Dio; poiché, come dice il Filosofo, "quanto possiamo mediante gli amici, in qualche modo lo possiamo da noi stessi". Infatti S. Girolamo nel medesimo passo "confessa che il nostro libero arbitrio è tale, da dover sempre riconoscere la nostra indigenza dell'aiuto di Dio".
3. L'uomo non può adempiere il precetto dell'amore di Dio con le sole forze naturali, in quanto esso viene adempiuto con la carità, secondo le spiegazioni date.

ARTICOLO 5

Se l'uomo possa meritare la vita eterna, senza la grazia

SEMBRA che l'uomo possa meritare la vita eterna, senza la grazia. Infatti:

1. Il Signore ha detto: "Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti"; parole le quali mostrano chiaramente che entrare nella vita eterna dipende dalla volontà umana. Ora, ciò che dipende dalla nostra volontà lo possiamo ottenere da noi stessi. Dunque l'uomo da se stesso può meritare la vita eterna.
2. La vita eterna è un premio, o ricompensa che Dio assegna agli uomini, come appare dalle parole evangeliche: "Grande è la vostra ricompensa nei cieli". Ma la ricompensa, o premio, viene assegnata all'uomo secondo le sue opere, come si dice nei Salmi: "Tu rendi a ciascuno secondo le sue opere". Ora, avendo l'uomo il dominio dei propri atti, è chiaro che è in suo potere raggiungere la vita eterna.
3. La vita eterna è l'ultimo fine della vita umana. Ma qualsiasi essere esistente in natura è in grado di raggiungere il proprio fine mediante le sue facoltà naturali. A maggior ragione, quindi, sarà in grado di raggiungere così la vita eterna l'uomo, che è di una natura più nobile, senza bisogno della grazia.

IN CONTRARIO: L'Apostolo afferma: "Grazia di Dio è la vita eterna". E questo, come spiega la Glossa, "per farci intendere che Dio ci conduce alla vita eterna per la sua misericordia".

RISPONDO: Gli atti che devono condurci a un fine bisogna che siano proporzionati a codesto fine. Ora, nessun atto sorpassa la misura del principio attivo che lo produce. Infatti vediamo che negli esseri materiali una cosa non può mai compiere un effetto superiore alla propria virtù attiva, ma con la sua operazione può produrre soltanto un effetto proporzionato alla propria capacità. Ora, la vita eterna è un fine che sorpassa la misura della natura umana, come sopra abbiamo dimostrato. Ecco perché l'uomo con le sue facoltà naturali non può compiere opere meritorie proporzionate alla vita eterna, ma si esige per questo una virtù superiore, qual'è quella della grazia. Perciò l'uomo non può meritare la vita eterna, senza la grazia. Tuttavia può compiere così del bene di ordine naturale, e cioè, come nota S. Agostino rispondendo ai Pelagiani, "lavorare i campi, bere, mangiare, e contrarre amicizie".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'uomo compie di propria volontà le opere della vita eterna: però, come nota S. Agostino, per questo si richiede che la volontà umana sia trasformata da Dio mediante la grazia.

2. Commentando l'espressione paolina: "Grazia di Dio è la vita eterna", la Glossa afferma: "È certo che la vita eterna è data per le opere buone: ma le stesse opere buone così remunerate son dovute alla grazia di Dio". Poiché, come abbiamo già spiegato, per osservare i precetti della legge nel debito modo, cioè in maniera meritoria, si richiede la grazia.

3. La terza difficoltà vale per un fine proporzionato alla natura umana. Ora, questa natura, per il fatto che è più nobile, può certo raggiungere un fine così alto, sia pure con l'aiuto della grazia, che gli esseri inferiori non possono raggiungere in nessuna maniera. Per usare un esempio del Filosofo, diremo che è più disposto alla guarigione chi può averla con l'aiuto della medicina, piuttosto che colui il quale non può conseguirla in nessun modo.

ARTICOLO 6

Se l'uomo possa prepararsi da solo alla grazia, senza l'aiuto esterno della grazia

SEMBRA che l'uomo possa prepararsi da solo alla grazia, senza l'aiuto esterno della grazia. Infatti:

1. Sopra abbiamo detto che è assurdo imporre all'uomo delle cose impossibili, Ora, nella Scrittura si legge: "Volgetevi a me, ed io mi rivolgerò a voi". Ma prepararsi alla grazia equivale a volgersi, o convertirsi a Dio. Dunque l'uomo è in grado di prepararsi da se stesso alla grazia, senza l'aiuto della grazia.

2. Facendo quanto sta in lui, l'uomo si prepara alla grazia: poiché se l'uomo compie quanto sta in lui, Dio non gliela nega; infatti nel Vangelo si legge, che Dio "dà lo Spirito buono a coloro che glielo domandano". Ora, si dice che sta a noi quanto è in nostro potere. Perciò sembra essere in nostro potere prepararci alla grazia.

3. Se uno ha bisogno di grazia per prepararsi alla grazia, per lo stesso motivo avrà bisogno di un'altra grazia per prepararsi a quella grazia, e così all'infinito: il che è assurdo. Perciò bisogna cominciare da una prima grazia, alla quale l'uomo può prepararsi senza la grazia.

4. Sta scritto: "All'uomo spetta preparare l'animo". Ma si dice che spetta all'uomo quanto egli può fare da se stesso. Quindi l'uomo può prepararsi da se stesso alla grazia.

IN CONTRARIO: Il Signore dice nel Vangelo: "Nessuno può venire a me, se non vi è attratto dal Padre che mi ha inviato". Ora, se l'uomo potesse prepararsi da solo, non sarebbe necessario che fosse attratto da un altro. Dunque l'uomo non può prepararsi alla grazia, senza l'aiuto della grazia.

RISPONDO: Esistono due preparazioni della volontà umana al bene. La prima che la predispone al compimento del bene e al possesso di Dio. E tale preparazione non si può avere, senza il dono della grazia abituale, principio come abbiamo detto, di ogni atto meritorio. - C'è poi una preparazione della volontà umana per ottenere il dono stesso della grazia abituale. Ora, perché un uomo si prepari a ricevere codesto dono, non è necessario presupporre un altro dono abituale nell'anima, poiché così si procederebbe all'infinito: è necessario però presupporre un aiuto gratuito di Dio, il quale muove l'anima interiormente, e ne ispira i buoni propositi. Poiché, come sopra abbiamo spiegato, noi abbiamo bisogno dell'aiuto di Dio in questi due modi.

Del resto è evidente che noi abbiamo bisogno così dell'aiuto di Dio. Ogni causa, infatti, deve necessariamente volgere i suoi effetti al proprio fine, poiché ogni causa agente agisce per un fine. E siccome l'ordine delle cause agenti corrisponde all'ordine dei fini, è necessario che l'uomo venga indirizzato all'ultimo fine dalla mozione della causa prima, e al fine prossimo dalla mozione delle cause inferiori. L'animo del soldato, p. es., è volto a conseguire la vittoria dalla mozione del comandante supremo dell'esercito, mentre è volto dal tribuno a impadronirsi della bandiera di un fortilizio. Perciò, essendo Dio il primo motore assoluto, dipende dalla sua mozione il volgersi di tutte le cose a lui, secondo la ragione comune di bene, mediante la quale ogni cosa tende, a suo modo, a una somiglianza con Dio. Ecco perché Dionigi afferma che Dio "volge a sé tutte le cose". Ma questi volge a sé gli uomini giusti come a un fine speciale da perseguire col desiderio di aderirvi come al proprio bene, secondo l'espressione del Salmista: "Per me il bene sta nell'aderire a Dio". Quindi il volgersi dell'uomo a Dio non può avvenire, senza che Dio lo rivolga verso di sé. Ora, prepararsi alla grazia significa appunto volgersi a Dio:

come per chi non guarda il sole, prepararsi a riceverne la luce significa rivolgere gli occhi verso di esso. Perciò è evidente che l'uomo non può prepararsi a ricevere la luce della grazia, che mediante l'aiuto gratuito di Dio il quale lo muove interiormente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La conversione dell'uomo a Dio avviene mediante il libero arbitrio; ed ecco perché si comanda all'uomo di convertirsi a Dio. Ma il libero arbitrio non può volgersi a Dio, se Dio non lo piega verso di sé, secondo le espressioni di Geremia: "Convertimi, e mi convertirò, perché tu sei il Signore mio Dio"; "Convertiti a te, Signore, e ci convertiremo".
2. L'uomo non può far nulla senza la mozione di Dio, secondo il detto evangelico: "Senza di me voi non potete far nulla". Perciò, quando si dice che l'uomo fa quanto è in suo potere, s'intende del potere che egli ha sotto la mozione di Dio.
3. La terza difficoltà ha valore per la grazia abituale, che richiede una certa preparazione, poiché ogni forma richiede un soggetto predisposto. Ma perché un uomo sia mosso da Dio, non si esige una mozione precedente: essendo Dio il primo motore. E quindi non c'è da procedere all'infinito.
4. Spetta all'uomo preparare l'animo, poiché questo dipende dal suo libero arbitrio: ma codesta preparazione egli non può compierla senza l'aiuto di Dio che muove e trae, secondo le spiegazioni date.

ARTICOLO 7

Se l'uomo possa risorgere dal peccato, senza l'aiuto della grazia

SEMBRA che l'uomo possa risorgere dal peccato, senza l'aiuto della grazia. Infatti:

1. Quanto è prerequisite alla grazia avviene senza la grazia. Ma la risurrezione dal peccato è un prerequisite alla illuminazione della grazia; poiché sta scritto: "Risorgi dai morti, e Cristo ti darà luce". Dunque si può risorgere dal peccato, senza la grazia.
2. Il peccato, secondo le spiegazioni date, si contrappone alla virtù, come la malattia alla salute. Ma l'uomo con la sua virtù può tornare dalla malattia alla salute, senza l'aiuto esterno della medicina, poiché interiormente rimane il principio di vita, dal quale procede l'operazione naturale. Per lo stesso motivo sembra che l'uomo possa risanarsi da sé, tornando dallo stato di peccato allo stato di giustizia, senza l'aiuto esterno della grazia.
3. Qualsiasi essere naturale può tornare all'atto corrispondente alla sua natura: l'acqua riscaldata, p. es., torna da se stessa alla sua naturale frigidità, e il sasso lanciato in alto torna da sé al suo moto naturale. Ma il peccato è un atto contro natura, come il Damasceno dimostra. Perciò l'uomo può tornare da sé dal peccato allo stato di giustizia.

IN CONTRARIO: L'Apostolo scrive: "Se la giustizia si avesse già per la legge, allora Cristo sarebbe morto invano", cioè senza motivo. Parimente, se l'uomo ha da natura la giustificazione, "Cristo è morto invano", cioè senza motivo. Ma questo è inaccettabile. Dunque non può giustificarsi da sé, cioè tornare da sé dallo stato di colpa a quello di giustizia.

RISPONDO: In nessun modo l'uomo da sé può risorgere dal peccato, senza l'aiuto della grazia. Infatti il peccato, pur essendo passeggero come atto, rimane come reato, secondo le spiegazioni da noi date in precedenza; e quindi risorgere dal peccato non è lo stesso che cessare dall'atto peccaminoso. Ma per l'uomo risorgere dal peccato equivale ad essere reintegrato nei beni perduti con la colpa. Ora, l'uomo peccando incorre tre danni, come sopra si disse: la macchia, la corruzione dei beni di natura, e il reato della pena. Contrae una macchia, in quanto viene privato dello splendore della grazia per la deformità del peccato. Si corrompono i beni di natura, in quanto la natura dell'uomo cade nel disordine, quando la volontà umana non è soggetta a Dio: infatti eliminato quest'ordine, tutta la natura dell'uomo in peccato rimane disordinata. Il reato della pena invece consiste nel fatto che l'uomo, peccando mortalmente, merita la dannazione eterna.

Ora, è evidente per tutte e tre queste cose che soltanto Dio può ripararle. Infatti la bellezza della grazia deriva da una illuminazione di Dio; e quindi codesta bellezza non può tornare in un'anima, senza una nuova illuminazione da parte di Dio: ecco perché si richiede quel dono abituale che è la luce della grazia. Anche l'ordine della natura, che implica la sottomissione della volontà umana a quella di Dio, non può essere riparato, se Dio non trae a sé la volontà dell'uomo, come abbiamo detto nell'articolo precedente. Così pure nessuno all'infuori di Dio può condonare il reato della pena eterna, essendo egli l'offeso, e il giudice degli uomini. Perciò, affinché l'uomo risorga dal peccato, si richiede l'aiuto della grazia, sia in quanto dono abituale, sia in quanto mozione interiore di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nella resurrezione umana dal peccato all'uomo viene comandato di compiere quanto appartiene all'atto del libero arbitrio. Perciò la frase: "Risorgi, e Cristo ti darà luce", non si deve intendere nel senso che la resurrezione dal peccato debba precedere interamente l'illuminazione della grazia: ma nel senso che l'uomo riceve la luce della grazia santificante, mentre col suo libero arbitrio mosso da Dio si sforza di risorgere dal peccato.

2. La ragione naturale non è il principio adeguato della guarigione prodotta nell'uomo dalla grazia santificante; ma principio di essa è la grazia che il peccato distrugge. Ecco perché l'uomo non può guarire da se stesso, ma ha bisogno di una nuova infusione della luce della grazia: come se si trattasse di infondere nuovamente l'anima in un corpo da risuscitare.

3. Quando la natura è integra, può tornare da sé nelle disposizioni ad essa connaturali e proporzionate: ma non può mai reintegrarsi, senza un aiuto esterno, nei beni che sorpassano la sua misura. Ecco perché la natura umana, non essendo rimasta integra dopo l'atto peccaminoso, ma essendo stata corrotta, come abbiamo spiegato, non può tornare da sé né al bene ad essa connaturale, né tanto meno al bene della giustizia soprannaturale.

ARTICOLO 8

Se l'uomo senza la grazia possa non peccare

SEMBRA che l'uomo senza la grazia possa non peccare. Infatti:

1. Come afferma ripetutamente S. Agostino, "nessuno pecca facendo ciò che non può evitare". Perciò, se un uomo in peccato mortale non potesse evitare il peccato, peccando non peccerebbe. Il che è assurdo.

2. Si corregge un uomo perché non peccchi. Ora, se uno che è in peccato mortale non può non peccare, è inutile correggerlo. Ma questo è inammissibile.

3. Sta scritto: "Di faccia all'uomo sono la vita e la morte, il bene e il male: ciò che gli piacerà gli sarà dato". Ma quando uno pecca, non cessa di essere un uomo. Perciò rimane ancora in suo potere scegliere tra bene e male. E quindi l'uomo privo della grazia può evitare il peccato.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "Chiunque neghi che noi siamo tenuti a pregare per non cadere in tentazione (e lo nega chi sostiene che non è necessaria la grazia divina per non peccare, ma che basta la volontà umana, con la sola accettazione della legge), non esito a considerarlo inaccettabile per tutte le orecchie, e degno di essere scomunicato dalla bocca di tutti".

RISPONDO: L'uomo possiamo considerarlo sotto due aspetti: primo, nello stato di natura integra; secondo, nello stato di natura corrotta. Nello stato di natura integra, anche senza la grazia abituale, poteva non peccare né mortalmente né venialmente: poiché peccare non è altro che scostarsi da ciò che è secondo natura; e questo l'uomo poteva evitarlo mentre la natura era integra. Tuttavia bisognava che Dio lo conservasse nel bene; poiché senza questo aiuto divino la stessa natura ricadrebbe nel nulla.

Ma nello stato di natura corrotta l'uomo ha bisogno della grazia abituale che risani la natura, per astenersi totalmente dal peccato. E questo risanamento avviene prima nella mente durante la vita presente, mentre l'appetito carnale ancora non viene completamente risanato; ecco perché l'Apostolo così parla al nome dell'uomo redento: "Io stesso con la mente sono servo della legge di Dio, con la carne della legge del peccato". E in tale stato l'uomo può astenersi dal peccato mortale, che si attua nella ragione, come sopra abbiamo detto. Ma non può astenersi da ogni peccato veniale, per la corruzione degli appetiti inferiori della sensualità, i cui moti la ragione è in grado di reprimere singolarmente (e a ciò essi devono la loro natura di atti peccaminosi volontari), però non può reprimerli globalmente tutti; poiché mentre tenta di resistere ad uno, forse ne insorge un altro; ed anche perché la ragione non sempre è pronta ad evitare codesti moti; come sopra abbiamo spiegato.

Inoltre prima che la sua ragione, in cui si attua il peccato mortale, sia risanata dalla grazia, l'uomo può evitare i peccati mortali singolarmente e per un dato tempo: poiché non è necessario che subito peccchi in maniera attuale, ma è impossibile che rimanga a lungo senza peccare mortalmente. Infatti S. Gregorio afferma che "il peccato non riparato subito con la penitenza, col suo peso trascina ad altri peccati". E ciò si spiega col fatto che, come l'appetito inferiore deve essere sottomesso alla ragione, così la ragione deve essere sottoposta a Dio, e costituire in lui il fine della sua volontà. E il fine deve regolare tutti gli atti umani; come il giudizio della ragione deve regolare i moti dell'appetito inferiore. Ora, come quando l'appetito inferiore non è pienamente sottoposto alla ragione, certi moti disordinati nell'appetito sensitivo sono inevitabili; così, quando la ragione umana non è del tutto sottoposta a Dio, sono inevitabili molteplici disordini negli atti della ragione. Infatti, se l'uomo non ha il cuore ben fisso in Dio, così da non volersi da lui separare, né per conquistare un qualsiasi bene, né per evitare qualsiasi male; capiteranno troppe cose, per raggiungere e per evitare le quali, egli si allontanerà da Dio trasgredendone i precetti, peccando così mortalmente. E questo specialmente perché nei casi improvvisi l'uomo agisce secondo il fine prestabilito, e secondo l'abito preesistente, come dice il Filosofo; sebbene possa agire scostandosi da quel fine, e dalle inclinazioni abituali, con la riflessione della ragione. Ma poiché l'uomo non sempre può riflettere in tal modo, non può trattenersi a lungo dall'agire secondo la spinta della sua volontà non orientata verso Dio, a meno che dalla grazia non venga presto ristabilito nel debito ordine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'uomo senza la grazia può evitare i singoli atti del peccato; ma non tutti, come abbiamo detto. Però, siccome è per sua negligenza che egli non si è preparato a ricevere la grazia, non lo scusa dal peccato il fatto che non può evitare la colpa, senza la grazia.

2. La correzione serve, come dice S. Agostino, "a far sì che dal dolore della correzione sorga la volontà della rigenerazione. Purché chi viene corretto sia

figlio della promessa: e così, mentre lo strepito della correzione suona e fiagella all'esterno, Dio opera in lui il volere dall'interno, con una ispirazione occulta". Ecco quindi che è necessaria la correzione, perché si richiede la volontà dell'interessato, per fuggire i peccati. Ma la correzione non è efficace, senza l'aiuto di Dio; perciò sta scritto: "Considera le opere di Dio, come niuno possa correggere colui che egli non cura".

3. Come spiega S. Agostino, quell'affermazione vale per l'uomo nello stato di natura integra, quando non era servo del peccato, cosicché poteva peccare e non peccare. - Anche adesso però all'uomo vien dato quello che vuole. Ma che voglia il bene dipende dall'aiuto della grazia.

ARTICOLO 9

Se chi è già in grazia possa fare il bene ed evitare il peccato da solo, senza l'aiuto della grazia

SEMBRA che uno, il quale sia già in grazia, possa fare il bene ed evitare il peccato da solo, senza l'aiuto della grazia. Infatti:

1. Se un aiuto non raggiunge l'effetto per cui vien dato, o è inutile, o è imperfetto. Ora, la grazia ci è data perché noi possiamo fare il bene ed evitare il peccato. Perciò, se con la grazia l'uomo non ha questo potere, la grazia è data inutilmente, o è imperfetta.

2. Mediante la grazia lo stesso Spirito Santo abita in noi, secondo le parole di S. Paolo: "Non sapete che siete il tempio di Dio, e che lo Spirito di Dio abita in voi?". Ma lo Spirito Santo, essendo onnipotente, è capace di indurci a compiere il bene, e di custodirci dal peccato. Dunque l'uomo in grazia è provveduto di codesti due vantaggi, senza bisogno di altri aiuti della grazia.

3. Se un uomo in grazia avesse ancora bisogno della grazia per vivere onestamente e per astenersi dal peccato, una volta conseguita questa seconda grazia, avrebbe bisogno ancora di un altro aiuto. E quindi si andrebbe all'infinito: il che è assurdo. Perciò chi è in grazia non ha bisogno dell'aiuto della grazia per compiere il bene, e per evitare il peccato.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna, che "come un occhio corporeo del tutto sano, se non è aiutato dal fulgore della luce, non può vedere; così un uomo, anche pienamente giustificato, se non è soccorso da Dio con l'eterna luce della giustizia, non può vivere rettamente". Ora, la giustificazione avviene mediante la grazia, secondo l'espressione paolina: "Giustificati gratuitamente per la grazia di lui". Perciò, anche se in grazia, l'uomo ha bisogno dell'aiuto della grazia per vivere onestamente.

RISPONDO: Abbiamo già detto sopra che l'uomo, per vivere rettamente, ha bisogno di essere aiutato da Dio in due maniere. Primo, mediante il dono di un abito che risani la natura umana corrotta; e che la elevi, anche se sana, a compiere opere meritorie per la vita eterna, le quali sorpassano le capacità della natura. Secondo, ha bisogno dell'aiuto della grazia nel senso che attende da Dio la mozione ad agire. Ora, chi è in grazia non ha bisogno di un altro aiuto della grazia che sia, come nel primo caso, un secondo abito infuso. Però ha bisogno dell'altro tipo di aiuto gratuito, e cioè ha bisogno di essere mosso da Dio a ben operare.

E questo per due motivi. Primo, per un motivo generale: cioè per il fatto che nessuna cosa creata può emettere, come abbiamo già spiegato, un qualsiasi atto, se non in forza della mozione divina. - Secondo, per un motivo particolare, data la condizione attuale della natura umana. La quale anche se, quanto alla mente, è risanata dalla grazia, conserva la corruzione e l'infezione quanto alla carne, in cui "serve alla legge del peccato", come si esprime S. Paolo. Inoltre rimane una certa ombra d'ignoranza nell'intelletto, alla quale l'Apostolo accenna, affermando che "noi non sappiamo che cosa dobbiamo dire nella preghiera". Infatti, data la varietà degli avvenimenti, e l'imperfetta conoscenza che abbiamo di noi stessi, non possiamo pienamente conoscere le cose di cui abbiamo bisogno; poiché, come dice la Scrittura, "timidi sono i ragionamenti dei mortali e malsicuri i nostri divisamenti". Perciò abbiamo bisogno di essere guidati e protetti da Dio, il quale tutto può e tutto conosce. Ecco perché anche coloro che la grazia ha rigenerato come figli di Dio hanno il dovere di ripetere: "Non c'indurre in tentazione", "sia fatta la tua volontà come in cielo, così in terra", e le altre domande del Pater Noster, che si riferiscono a questo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il dono della grazia abituale non ci viene dato, perché con esso cessiamo di aver bisogno dell'aiuto di Dio: poiché qualsiasi creatura ha bisogno di essere conservata da Dio nel bene che da lui ha ricevuto. Perciò, se dopo aver ricevuto la grazia l'uomo ha ancora bisogno del divino aiuto, non si può concludere che la grazia è stata data invano, o che è imperfetta. Ché anche nello stato di gloria, quando la grazia sarà assolutamente perfetta, l'uomo avrà sempre bisogno dell'aiuto divino. Adesso però la grazia è imperfetta in qualche modo; perché, come abbiamo detto, non risana l'uomo totalmente.

2. L'azione con la quale lo Spirito Santo ci muove e ci protegge non si limita a produrre in noi la grazia abituale; ma oltre a questo egli, in unione col Padre e col Figlio, ci muove e ci protegge.

3. L'argomento dimostra soltanto che l'uomo non ha bisogno di un'altra grazia abituale.

ARTICOLO 10

Se chi è in grazia per perseverare abbia bisogno dell'aiuto della grazia

SEMBRA che un uomo in grazia, non abbia bisogno, per perseverare, dell'aiuto della grazia. Infatti:

1. Come dice il Filosofo la perseveranza, al pari della continenza, è qualche cosa di inferiore alla virtù. Ma l'uomo non ha bisogno di un nuovo aiuto della grazia per avere le virtù, una volta che sia giustificato dalla grazia. Molto meno, dunque, ne avrà bisogno per avere la perseveranza.
2. Le virtù vengono infuse tutte insieme. Ora, la perseveranza è elencata tra le virtù. Quindi sembra che la perseveranza sia infusa con la grazia insieme alle altre virtù.
3. Secondo l'insegnamento dell'Apostolo, l'uomo riacquistò, per il dono di Cristo, più di quanto aveva perduto col peccato di Adamo. Ma Adamo aveva avuto la facoltà di poter perseverare. Perciò con la grazia di Cristo codesta facoltà viene concessa ancora di più a noi. E quindi l'uomo non ha bisogno della grazia per perseverare.

IN CONTRARIO: S. Agostino ha scritto: "Perché si chiede a Dio la perseveranza, se questa non è data da Dio? Si tratta forse di una domanda irrisoria, sapendo noi che quanto a lui si chiede non è dato da lui, ma è in potere dell'uomo, senza che egli lo conceda?". Ora, la perseveranza vien chiesta anche da coloro che son già santificati dalla grazia: poiché tale domanda è implicita nelle parole, "sia santificato il tuo nome", come spiega S. Agostino, servendosi dell'autorità di S. Cipriano. Dunque l'uomo, anche se è in grazia, ha bisogno di ricevere da Dio la perseveranza.

RISPONDO: Tre sono le accezioni del termine perseveranza. Talora infatti significa quell'abito dell'anima per cui l'uomo è costante e non si lascia distogliere dall'agire secondo virtù, nonostante dolori, o tristezze: cosicché la perseveranza sta al dolore, come la continenza sta al piacere, secondo le parole del Filosofo. In secondo luogo la perseveranza può indicare l'abito in forza del quale l'uomo concepisce il proposito di perseverare nel bene sino alla fine. E in tutte e due codeste accezioni, la perseveranza viene infusa assieme alla grazia, come la continenza e le altre virtù.

Finalmente si chiama perseveranza il continuare nel bene sino alla fine della vita. E per avere questa perseveranza l'uomo in grazia ha bisogno, non già di una nuova grazia abituale, ma dell'aiuto di Dio che lo guidi e lo protegga contro gli assalti delle tentazioni, come abbiamo visto nella questione precedente. Perciò, chi è già santificato dalla grazia ha bisogno di chiedere a Dio codesto dono della perseveranza, cioè deve chiedere di essere custodito dal male sino alla fine della vita. Infatti la grazia viene concessa a molti, ai quali non è concesso di perseverare nella grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'obiezione vale per il primo significato del termine perseveranza: come la successiva vale per il secondo.
2. È così risolta anche la seconda difficoltà.
3. Come insegna S. Agostino, "nello stato primitivo all'uomo fu dato un dono che gli offriva la possibilità di perseverare; ma non fu dato di perseverare. Invece adesso per la grazia di Cristo molti ricevono e il dono della grazia per poter perseverare, e in più il perseverare di fatto". E così il dono di Cristo è più grande del peccato di Adamo. - Tuttavia l'uomo poteva perseverare più facilmente con la grazia dello stato d'innocenza, in cui non c'era nessuna ribellione della carne allo spirito, di quanto non possiamo adesso. Poiché la restaurazione della grazia di Cristo, sebbene sia iniziata quanto allo spirito, non è compiuta quanto alla carne. Ciò avverrà nella patria, dove l'uomo non solo potrà perseverare, ma sarà in condizione di non poter peccare.

Pars Prima Secundae Quaestio 110

Questione 110

Questione 110

La grazia di Dio nella sua essenza

Passiamo a considerare la grazia di Dio nella sua essenza.

Su codesto tema tratteremo quattro argomenti: 1. Se la grazia ponga qualche cosa nell'anima; 2. Se la grazia sia una qualità; 3. Se la grazia differisca dalle virtù infuse; 4. La sede della grazia.

ARTICOLO 1

Se la grazia ponga qualche cosa nell'anima

SEMBRA che la grazia non ponga niente nell'anima. Infatti:

1. Si dice che uno ha la grazia di Dio, come si usa dire che uno ha la grazia di un uomo, secondo quell'espressione della Genesi: "Il Signore fece trovare grazia a Giuseppe presso il capo del carcere". Ora, per il fatto che uno ottiene la grazia di un uomo, non viene ad avere in sé qualche cosa da codesta grazia; ma si riscontra piuttosto una specie di compiacenza in chi la concede. Quindi quando si dice che l'uomo ha la grazia di Dio, non si viene a porre qualche cosa nell'anima, ma si vuol solo indicare la compiacenza divina.
2. Come l'anima vivifica il corpo, così Dio vivifica l'anima; poiché sta scritto: "È egli la tua vita". Ma l'anima vivifica il corpo in maniera immediata. Dunque non c'è niente di mezzo tra Dio e l'anima. Quindi la grazia non mette niente di creato nell'anima.
3. Commentando l'espressione paolina, "Grazia a voi e pace", la Glossa spiega: "Grazia, cioè la remissione dei peccati". Ora, la remissione dei peccati non pone niente nell'anima, ma solo presuppone in Dio la non imputazione del peccato, secondo le parole del Salmo: "Beato l'uomo cui Dio non imputa colpa". Dunque neppure la grazia pone qualche cosa nell'anima.

IN CONTRARIO: La luce pone qualche cosa in chi è illuminato. Ora, la grazia è una luce dell'anima; infatti S. Agostino ha scritto: "Il trasgressore della legge è giustamente abbandonato dalla luce della verità, privo della quale diviene realmente cieco". Perciò la grazia pone qualche cosa nell'anima.

RISPONDO: Secondo l'uso comune il termine grazia può avere tre significati. Primo, può indicare l'amore di qualcuno: si usa dire p. es., che un soldato ha la grazia del re, nel senso che il re lo gradisce. Secondo, può indicare un dono gratuito; come quando si dice: "Ti faccio questa grazia". Terzo, può avere il senso di riconoscenza per un beneficio gratuito: come quando si parla di rendimento di grazie. Di questi tre sensi il secondo dipende dal primo: infatti dall'amore per cui a uno è gradita una data persona, derivano le gratificazioni verso di essa. Il terzo poi dipende dal secondo: poiché il rendimento di grazie segue ai benefici offerti gratuitamente.

Ora, negli ultimi due casi è evidente che la grazia implica qualche cosa in colui che se ne giova: in un caso lo stesso dono gratuito; nell'altro la riconoscenza per esso. Ma nel primo di questi due casi bisogna notare la differenza esistente tra la grazia di Dio e la grazia degli uomini. Infatti, derivando il bene delle creature dalla volontà di Dio, qualsiasi bene che la creatura accoglie, promana dall'amore col quale Dio vuole il bene della creatura. Invece la volontà dell'uomo viene mossa dal bene preesistente nelle cose: ecco perché l'amore dell'uomo non causa totalmente la bontà delle cose, ma la presuppone, o in parte, o in tutto. Perciò è evidente che qualsiasi bene, comunque causato nella creatura, segue sempre a un atto di amore da parte di Dio, e non è mai coeterno all'eterno amore. Però dalle differenze di tali beni scaturiscono le differenze dell'amore di Dio verso la creatura. C'è infatti un amore universale, con il quale "egli ama tutte le cose esistenti", come dice la Scrittura; e in forza di esso viene elargita l'esistenza naturale a tutte le cose create. C'è poi un amore speciale, di cui Dio si serve per innalzare la creatura ragionevole, sopra la condizione della natura, alla partecipazione del bene divino. E in questo ultimo caso si dice che Dio ama una persona in senso assoluto: poiché con questo amore Dio vuole senz'altro alla creatura quel bene eterno, che è lui medesimo.

Ecco perché quando si dice che uno ha la grazia di Dio, si vuol indicare un dono soprannaturale prodotto da Dio nell'uomo. - Tuttavia talora si denomina grazia di Dio lo stesso amore eterno di Dio: si parla così della grazia di predestinazione, in quanto Dio non per i meriti, ma gratuitamente, ha scelto o predestinato alcuni, come insegna S. Paolo: "Ha predestinato noi ad essere figli suoi adottivi, a lode della gloria della sua grazia".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Anche quando si parla della grazia che uno riscuote da parte degli uomini, si vuole intendere che in lui c'è qualche cosa che lo rende gradito, come quando si dice che uno ha la grazia di Dio; ci sono però delle differenze. Infatti ciò che rende gradito un uomo a un altro è presupposto a codesto amore, o gradimento; mentre ciò che rende graditi a Dio viene causato dall'amore di Dio, come abbiamo spiegato.

2. Dio è la vita dell'anima come causa efficiente: l'anima invece è vita del corpo come causa formale. Ora, tra forma e materia non ci possono essere dati intermedi: poiché la forma da se stessa informa la materia, o il subietto. Invece la causa agente non informa il subietto con la sua sostanza, ma mediante la forma che essa produce nella materia.

3. S. Agostino ha scritto nelle sue Rittrattazioni: "Quel passo nel quale affermai che la grazia è la remissione dei peccati, mentre la pace consiste nella riconciliazione di Dio, non va inteso nel senso che la pace stessa e la riconciliazione non siano da attribuire alla grazia nel suo significato ordinario: ma che in un senso particolare il termine grazia può indicare la remissione dei peccati". Perciò la grazia non abbraccia soltanto la remissione dei peccati, ma anche molti altri doni di Dio. E la stessa remissione dei peccati non avviene, senza che Dio produca in noi un effetto, come vedremo.

ARTICOLO 2

Se la grazia sia una qualità dell'anima

SEMBRA che la grazia non sia una qualità dell'anima. Infatti:

1. Nessuna qualità agisce sul proprio subietto: poiché l'azione della qualità è inseparabile dall'azione del subietto, cosicché quest'ultimo agirebbe su se stesso. Ma la grazia agisce sull'anima. Dunque la grazia non è una qualità.

2. La sostanza è più nobile della qualità. Ora, la grazia è più nobile che la natura dell'anima: poiché con la grazia possiamo molte cose, alle quali non basta la natura, come abbiamo visto. Quindi la grazia non è una qualità.

3. Nessuna qualità rimane, se cessa di esistere in un soggetto. Invece la grazia rimane. Infatti essa non si corrompe: poiché allora sarebbe ridotta al nulla, come dal nulla viene creata, tanto che si parla di "nuova creatura". Dunque la grazia non è una qualità.

IN CONTRARIO: Illustrando l'espressione del Salmista: "Perché renda vivace il volto con l'olio", la Glossa afferma che "la grazia è il candore dell'anima, che attira il santo amore". Ora, il candore dell'anima è una qualità, come la bellezza del corpo. Dunque la grazia è una qualità.

RISPONDO: Come abbiamo spiegato nell'articolo precedente, quando si dice che uno ha la grazia di Dio, si vuole indicare che in lui si trova un effetto della gratuita volontà di Dio. Ma sopra abbiamo già visto che l'uomo è aiutato in due maniere dalla gratuita volontà di Dio. Primo, in quanto l'anima umana viene mossa da Dio a conoscere, a volere, o a compiere qualche cosa. E allora codesto effetto gratuito che si opera nell'uomo non è una qualità, ma un moto dell'anima: infatti, a detta del Filosofo, "l'atto di chi muove è un moto in chi viene mosso".

Secondo, l'uomo viene aiutato dalla gratuita volontà di Dio, in quanto Dio infonde nell'anima un dono abituale. E questo perché non è ragionevole che Dio provveda ciò che ama in vista di un bene soprannaturale, meno di ciò che ama in vista di un bene naturale. Ora, alle creature di ordine naturale egli non provvede soltanto muovendole ai loro atti naturali, ma donando loro le forme e le facoltà che sono i principii di codesti atti, perché da se stesse tendano ad essi. Ed è così che i moti impressi da Dio diventano connaturali e facili alle creature, secondo le parole della Sapienza: "Tutto dispone con soavità". Perciò a maggior ragione egli infonde forme, o qualità soprannaturali in coloro che muove al conseguimento di un bene soprannaturale, mediante le quali li muove a raggiungere i beni eterni con soavità e con prontezza. Ecco quindi che il dono della grazia è una qualità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La grazia, in quanto è una qualità, agisce nell'anima non come causa efficiente, ma come causa formale: cioè come la bianchezza fa bianchi, e la giustizia fa giusti.

2. Per sostanza s'intende, o la natura stessa di una data cosa; oppure una parte di codesta natura, vale a dire come lo è la materia, o la forma. Ora, la grazia, essendo superiore alla natura umana, è impossibile che sia una sostanza, o una forma sostanziale: ma è una forma accidentale dell'anima. Infatti ciò che si trova in Dio in maniera sostanziale, viene ad essere in maniera accidentale nell'anima che partecipa la bontà divina: come avviene per la scienza. Ma per il fatto che l'anima partecipa imperfettamente la bontà divina, quella partecipazione che corrisponde alla grazia ha nell'anima una sussistenza meno perfetta che la sussistenza dell'anima in se stessa. Però è superiore alla natura dell'anima, essendo un'emanazione e una partecipazione della bontà divina: ma non quanto al modo di esistere.

3. Come dice Boezio, "l'esistenza dell'accidente è l'inerenza". Infatti l'accidente non si denomina ente perché ha l'essere in se stesso, ma perché per suo mezzo una cosa è: ecco perché Aristotele scrive che l'accidente "più che ente è dell'ente". E poiché la corruzione e la produzione appartengono al soggetto cui appartiene l'essere, propriamente parlando un accidente né si produce, né si corrompe: ma si dice che si produce o si corrompe, in quanto il soggetto comincia o cessa di essere in atto rispetto a codesto accidente. È in tal senso che si parla della creazione della grazia, cioè nel senso che gli uomini

vengono creati in essa, ossia vengono costituiti in un nuovo modo di essere dal nulla. ossia dall'inesistenza dei meriti: secondo le parole di S. Paolo; "Creati in Cristo Gesù nelle opere buone".

ARTICOLO 3

Se la grazia si identifichi con la virtù

SEMBRA che la grazia s'identifichi con la virtù. Infatti:

1. S. Agostino insegna, che "la grazia operante è la fede che opera mediante la carità". Ma la fede che opera mediante la carità è una virtù. Dunque la grazia è una virtù.
2. Se a una cosa conviene una definizione, conviene pure il definito. Ora, le definizioni che i Santi Dottori e i filosofi danno della virtù convengono anche alla grazia: questa infatti "rende buono chi la possiede, e l'opera che egli compie"; inoltre essa è "una buona qualità della mente, con la quale rettamente si vive, ecc.". Perciò la grazia è una virtù.
3. La grazia è una qualità. Ora, è evidente che essa non è nella quarta specie della qualità, che è "la forma o la figura costante di una cosa": poiché non appartiene al corpo. E non è nella terza, perché non è "una passione, o qualità passibile", che si riscontra nell'anima sensitiva, come Aristotele dimostra; mentre la grazia risiede in maniera principale nella mente. E neppure è nella seconda specie, che è "la potenza o l'impotenza naturale": perché la grazia è superiore alla natura; e non è indifferente al bene e al male come codesta potenza. Perciò deve appartenere alla prima specie, che è "l'abito o la disposizione". Ora, gli abiti dell'anima sono le virtù: poiché persino la scienza è in qualche modo una virtù, come sopra si disse. Dunque la grazia s'identifica con la virtù.

IN CONTRARIO: Se la grazia fosse una virtù, dovrebbe essere certamente una delle tre virtù teologali. Ma non è né la fede né la speranza; perché queste possono trovarsi anche senza la grazia santificante. E neppure è la carità: perché, a detta di S. Agostino, "la grazia previene la carità". Perciò la grazia non è una virtù.

RISPONDO: Alcuni hanno pensato che la grazia s'identifichi essenzialmente con la virtù, distinguendosi da essa soltanto secondo ragione; essa, cioè, si chiamerebbe grazia in quanto rende l'uomo grato a Dio, oppure in quanto viene data gratuitamente; e sarebbe virtù in quanto dispone a ben operare. Sembra che questa fosse l'opinione del Maestro delle Sentenze.

Ma se si considera bene la nozione di virtù, ci si accorge che così non può essere. Poiché, come si esprime il Filosofo, "la virtù è la disposizione di un essere perfetto; e chiamo perfetta quella cosa che è disposta secondo natura". Dal che si dimostra che la virtù di una cosa qualsiasi è relativa a una natura preesistente: si parla cioè di virtù quando un essere è disposto in conformità con la sua natura. Ora, è evidente che le virtù acquisite con gli atti umani, e delle quali abbiamo già trattato, sono disposizioni che dispongono l'uomo in conformità con la natura umana. Invece le virtù infuse dispongono l'uomo in una maniera superiore, e a un fine più alto: perciò è necessario che esse si ricolleghino anche a una natura superiore. E cioè alla natura divina partecipata, di cui così parla S. Pietro: "Ha donato a noi grandissime e preziose promesse, affinché per mezzo di queste diventiate partecipi della natura divina". Per aver noi ricevuto codesta natura, possiamo dire di essere stati rigenerati come figli di Dio.

Perciò, come la luce naturale della ragione è distinta dalle virtù acquisite, che si ricollegano a codesta luce; così la luce della grazia, che è una partecipazione della natura divina, è distinta dalle virtù infuse, che da essa derivano e che ad essa sono ordinate. Infatti l'Apostolo così si esprime: "Una volta eravate tenebre, ma ora siete luce nel Signore: camminate come figli della luce". Poiché, come le virtù acquisite predispongono l'uomo a camminare in conformità con la luce naturale della ragione; così le virtù infuse lo predispongono a camminare conforme alla luce della grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. S. Agostino denomina la grazia fede operante mediante la carità, perché l'atto di codesta fede è il primo atto in cui si manifesta la grazia santificante.
2. La bontà di cui si parla nella definizione della virtù si concepisce come conformità a una natura preesistente, o essenziale, o partecipata. Non è questa invece la bontà che si attribuisce alla grazia: alla quale la bontà va attribuita perché radice della bontà umana, secondo le spiegazioni date.
3. La grazia appartiene alla prima specie della qualità. Però non s'identifica con la virtù: essendo un abito presupposto alle virtù infuse, quale loro principio e radice.

ARTICOLO 4

Se la grazia risieda nell'essenza dell'anima, o in qualcuna delle sue facoltà

SEMBRA che la grazia non risieda nell'essenza dell'anima, ma in qualcuna delle sue facoltà. Infatti:

1. Scrive S. Agostino che la grazia sta alla volontà, o al libero arbitrio, "come il cavaliere sta al cavallo". Ora, la volontà, o libero arbitrio, è una facoltà, come abbiamo visto nella Prima Parte. Dunque la grazia risiede in una facoltà dell'anima.
2. Come insegna S. Agostino, "dalla grazia derivano i meriti degli uomini". Ma i meriti consistono in determinati atti, i quali promanano da una potenza. Dunque la grazia è dotazione di una potenza dell'anima.
3. Se l'essenza dell'anima è la sede propria della grazia, è necessario che l'anima in quanto ha l'essenza, sia capace della grazia. Ma questo è falso: ché allora qualsiasi anima sarebbe capace della grazia. Perciò l'essenza dell'anima non è il subietto proprio della grazia.
4. L'essenza dell'anima è prima delle sue facoltà. Ora, chi è prima può concepirsi senza ciò che è dopo. Quindi ne seguirebbe che si può concepire la grazia in un'anima, a prescindere dalle parti, o facoltà di quest'ultima, cioè a prescindere dalla volontà, dall'intelligenza, ecc. Il che è assurdo.

IN CONTRARIO: Mediante la grazia veniamo rigenerati come figli di Dio. Ora, la generazione ha come termine più l'essenza che le facoltà. Dunque la grazia è più nell'essenza dell'anima che nelle sue potenze.

RISPONDO: Questo problema dipende da quello precedente. Infatti se la grazia si identifica con le virtù, è necessario che abbia la sua sede nelle potenze dell'anima. Se invece differisce dalle virtù, è inammissibile che le facoltà dell'anima siano la sede della grazia: poiché qualsiasi perfezionamento delle facoltà psichiche ha natura di virtù, come sopra abbiamo detto. Perciò rimane stabilito che la grazia, come precede le virtù, così deve avere una sede che preceda le potenze dell'anima: essa cioè deve risiedere nell'essenza dell'anima. Infatti l'uomo, come partecipa la conoscenza divina con la virtù della fede mediante la facoltà dell'intelletto, e l'amore divino con la virtù della carità mediante la facoltà volitiva; così partecipa la natura divina, secondo una certa somiglianza, con una nuova generazione o creazione, e mediante la natura dell'anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come dall'essenza dell'anima emanano le facoltà, che sono principii degli atti, così dalla grazia emanano le virtù nelle varie facoltà dell'anima, le quali muovono all'atto codeste potenze. Ecco perché la grazia viene riferita alla volontà come il motore alla cosa mossa, cioè come il cavaliere al cavallo: non già come un accidente al suo subietto.
2. È così risolta anche la seconda difficoltà. Infatti la grazia è principio degli atti meritori mediante le virtù: come l'essenza dell'anima è principio degli atti vitali mediante le facoltà.
3. L'anima è sede della grazia in quanto appartiene alla specie delle nature intellettive, o razionali. Ora, l'anima non è costituita nella sua specie da qualcuna delle sue facoltà: essendo queste ultime proprietà naturali che seguono la specie. Perciò l'anima umana differisce specificamente dalle altre anime, cioè da quelle delle bestie e delle piante, in forza della propria essenza. E quindi, se l'essenza dell'anima umana è sede, o subietto della grazia, non ne segue che qualsiasi anima debba essere sede della grazia: poiché ciò conviene all'essenza dell'anima in quanto appartiene a quella data specie.
4. Essendo le facoltà dell'anima proprietà naturali che accompagnano la specie, l'anima non può esistere senza di esse. Ma anche ammesso che esistesse in codesto modo, l'anima dovrebbe ancora dirsi intellettuale o razionale nella sua specie: non perché possiede codeste potenze in maniera attuale, ma per la specie di quell'essenza, dalla quale esse son chiamate a derivare.

Pars Prima Secundae Quaestio 111

Questione 111

Questione 111

Le divisioni della grazia

Passiamo a considerare le divisioni della grazia.

Su questo tema tratteremo cinque argomenti: 1. Se la grazia sia ben divisa in grazia gratis data e grazia santificante, o *gratum faciens*; 2. La divisione della grazia santificante in operante e cooperante; 3. La divisione della stessa in grazia preveniente e susseguente; 4. Le suddivisioni della grazia gratis data; 5. Il confronto tra la grazia santificante e la grazia gratis data.

ARTICOLO 1

Se sia giusto dividere la grazia in grazia santificante, o *gratum faciens* e grazia gratis data

SEMBRA che non sia giusto dividere la grazia in grazia santificante, o *gratum faciens*, e grazia gratis data. Infatti:

1. Come abbiamo visto, la grazia è un dono di Dio. Ora, un uomo non diviene gradito a Dio per il fatto che Dio gli dona qualche cosa; ma è vero piuttosto il contrario: poiché Dio dà a qualcuno gratuitamente qualcosa, perché codesta persona gli è gradita. Perciò nessuna grazia è *gratum faciens*, o santificante.
2. Quanto vien dato senza meriti precedenti è dato gratis. Ma anche i beni di natura sono dati all'uomo senza un merito precedente: poiché la natura è presupposta al merito. Dunque anche la natura è data gratis da Dio. Ora, la natura si considera come il contrario della grazia. Quindi non è giusto considerare la gratuità come una differenza della grazia: perché si riscontra anche fuori del genere della grazia.
3. Ogni divisione va fatta per termini opposti. Ora, anche la grazia santificante, con la quale veniamo giustificati, ci viene concessa da Dio gratuitamente, secondo le parole di S. Paolo: "Giustificati gratuitamente per la grazia di lui". Dunque la grazia santificante non deve contrapporsi, in una divisione, alla grazia gratis data.

IN CONTRARIO: L'Apostolo attribuisce alla grazia queste due proprietà: rendere grati (o santificare), ed essere data gratis. Dice infatti rispetto alla prima: "Ci ha resi graditi nel diletto suo Figliuolo". E rispetto alla seconda: "Se per grazia, non più dunque per le opere; altrimenti la grazia non è più grazia". Perciò si può distinguere la grazia che ha soltanto la prima, da quella che le ha entrambe.

RISPONDO: Come scrive l'Apostolo, "le cose che sono da Dio, sono ordinate". Ora, l'ordine delle cose consiste in questo, che certune sono ricondotte a Dio mediante altre, come spiega Dionigi. E poiché la grazia è ordinata appunto a ricondurre l'uomo a Dio, quest'opera si compie con un certo ordine, in maniera che alcuni ritornano a Dio mediante altri. Di qui i due tipi di grazia. C'è una grazia che ricongiunge l'uomo direttamente con Dio: ed è la grazia (santificante, o) *gratum faciens*. C'è poi un'altra grazia, mediante la quale un uomo aiuta l'altro a tornare a Dio. E questo dono viene chiamato grazia gratis data, poiché si tratta di una facoltà superiore alla natura, nonché ai meriti personali: ma poiché non viene concessa per la santificazione di chi la riceve, bensì per cooperare all'altrui santificazione, non viene chiamata grazia santificante. Di essa così parla l'Apostolo: "A ciascuno è stata concessa la manifestazione dello Spirito per l'utilità", cioè per l'utilità degli altri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La grazia rende gradita una persona non come causa efficiente, ma come causa formale: cioè per il fatto che con essa l'uomo viene giustificato, e diventa degno di essere gradito a Dio, secondo l'espressione paolina: "Ci ha fatto degni d'aver parte all'eredità dei santi nella luce".
2. La grazia, in quanto vien data gratuitamente, esclude il concetto di debito. Ora, il debito può essere di due tipi. Un primo debito dipende dal merito, e riguarda la persona capace di compiere opere meritorie; e ad esso si applicano le parole di S. Paolo: "A chi opera, la mercede non si conteggia a titolo di grazia, ma come cosa dovuta". C'è un altro debito che dipende dalle esigenze di natura: e in tal senso si dice che a un uomo è dovuta la ragione e le altre facoltà riguardanti la natura umana. In nessuno di questi due modi si può parlare di un debito di Dio verso le creature: ma c'è piuttosto un debito nella creatura che deve sottomettersi a Dio, perché in essa si compia l'ordine da lui stabilito, il quale esige che codesta natura abbia tali condizioni e proprietà, e che facendo quelle date opere, raggiunga quei dati fini. Perciò nei doni naturali manca il primo tipo di debito ma non manca il secondo. Invece nei doni soprannaturali manca l'uno e l'altro: ecco perché questi doni rivendicano per sé il nome di grazia.

3. La grazia santificante, o *gratum faciens*, aggiunge qualche cosa alla nozione di *grazia gratis data*, che rientra sempre nel concetto di *grazia*: cioè l'idea che rende l'uomo grato a Dio. Ecco perché la *grazia gratis data*, che non ha questo compito, ritiene il nome comune: come avviene in moltissimi altri casi. Perciò i due membri della divisione si oppongono tra loro come "*gratum faciens*" e "*non faciens gratum*".

ARTICOLO 2

Se sia giusto dividere la grazia in operante e cooperante

SEMBRA che non sia giusto dividere la grazia in operante e cooperante. Infatti:

1. La grazia, come abbiamo detto, è un accidente. Ma gli accidenti non possono agire sul subietto. Dunque nessuna grazia si può chiamare operante.
2. Se la grazia opera qualche cosa in noi, opera specialmente la giustificazione. Ma questa non viene prodotta in noi soltanto dalla grazia; infatti S. Agostino così commenta quel passo evangelico, "Farà anch'egli le opere che faccio io": "Chi ha creato te senza di te, non giustificherà te senza di te". Perciò nessuna grazia deve dirsi operante in senso assoluto.
3. Cooperare con qualcuno è proprio di un agente subordinato, non della causa agente principale. Ora, in noi l'azione della grazia è superiore a quella del libero arbitrio; secondo le parole di S. Paolo: "Non è di chi vuole, né di chi corre, ma di Dio misericordioso". Quindi la grazia non deve dirsi cooperante.
4. Una divisione deve essere data per termini opposti. Invece operare e cooperare non sono opposti: poiché la medesima cosa può operare e cooperare. Dunque non è giusto dividere la grazia in operante e cooperante.

IN CONTRARIO: Scrive S. Agostino: "Cooperando, Dio compie in noi quanto aveva iniziato operando; poiché è lui stesso a far sì che da principio noi vogliamo, e a cooperare con chi vuole per completare l'opera". Ma le operazioni con le quali Dio ci muove al bene appartengono alla grazia. Dunque è giusto dividere la grazia in operante e cooperante.

RISPONDO: Come abbiamo già notato, per grazia si possono intendere due cose: primo, l'aiuto col quale Dio ci muove a volere e a compiere il bene; secondo, il dono di un abito infuso in noi da Dio. Nell'uno e nell'altro senso la grazia si divide giustamente in operante e cooperante. Infatti il compimento di un effetto non si attribuisce al soggetto mosso, ma a chi lo muove. Perciò, se si considerano quegli effetti nei quali la nostra mente non muove, ma è soltanto mossa, mentre Dio solo ne è il motore, l'operazione è da attribuirsi a Dio: e allora si parla di grazia operante. Invece negli effetti in cui la nostra mente e muove ed è mossa, l'operazione non solo è attribuita a Dio, ma anche all'anima: e allora si parla di grazia cooperante.

Ora, in noi ci sono due tipi di atti. Il primo è l'atto interiore della volontà. E riguardo a quest'atto la volontà viene mossa, mentre Dio ne è il motore: specialmente poi quando una volontà, che prima voleva il male, comincia a volere il bene. Perciò la mozione di Dio, che porta la mente umana a codesto atto, si denomina grazia operante. Il secondo tipo di atti è costituito dagli atti esterni; i quali essendo, come abbiamo visto, imperati dalla volontà, vengono ad essa attribuiti. E poiché Dio ci aiuta anche in codesti atti, sia rafforzando interiormente la volontà per giungere ad essi, sia dando esternamente la capacità di compierli, rispetto a codesti atti la grazia si denomina cooperante. Ecco perché S. Agostino nel passo riferito aggiunge: "(Dio) opera affinché vogliamo; e quando vogliamo, coopera con noi affinché completiamo l'operazione". - Perciò, se per grazia s'intende la gratuita mozione con la quale Dio ci muove a compiere il bene meritorio, giustamente la grazia si divide in operante e cooperante.

Se invece per grazia s'intende il dono abituale, anche allora notiamo due effetti nella grazia, come in qualsiasi altra forma: il primo è l'essere, il secondo è l'operazione. Il calore, p. es., ha come primo effetto di rendere calda una cosa, e quindi di riscaldare esternamente. Perciò la grazia abituale, in quanto risana e giustifica l'anima, rendendola gradita a Dio, si dice grazia operante: e in quanto è principio delle opere meritorie, che derivano anche dal libero arbitrio, si dice cooperante.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. In quanto è una qualità accidentale, la grazia agisce nell'anima non come causa efficiente, ma come causa formale: cioè come fa la bianchezza rispetto a una parete bianca.
2. Dio non ci giustifica senza di noi, poiché nell'atto della giustificazione acconsentiamo alla giustizia di Dio col moto del nostro libero arbitrio. Però codesto moto non è causa, ma effetto della grazia. Ecco perché l'operazione appartiene interamente alla grazia.
3. Si può dire che uno coopera con un altro, non solo perché è un agente secondario rispetto a una causa agente principale, ma anche perché è di aiuto nel raggiungimento di un fine prestabilito. Ora, l'uomo, viene aiutato da Dio a volere il bene già con la grazia operante. Perciò, una volta presupposto il fine, la grazia viene necessariamente a cooperare con noi.
4. La grazia operante e quella cooperante sono la medesima grazia, ma sono distinte secondo effetti diversi, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 3

Se sia giusto dividere la grazia in preveniente e susseguente

SEMBRA che non sia giusto dividere la grazia in preveniente e susseguente. Infatti:

1. La grazia è un effetto dell'amore di Dio. Ora, l'amore col quale Dio ci ama non è mai susseguente, ma sempre preveniente, come appare da quelle parole di S. Giovanni: "Senza aver noi amato Dio, egli per primo ci ha amati". Dunque non si deve parlare di grazia preveniente e susseguente.
2. La grazia santificante è unica nell'uomo, essendo essa sufficiente; poiché sta scritto: "La mia grazia ti basta". Ora, una medesima cosa non può essere anteriore e posteriore. Perciò non è giusto dividere la grazia in preveniente e susseguente.
3. La grazia si conosce dagli effetti. Ma gli effetti della grazia sono infiniti, e uno precede l'altro. Ora, se si dovesse dividere la grazia in preveniente e susseguente, in base a questo dovrebbero esserci infinite specie di grazia. Ma qualsiasi scienza trascura queste suddivisioni infinite. Quindi non è giusto dividere la grazia in preveniente e susseguente.

IN CONTRARIO: La grazia di Dio proviene dalla sua misericordia. Ora, nei Salmi così ad essa si applica codesta divisione: "La sua misericordia mi previene"; e altrove: "La sua misericordia mi seguirà". Dunque è giusto dividere la grazia in preveniente e susseguente.

RISPONDO: La grazia, abituale o attuale che sia, come si divide in operante e cooperante, così si divide in preveniente e susseguente secondo la diversità dei suoi effetti. Ora, cinque sono gli effetti che la grazia produce in noi: primo, risana l'anima; secondo, fa sì che essa voglia il bene; terzo, che essa possa compiere efficacemente il bene voluto; quarto, che perseveri nel bene; quinto, che raggiunga la gloria. Ecco perché la grazia, in quanto causa in noi il primo effetto, è chiamata preveniente rispetto al secondo; e in quanto causa il secondo si dice susseguente rispetto al primo. E come un effetto può essere posteriore a un altro, pur essendo anteriore a un terzo, così la grazia relativa a un dato effetto può dirsi e preveniente e susseguente in rapporto a cose diverse. E questo è quanto dice S. Agostino: "Previene per guarirci, ci segue perché guariti ci irrobustiamo; previene col chiamarci, ci segue per glorificarci".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'amore di Dio indica qualche cosa di eterno: e quindi non può precedere una cosa ed essere successivo a un'altra. Ecco perché la grazia può essere preveniente e susseguente.
2. La grazia preveniente non differisce in maniera essenziale da quella susseguente, ma solo quanto agli effetti: come abbiamo visto per la grazia operante e cooperante. Poiché anche la grazia susseguente propria della gloria sarà numericamente identica alla grazia preveniente che adesso ci giustifica. Infatti, come la carità della vita presente non viene distrutta, ma sublimata nella patria, così dobbiamo affermare della luce della grazia: poiché entrambe escludono ogni imperfezione nella loro natura.
3. Sebbene gli effetti della grazia possano essere numericamente infiniti, come sono infiniti gli atti umani; tuttavia si riducono tutti a delle specie determinate. Inoltre tutti concordano in questo: nell'essere l'uno prima dell'altro.

ARTICOLO 4

Se la grazia gratis data sia ben suddivisa dall'Apostolo

SEMBRA che l'Apostolo non abbia ben suddiviso la grazia gratis data. Infatti:

1. Qualsiasi dono gratuito di Dio può denominarsi grazia gratis data. Ora, infiniti sono i doni a noi concessi gratuitamente da Dio, sia nei beni del corpo, come in quelli dell'anima, che però non ci rendono a lui graditi. Dunque le grazie gratis date non sono passibili di una divisione determinata.
2. La grazia gratis data si contrappone a quella santificante. Ma la fede appartiene alla grazia santificante; poiché siamo da essa giustificati, secondo l'insegnamento paolino: "Giustificati dunque dalla fede, ecc.". Perciò non è giusto elencare la fede tra le grazie gratis date: tanto più che in tale elenco mancano altre virtù, come la speranza e la carità.
3. Il dono delle guarigioni e il dono delle lingue non sono che prodigi. Così pure l'interpretazione delle lingue rientra nella sapienza, o nella scienza; secondo l'espressione che troviamo in Daniele: "Dio conferì a questi giovani scienza e cognizione in ogni specie di libro e di sapienza". Dunque non è giusto distinguere il dono delle guarigioni e il dono delle lingue dalla potenza di far prodigi; come è errato distinguere l'interpretazione delle lingue dalla parola di sapienza e di scienza.

4. Secondo le spiegazioni date, intelletto, consiglio, pietà, fermezza e timore sono doni dello Spirito Santo, come la sapienza e la scienza. Dunque anche essi dovrebbero essere elencati tra le grazie gratis date.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna: "All'uno dallo Spirito fu data la parola della sapienza, all'altro la parola della scienza secondo lo stesso Spirito; ad un altro la fede nel medesimo Spirito; ad un altro ancora il dono delle guarigioni nell'unico Spirito; a un altro ancora la potenza dei prodigi, ad un altro la profezia, ad un altro il discernimento degli spiriti, ad un altro la varietà delle lingue, ad un altro l'interpretazione delle lingue".

RISPONDO: Come abbiamo già detto, la grazia gratis data è ordinata a far sì che un uomo possa cooperare nel ricondurre a Dio un'altra persona. Ora, l'uomo non può lavorare a tale scopo muovendo interiormente, come Dio solo può fare; ma unicamente insegnando e persuadendo dall'esterno. Perciò la grazia gratis data abbraccia tutti quei mezzi di cui l'uomo ha bisogno per istruire un altro nelle cose divine, che sono al di sopra della ragione. Ebbene, per questo si richiedono tre facoltà. Primo, che uno abbia raggiunto la piena conoscenza delle cose di Dio, per poterle insegnare agli altri. Secondo, che abbia la possibilità di confermare, o di provare le cose che dice: altrimenti non è efficace il suo insegnamento. Terzo, che abbia la capacità di esporre convenientemente agli uditori quanto ha concepito.

Ora, rispetto alla prima facoltà si richiedono tre cose: come risulta anche dall'insegnamento umano. Primo, chi ha il compito d'insegnare ad altri una data scienza, deve avere in sé certissimi i principi di essa. E a tale esigenza corrisponde la "fede", certezza delle cose invisibili, che sono come i principii fondamentali della dottrina cattolica. - Secondo, chi insegna deve avere raggiunto le principali conclusioni logiche di codesta scienza. E a ciò corrisponde la "parola della sapienza", che è la conoscenza delle cose di Dio. - Terzo, deve abbondare negli esempi e nella conoscenza degli effetti, dei quali talora è necessario servirsi per far conoscere le cause. E a ciò corrisponde la "parola della scienza", che è la conoscenza delle cose umane: poiché "le cose invisibili di Dio attraverso le cose create si rendono visibili".

Rispetto alla riprova, o conferma, trattandosi di cose soggette alla ragione, si richiedono argomenti. Invece nelle verità divinamente rivelate e superiori alla ragione, la conferma avviene mediante opere che sono proprie della potenza di Dio. E questo in due maniere. Primo, per il fatto che chi insegna la dottrina compie cose che Dio solo può compiere nei miracoli. E questi ultimi possono essere compiuti per la salute del corpo: ed allora abbiamo il "dono delle guarigioni". Se invece sono soltanto manifestazioni della potenza di Dio, come il fermarsi o l'oscurarsi del sole, e il dividersi del mare allora abbiamo la "potenza dei prodigi". - Secondo, (il predicatore evangelico) deve poter manifestare cose che Dio solo può conoscere. E queste, o sono le cose contingenti future, ed ecco allora la "profezia"; oppure i segreti dei cuori, e a ciò corrisponde il "discernimento degli spiriti".

Finalmente per la capacità di esporre si richiede, sia la lingua necessaria per farsi capire, e per questo è ricordata la "varietà delle lingue", sia la comprensione dei termini da usare, e per questo è ricordata l'"interpretazione degli idiomi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come abbiamo già spiegato, non tutti i benefici a noi concessi da Dio sono grazie gratis date; ma soltanto quelli che eccedono la capacità della natura: p. es., che un pescatore sia riccamente fornito di parole di sapienza e di scienza, e altre cose di questo genere. E tali doni sono qui elencati come grazie gratis date.

2. La fede è qui elencata tra le grazie gratis date, non in quanto è una virtù che santifica l'uomo in se stesso: ma in quanto implica una sovraeminente certezza nel credere, la quale rende l'uomo idoneo a istruire gli altri sulle cose di fede. Invece la speranza e la carità appartengono alla potenza appetitiva, e si limitano a ordinare direttamente l'uomo a Dio.

3. Il dono delle guarigioni è distinto dalla capacità generale di far prodigi, perché ha un'attitudine particolare nell'indurre alla fede; alla quale uno è reso più pronto dal beneficio della salute fisica, che dai prodigi della fede. Così pure hanno speciali attitudini nel predisporre alla fede il dono delle lingue e l'interpretazione degli idiomi: ecco perché essi sono elencati tra le specie delle grazie gratis date.

4. La sapienza e la scienza non sono elencate tra le grazie gratis date nello stesso senso in cui sono ricordate tra i doni dello Spirito Santo, cioè in quanto sono predisposizioni prodotte dallo Spirito Santo nella mente di un uomo agli insegnamenti della sapienza, o della scienza, di cui abbiamo già parlato. Ma sono elencate tra le grazie gratis date in quanto importano una sovrabbondanza di scienza e di sapienza, cosicché un uomo non sia soltanto capace di ben conoscere per sé le cose di Dio, ma anche di istruire gli altri, e di confutare gli oppositori. Perciò, nell'elenco delle grazie gratis date si parla espressamente di "parole di sapienza", e di "parole di scienza": poiché, come insegna S. Agostino, "altro è sapere unicamente ciò che l'uomo deve credere, per raggiungere la vita eterna; e altro è sapere come mettere tutto questo a servizio dei buoni, e come difenderlo dagli empi".

ARTICOLO 5

Se la grazia gratis data sia superiore alla grazia santificante

SEMBRA che la grazia gratis data sia superiore alla grazia santificante. Infatti:

1. Come dice il Filosofo, "il bene del popolo è più eccellente che il bene di un individuo". Ma la grazia santificante è ordinata al bene di una sola persona;

mentre la grazia gratis data è per il bene comune di tutta la Chiesa, come abbiamo notato sopra. Perciò la grazia gratis data è superiore alla grazia santificante.

2. È segno di maggior virtù poter agire su altri, che limitarsi ad agire in se stessi: lo splendore di un corpo, p. es., che può illuminare anche altri corpi, è superiore a quello di un corpo luminoso in se stesso, ma incapace di illuminarne altri. Ecco perché il Filosofo insegna, che "la giustizia è la più nobile delle virtù", perché essa si estende a ben regolare anche i rapporti con gli altri. Ora, con la grazia santificante l'uomo acquista una perfezione per se stesso: mentre con la grazia gratis data opera per la perfezione degli altri: Dunque la grazia gratis data è superiore alla grazia santificante.

3. Ciò che è prerogativa dei migliori è più nobile di quanto è comune a tutti: il ragionare, p. es., che è proprio dell'uomo, è più nobile del sentire, che è comune a tutti gli animali. Ora, la grazia santificante è comune a tutti i membri della Chiesa: mentre la grazia gratis data è un dono proprio dei membri più nobili della Chiesa. Perciò la grazia gratis data è superiore alla grazia santificante.

IN CONTRARIO: L'Apostolo. dopo aver elencato le grazie gratis date, aggiunge: "Io vi indico una via di gran lunga migliore", e comincia a parlare della carità, che appartiene alla grazia santificante. Dunque quest'ultima è superiore alla grazia gratis data.

RISPONDO: Una virtù è tanto più nobile, quanto più alto è il bene al quale è ordinata. Ora, il fine è sempre superiore ai mezzi che sono ad esso ordinati. Ebbene, la grazia santificante ordina l'uomo a raggiungere direttamente il suo ultimo fine. Mentre le grazie gratis date ordinano l'uomo ai mezzi che predispongono ad esso: le profezie, i miracoli, ecc., preparano gli uomini a predisporre all'ultimo fine. Dunque la grazia santificante è molto superiore alla grazia gratis data.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come il Filosofo spiega, duplice è il bene del popolo, come dell'esercito. C'è un bene intrinseco alla massa medesima: l'ordine dell'esercito, p. es. C'è poi un secondo bene separato dalla massa che è il bene del comandante supremo: e questo è superiore, poiché anche il primo è ordinato ad esso. Ora, la grazia gratis data è ordinata al bene comune della Chiesa, che è l'ordine interno di essa: ma la grazia santificante è ordinata al bene comune separato, che è Dio stesso. Perciò la grazia santificante è superiore.

2. Se la grazia gratis data potesse produrre negli altri quanto uno consegue con la grazia santificante, la grazia gratis data sarebbe da ritenersi superiore: come la luce del sole che illumina è più forte di quella di un corpo illuminato. Invece mediante la grazia gratis data uno non può causare in altri quell'unione con Dio, che egli gode mediante la grazia santificante; ma produce soltanto alcune disposizioni per codesta unione. Perciò non segue che la grazia gratis data sia più eccellente: nel fuoco, p. es., il calore che ne mostra la natura, e che agisce per riscaldare altri corpi, non è più nobile della stessa forma sostanziale del fuoco.

3. Il sentire è ordinato al raziocinio come al proprio fine: ecco perché il ragionare è una cosa più nobile. Qui invece avviene il contrario: poiché ciò che è peculiare è finalisticamente ordinato a ciò che è comune. Perciò il paragone non regge.

Pars Prima Secundae Quaestio 112

Questione 112

Questione 112

La causa della grazia

Passiamo ora a considerare la causa della grazia.

Sull'argomento si pongono cinque quesiti: 1. Se Dio soltanto sia la causa efficiente della grazia; 2. Se da parte di chi la riceve si richieda una disposizione alla grazia, mediante un atto del libero arbitrio; 3. Se tale predisposizione renda necessaria la grazia. 4. Se la grazia sia uguale in tutti; 5. Se uno possa sapere di essere in grazia.

ARTICOLO 1

Se Dio soltanto sia la causa della grazia

SEMBRA che non sia soltanto Dio causa della grazia. Infatti:

1. Sta scritto: "La grazia e la verità sono venute da Gesù Cristo". Ma quando si parla di Gesù Cristo non s'intende soltanto la natura divina, bensì anche la natura creata da lei assunta. Dunque una creatura può essere causa della grazia.
2. Tra i sacramenti della nuova e quelli dell'antica legge si nota questa differenza, che i sacramenti della prima causano la grazia, mentre quelli della seconda la significano soltanto. Ma i sacramenti della nuova legge sono cose visibili. Quindi non soltanto Dio è causa della grazia.
3. Come insegna Dionigi, gli angeli purificano, illuminano e perfezionano sia gli angeli inferiori, che gli uomini. Ma una creatura ragionevole è purificata, illuminata e perfezionata dalla grazia. Dunque non è Dio soltanto causa della grazia.

IN CONTRARIO: Nei Salmi si legge: "Grazia e gloria le elargisce il Signore".

RISPONDO: Nessuna cosa può agire oltre i limiti della sua specie; poiché la causa deve essere sempre superiore ai suoi effetti. Ora, il dono della grazia sorpassa tutte le capacità della natura creata, non essendo altro che una partecipazione della natura divina, la quale trascende ogni altra natura. Perciò va escluso che una natura creata possa causare la grazia. Quindi, come il fuoco soltanto può far sì che una cosa s'infuochi, così è necessario che Dio solo deifichi, ammettendoci nel consorzio della natura divina, con la partecipazione di una sua immagine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'umanità di Cristo è "come uno strumento della sua divinità", secondo l'espressione del Damasceno. Ora, uno strumento non compie l'azione dell'agente principale con la propria virtù, ma con quella dell'agente principale. Ecco perché l'umanità di Cristo non causa la grazia per virtù propria, ma con la virtù della divinità cui è unita, la quale rende salutari le azioni dell'umanità di Cristo.
2. Come in Cristo medesimo l'umanità causa con la grazia la nostra salvezza, principalmente per influsso della virtù divina; anche nei sacramenti della nuova legge, istituiti da Cristo, la grazia viene causata strumentalmente dai sacramenti, ma principalmente dalle virtù dello Spirito Santo che opera in essi, secondo le parole evangeliche: "Se uno non rinasce dall'acqua e dallo Spirito Santo, ecc.".
3. L'angelo purifica, illumina e perfeziona un altro angelo, o un uomo, mediante un ammaestramento: non già santificandoli con la grazia. Dionigi infatti ha scritto, che codesta "purificazione, illuminazione e perfezionamento altro non è che una partecipazione della scienza divina".

ARTICOLO 2

Se si richieda una preparazione, o disposizione alla grazia da parte dell'uomo

SEMBRA che non si richieda una preparazione, o disposizione alla grazia da parte dell'uomo. Infatti:

1. L'Apostolo insegna, che "a chi opera la mercede non si conteggia a titolo di grazia, ma di cosa dovuta". Ora, la preparazione umana alla grazia mediante il libero arbitrio non avviene senza un'operazione. Dunque essa eliminerebbe l'aspetto di grazia.

2. Chi progredisce nel peccato non si prepara alla grazia. Ora, la grazia fu data ad alcuni che progredivano nel peccato: com'è evidente per S. Paolo, il quale ricevette la grazia, mentre era "tuttora in furia di minacce e di stragi contro i discepoli del Signore". Dunque non si richiede nessuna preparazione alla grazia da parte dell'uomo.

3. Una causa agente d'infinita potenza non richiede delle disposizioni nella materia: anzi, non richiede neppure la materia, com'è evidente nella creazione, cui viene paragonato il conferimento della grazia, denominata appunto "nuova creazione". Ma la grazia, come abbiamo detto, viene causata soltanto da Dio, che è di una potenza infinita. Dunque non si richiede nessuna preparazione da parte dell'uomo per conseguire la grazia.

IN CONTRARIO: Nella Scrittura si legge: "Preparati all'incontro del tuo Dio, o Israele". E altrove: "Disponete i vostri cuori a servire soltanto il Signore".

RISPONDO: Come sopra abbiamo notato, col termine grazia si possono intendere due cose: talora s'intende il dono abituale di Dio; ma spesso s'intende l'aiuto di Dio che muove l'anima al bene. Presa nel primo senso la grazia esige una preparazione: poiché una forma non può trovarsi in una materia che non sia disposta. Ma se parliamo della grazia in quanto aiuto attuale di Dio che muove al bene, allora non si richiede nessuna preparazione da parte dell'uomo, come precedente all'aiuto di Dio: ché anzi qualunque possa essere la preparazione da parte dell'uomo, essa va attribuita all'aiuto di Dio che muove l'anima al bene. Ecco perché lo stesso moto virtuoso del libero arbitrio, col quale uno si prepara a ricevere il dono della grazia, è insieme un atto del libero arbitrio mosso da Dio: e per questo si può dire, come fa la Scrittura, che l'uomo si prepara: "Sta all'uomo preparare l'animo"; e tuttavia va attribuito principalmente alla mozione esercitata da Dio sul libero arbitrio: e per questo si legge nella Scrittura, che "spetta a Dio predisporre la volontà dell'uomo", e che "dal Signore son diretti i passi dell'uomo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. C'è una preparazione alla grazia che è simultanea all'infusione della grazia. E codesto atto è meritorio; ma non meritorio della grazia che già allora si possiede, bensì della gloria che ancora non si possiede. - C'è invece una preparazione imperfetta alla grazia, che talora precede il dono della grazia santificante, e che tuttavia viene dalla mozione di Dio. Ma questa non basta per meritare, non essendo ancora l'uomo giustificato dalla grazia: poiché, come vedremo, non può esserci nessun merito senza la grazia.

2. Non potendosi l'uomo da sé preparare alla grazia, se Dio non lo previene e non lo muove al bene, poco importa che raggiunga la perfetta preparazione un po' per volta oppure improvvisamente: infatti, come dice la Scrittura, "è facile agli occhi di Dio arricchire il povero a un tratto". Ma, capita talora che Dio muova un uomo al bene, non già al bene perfetto: e questa preparazione precede la grazia. Talora invece lo muove subito perfettamente al bene, e l'uomo riceve immediatamente la grazia, secondo le parole evangeliche: "Chiunque ha udito il Padre ed ha appreso, viene a me". Così avvenne per S. Paolo: poiché all'improvviso, mentre era ingolfato nei peccati, il suo cuore fu mosso perfettamente da Dio ad ascoltare, ad apprendere, e a donarsi. Ecco perché conseguì immediatamente la grazia.

3. Una causa agente d'infinita potenza non ha bisogno né della materia, né della disposizione di essa, come di presupposti dovuti ad altre cause. Tuttavia è necessario che essa, secondo la condizione dell'essere da produrre, causi e la materia e la dovuta disposizione alla forma. Quindi perché Dio infonda nell'anima la grazia, non si può dare nessuna preparazione che non produca egli stesso.

ARTICOLO 3

Se a chi si prepara alla grazia, facendo quanto sta in lui, la grazia venga concessa necessariamente

SEMBRA che a chi si prepara alla grazia, facendo quanto sta in lui, la grazia venga concessa necessariamente. Infatti:

1. La Glossa così spiega quel passo di S. Paolo, "Giustificati dalla fede abbiamo pace, ecc.": "Dio accoglie chi ricorre a lui; altrimenti in lui ci sarebbe iniquità". Ora, è impossibile che in Dio ci sia iniquità. Dunque è impossibile che Dio non accolga chi a lui ricorre. E quindi costui riceve necessariamente la grazia.

2. S. Anselmo insegna che questa è la cagione per cui Dio non concesse la grazia al demonio, che questi non la volle ricevere, e non vi si preparò. Ma tolta la causa viene eliminato anche l'effetto. Perciò, se uno vuol ricevere la grazia, questa gli viene necessariamente concessa.

3. Il bene tende a comunicarsi, come insegna Dionigi. Ma il bene della grazia è superiore al bene della natura. Perciò, dal momento che una forma naturale scaturisce necessariamente in una materia predisposta, a maggior ragione deve essere necessariamente concessa la grazia a chi vi si è preparato.

IN CONTRARIO: Secondo la Sacra Scrittura, l'uomo sta a Dio come l'argilla al vasaio: "Quale l'argilla in mano d'un vasaio, tali siete voi nelle mie mani". Ora, l'argilla per quanto preparata, non riceve dal vasaio una data forma in maniera necessaria. Dunque neppure l'uomo riceve da Dio necessariamente la

grazia, per quanto vi si prepari.

RISPONDO: Stando alle conclusioni dell'articolo precedente, la preparazione di un uomo alla grazia appartiene a Dio come a causa movente, e al libero arbitrio come a soggetto di codesto moto. Perciò la preparazione si può considerare sotto due aspetti. Primo, in quanto appartiene al libero arbitrio. E da questo lato essa non implica nessuna necessità al conseguimento della grazia: poiché il dono della grazia trascende ogni preparazione della virtù umana. - Secondo, si può considerare in quanto appartiene alla mozione divina. E allora essa implica una necessità rispetto allo scopo cui è ordinata da Dio; però non una necessità di coazione, ma d'infallibilità: poiché l'intenzione di Dio non può fallire, stando anche alle parole di S. Agostino, il quale afferma che "mediante i benefici di Dio sono certissimamente liberati coloro che sono liberati". Perciò, se è intenzione di Dio, che l'uomo di cui egli muove il cuore ottenga la grazia, infallibilmente essa sarà ottenuta; come confermano le parole evangeliche: "Chiunque ha udito il Padre ed ha appreso, viene a me".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La Glossa riferita parla di colui che ricorre a Dio con atti meritori del libero arbitrio già informato dalla grazia. E questo certo sarebbe contro la giustizia da Dio stesso stabilita, se Dio non lo accogliesse. - Oppure, se si riferisce al moto del libero arbitrio prima della grazia, parla del ricorso dell'uomo a Dio in quanto dipende dalla mozione divina: la quale è giusto che non fallisca.

2. La prima causa della privazione della grazia va cercata in noi, mentre la prima causa del suo conferimento va cercata in Dio, secondo le parole di Osea: "Sei tu la tua rovina, o Israele; mentre soltanto in me sta il tuo aiuto".

3. Anche nelle cose naturali la disposizione della materia è seguita necessariamente dalla forma, solo per la virtù dell'agente che produce codesta disposizione.

ARTICOLO 4

Se la grazia possa essere in uno più grande che in un altro

SEMBRA che la grazia non possa essere in uno più grande che in un altro. Infatti:

1. La grazia, come abbiamo detto, viene causata in noi dall'amore di Dio. Ora, nella Scrittura si legge: "Il grande e il piccolo li ha fatti lui, e ha cura ugualmente di tutti". Dunque tutti da lui ricevono la grazia in eguale misura.

2. Quando si tratta di cose che attingono il sommo, il più e il meno non sono possibili. Ma la grazia attinge il sommo; poiché unisce l'uomo all'ultimo fine. Quindi non ammette né il più né il meno. Perciò in uno non può essere più grande che in un altro.

3. La grazia è la vita dell'anima, come sopra abbiamo visto. Ma la vita non ammette gradazioni. Dunque neppure la grazia.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "A ciascuno fu data la grazia secondo la misura del dono di Cristo". Ora, ciò che si dà con misura non è dato a tutti ugualmente. Quindi non tutti hanno ugualmente la grazia.

RISPONDO: Secondo le spiegazioni date in precedenza, un abito può avere due tipi di grandezza: l'uno è relativo al fine o all'oggetto, il quale rende una virtù superiore a un'altra in quanto la ordina a un bene maggiore; l'altro è relativo al soggetto, il quale può partecipare più o meno l'abito che lo riveste. Perciò secondo il primo tipo di grandezza la grazia santificante non può essere maggiore o minore: poiché la grazia per sua natura unisce l'uomo al sommo bene, che è Dio. Ma la grazia può essere maggiore o minore in rapporto al soggetto: cioè nel senso che uno può essere illuminato dalla luce della grazia più perfettamente di un altro.

La ragione di questa diversità in parte si deve a colui che si prepara alla grazia: infatti chi meglio si prepara riceve una grazia più abbondante. Ma la prima ragione di tale diversità non può desumersi da questo: poiché la preparazione alla grazia non appartiene all'uomo, se non in quanto il suo libero arbitrio viene predisposto da Dio. Perciò la prima causa di questa diversità va desunta da parte di Dio, il quale dispensa i doni della sua grazia in diversa misura, affinché dalla varietà dei gradi risulti la bellezza e la perfezione della Chiesa: come del resto ha creato i diversi gradi degli esseri per la perfezione dell'universo. Ecco perché l'Apostolo, dopo aver detto, che "a ciascuno fu data la grazia secondo la misura del dono di Cristo", finita l'enumerazione delle varie grazie, conclude: "... per il perfezionamento dei santi, in vista dell'edificazione del corpo di Cristo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La cura che Dio ha delle cose si può considerare sotto due aspetti. Primo, in quanto è un atto divino semplice e informe. E da questo lato la sua cura si estende ugualmente su tutti gli esseri: poiché Dio con un unico semplice atto dispensa i doni più grandi come quelli più piccoli. - Secondo, in rapporto agli effetti prodotti nelle cose dal governo di Dio. E sotto tale aspetto ci sono delle diversità: perché Dio ad alcuni esseri offre doni maggiori, e ad altri minori.

2. Codesto argomento vale per il primo tipo di grandezza applicato alla grazia. Infatti la grazia, sotto tale aspetto, non può divenire più grande, ordinando ad un bene maggiore: ma solo ordinando un uomo a partecipare di più o di meno un identico bene. Infatti possono esserci variazioni d'intensità secondo la partecipazione del soggetto, sia nella grazia medesima, che nella gloria celeste.

3. La vita naturale appartiene all'essenza dell'uomo: ecco perché non ammette gradazioni. Ma la vita della grazia l'uomo la partecipa in maniera accidentale: e quindi l'uomo può possederla più o meno intensamente.

ARTICOLO 5

Se l'uomo possa sapere di essere in grazia

SEMBRA che l'uomo possa sapere di essere in grazia. Infatti:

1. La grazia risiede nell'anima per la sua essenza. Ora, S. Agostino dimostra che l'anima ha una conoscenza certissima delle cose esistenti in essa per la loro essenza. Dunque la grazia può essere conosciuta con assoluta certezza da chi la possiede.

2. La grazia è un dono di Dio come la scienza. Ma chi riceve da Dio la scienza sa di averla; così infatti si esprime il saggio: "È lui che m'ha dato la scienza vera delle cose". Per lo stesso motivo, quindi, chi riceve da Dio la grazia sa di avere la grazia.

3. La luce è più conoscibile delle tenebre: poiché, a detta dell'Apostolo, "tutto ciò che si manifesta è luce". Ora il peccato, che è tenebra dello spirito, può essere conosciuta con certezza da chi è in peccato. Perciò a maggior ragione lo sarà la grazia, che è la luce dello spirito.

4. L'Apostolo afferma: "E noi, non lo spirito del mondo abbiamo ricevuto, ma lo Spirito che viene da Dio, affinché conosciamo le cose che a noi Dio ha donato". Ma la grazia tra i doni di Dio è il più importante. Dunque l'uomo che ha ricevuto la grazia dallo Spirito Santo, apprende dallo Spirito Santo medesimo che egli ha ricevuto la grazia.

5. Nella Scrittura così il Signore fa dire (da un angelo) ad Abramo: "Ora ho conosciuto che temi il Signore"; e cioè, "te l'ho fatto conoscere". Ma qui si parla del timore casto, o filiale, che non può stare senza la grazia. Quindi l'uomo può conoscere di essere in grazia.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Nessuno sa se è degno di odio o di amore". Ma la grazia santificante rende l'uomo degno dell'amore di Dio. Dunque nessuno può sapere se ha la grazia santificante.

RISPONDO: Una cosa può essere conosciuta in tre modi. Primo, per rivelazione. E per questa via uno può sapere di essere in grazia. Infatti Dio talora lo rivela ad alcuni per uno speciale privilegio, per iniziare in essi già in questa vita la gioia della sicurezza, e perché essi con maggiore fermezza e confidenza proseguano le loro grandi opere, e affrontino le contrarietà della vita presente. A S. Paolo, p. es., fu detto: "Ti basta la mia grazia".

Secondo, l'uomo può conoscere una cosa da se stesso, e con certezza. E in tal modo nessuno può sapere di essere in grazia. Infatti di una cosa non si può avere la certezza, se non possiamo giudicarne in base alle sue cause, o principii propri. È così infatti che si ha la certezza delle conclusioni dimostrative mediante i principii universali indiscutibili; mentre nessuno potrebbe avere la scienza di una conclusione, se non conoscesse i principii. Ora, il principio e l'oggetto della grazia è Dio, il quale per la sua trascendenza è a noi sconosciuto, secondo le parole della Scrittura: "Ecco, Dio è grande, vince la nostra scienza". Perciò la sua presenza, o la sua assenza in noi non la possiamo conoscere con certezza; poiché sta scritto: "Se egli viene a me, io non lo scorgo, se s'allontana, io non me ne avvedo". Ecco perché l'uomo non può giudicare con certezza di essere in grazia; come dice appunto S. Paolo: "Neppure io stesso mi giudico: chi mi deve giudicare è il Signore".

Terzo, si può conoscere una cosa in maniera indiziale, attraverso certi segni. E in tal modo uno può sapere di essere in grazia: e cioè perché trova in Dio la sua gioia, disprezza le cose del mondo, e non ha coscienza di nessun peccato mortale. In tal senso si possono intendere le parole dell'Apocalisse: "A chi vince darò della manna nascosta, che nessuno conosce, se non chi la riceve"; poiché chi la riceve sperimenta una dolcezza, che è ignota a chi non la riceve. Tuttavia questa conoscenza è imperfetta. Ecco perché l'Apostolo diceva: "Non ho coscienza di nessuna mancanza, ma non per questo mi sento giustificato". E il Salmista scrive: "I falli propri chi li conosce? Dai miei peccati occulti mondami, o Signore".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Le cose che si trovano nell'anima per la loro essenza son conosciute con una conoscenza sperimentale, in quanto l'uomo attraverso le operazioni sperimenta i loro principii interiori. È così che noi volendo conosciamo la volontà, e conosciamo la vita dalle operazioni vitali.

2. La natura della scienza implica che l'uomo abbia la certezza dei dati scientifici; e così pure la natura della fede implica che un uomo sia certo delle cose che crede. Questo perché la certezza costituisce la perfezione dell'intelletto, nel quale codesti doni risiedono. Perciò chiunque abbia la scienza, o la fede, è certo di averla. Ma non è la stessa cosa per la grazia, per la carità e per altri abiti che risiedono nella potenza appetitiva.

3. Il peccato ha come principio e come oggetto un bene transitorio, che noi ben conosciamo. Mentre l'oggetto o il fine della grazia è a noi sconosciuto, per l'immensità della sua luce; ché, secondo l'espressione paolina, "Egli abita una luce inaccessibile".

4. L'Apostolo parla in quel testo dei doni della gloria, che sono stati offerti alla nostra speranza, e che noi conosciamo in maniera certissima per fede; sebbene noi non si sia in grado di conoscere con certezza di avere la grazia, con la quale possiamo meritarli. - Oppure dobbiamo dire che egli parla della conoscenza straordinaria, che si ha per rivelazione. Infatti aggiunge: "A noi lo rivelò Dio per mezzo dello Spirito Santo".

5. Anche le parole rivolte ad Abramo si possono applicare alla conoscenza sperimentale, che si ottiene attraverso il compimento delle opere. Infatti nel gesto compiuto Abramo poteva conoscere sperimentalmente di avere il timore di Dio. - Oppure si possono riferire a una rivelazione.

Pars Prima Secundae Quaestio 113

Questione 113

Questione 113

Gli effetti della grazia. La giustificazione del peccatore

Passiamo ora a considerare gli effetti della grazia: primo, la giustificazione dell'empio, che è effetto della grazia operante; secondo, il merito, effetto della grazia cooperante.

Sul primo argomento si pongono dieci quesiti: 1. Che cosa sia la giustificazione; 2. Se per essa si richieda l'infusione della grazia; 3. Se si richieda l'esercizio del libero arbitrio; 4. Se si richieda un atto di fede; 5. Se si richieda un moto del libero arbitrio contro il peccato; 6. Se alle cose suddette si debba aggiungere anche la remissione dei peccati; 7. Se nella giustificazione dell'empio ci sia un processo di tempo, o avvenga all'istante; 8. Quale sia l'ordine naturale degli elementi che concorrono alla giustificazione; 9. Se la giustificazione dell'empio sia la più grande opera di Dio; 10. Se la giustificazione dell'empio sia miracolosa.

ARTICOLO 1

Se la giustificazione dell'empio consista nella remissione dei peccati

SEMBRA che la giustificazione dell'empio non consista nella remissione dei peccati. Infatti:

1. Come sopra abbiamo detto, il peccato non si contrappone soltanto alla giustizia, ma a qualsiasi virtù. Invece la giustificazione sta a indicare un moto verso la giustizia. Dunque non ogni remissione di peccati è una giustificazione: essendo ogni moto un passaggio da un contrario all'altro.
2. Ogni cosa dev'essere denominata, come nota Aristotele, dal suo elemento principale. Ora, la remissione dei peccati avviene principalmente, sia mediante la fede, secondo l'espressione di S. Pietro: "Avendo purificati i loro cuori mediante la fede"; sia mediante la carità, che a detta dei Proverbi, "La carità ricopre tutte le colpe". Perciò la remissione dei peccati dev'essere denominata più dalla fede e dalla carità, che dalla giustizia.
3. La remissione dei peccati s'identifica con la vocazione, o chiamata: infatti viene chiamato chi è distante; e uno è distante da Dio col peccato. Ma la vocazione, a detta di S. Paolo, precede la giustificazione: "Quelli che ha chiamati, li ha anche giustificati". Dunque la giustificazione non consiste nella remissione dei peccati.

IN CONTRARIO: La Glossa spiegando l'espressione paolina, "Quelli che ha chiamati, li ha anche giustificati", aggiunge: "mediante la remissione dei peccati". Quindi la remissione dei peccati non è che la giustificazione.

RISPONDO: La giustificazione al passivo implica un moto verso la giustizia; come il riscaldamento implica un moto verso il calore. Ma poiché la giustizia nel suo concetto implica rettitudine di ordine, essa si può prendere in due sensi diversi. Primo, in quanto implica un ordine retto nell'atto medesimo dell'uomo. E in tal senso, come insegna Aristotele, la giustizia è una speciale virtù: sia che si tratti della giustizia particolare, che ordina rettamente l'atto di un uomo in rapporto a un'altra persona singola; sia che si tratti della giustizia legale, che ordina rettamente gli atti di un uomo in rapporto al bene comune della collettività.

Secondo, la giustizia può indicare una rettitudine di ordine nella stessa interna disposizione dell'uomo: cioè la subordinazione della sua parte superiore a Dio, e quella delle potenze inferiori dell'anima alla facoltà suprema, ossia alla ragione. E anche questa disposizione da Aristotele è chiamata giustizia "metaforica". E tale giustizia nell'uomo può attuarsi in due modi. Primo, come semplice generazione, che parte dalla privazione della forma. E in tal senso la giustificazione può attribuirsi anche a chi, senza essere in peccato, ricevesse codesta giustizia da Dio; è così infatti che Adamo ha ricevuto la giustizia originale.

Secondo, quest'ultima giustizia può attuarsi nell'uomo attraverso il passaggio da un dato termine al suo contrario. E in codesto senso la giustificazione implica la trasmutazione da un dato precedente di ingiustizia a codesta giustizia. È in tal senso che si parla della giustificazione dell'empio, secondo le parole di S. Paolo: "E a chi non fa le opere, ma crede in colui che giustifica l'empio...". E poiché un moto si denomina più dal termine di arrivo che da quello di partenza, codesta trasmutazione, in cui uno abbandona lo stato d'ingiustizia con la remissione dei peccati, si denomina giustificazione dell'empio, dal termine di arrivo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Qualsiasi peccato, in quanto implica un'insubordinazione dell'anima a Dio, si può dire che è un'ingiustizia, contraria alla giustizia di cui abbiamo parlato. Così infatti si esprime S. Giovanni: "Chiunque commette il peccato, commette iniquità, perché il peccato è iniquità". E in tal senso l'eliminazione di qualsiasi peccato è una giustificazione.
2. La fede e la carità indicano un ordine specifico dell'anima umana verso Dio, sia secondo l'intelletto, sia secondo la volontà. Invece la giustizia indica in generale qualsiasi rettitudine di ordine. Ecco perché la trasmutazione suddetta si denomina dalla giustizia, piuttosto che dalla carità, o dalla fede.
3. La vocazione dice rapporto all'aiuto di Dio, che muove interiormente e sollecita l'anima ad abbandonare il peccato. Ora, codesta mozione divina non è la remissione stessa del peccato, ma la causa di essa.

ARTICOLO 2

Se la remissione del peccato, ossia la giustificazione dell'empio, richieda l'infusione della grazia

SEMBRA che la remissione del peccato, ossia la giustificazione dell'empio, non richieda l'infusione della grazia. Infatti:

1. Uno può recedere da un termine, senza raggiungere il termine contrario, se si tratta di contrari che ammettono un termine intermedio. Ora, tra lo stato di grazia e lo stato di colpa c'è uno stato intermedio: c'è lo stato d'innocenza, nel quale l'uomo è privo sia di grazia che di colpa. Dunque a uno può essere condonata la colpa, senza per questo conseguire la grazia.
2. La remissione della colpa si riduce a una decisione di Dio; secondo le parole del Salmo: "Beato l'uomo cui il Signore non imputa colpa". Invece l'infusione della grazia mette in noi qualche cosa, come sopra abbiamo detto. Perciò per la remissione dei peccati non si richiede l'infusione della grazia.
3. Nessuno può avere contemporaneamente due atti contrari. Ora, certi peccati sono contrari tra loro: p. es., la prodigalità e la spilorceria. Quindi chi pecca di prodigalità non può peccare simultaneamente di spilorceria. Può darsi invece che lo abbia fatto in precedenza. Perciò peccando di prodigalità, uno si libera del peccato contrario. E così viene rimesso un peccato senza la grazia.

IN CONTRARIO: S. Paolo scrive: "Sono giustificati gratuitamente per mezzo della sua grazia".

RISPONDO: L'uomo peccando offende Dio, come sopra abbiamo visto. Ora, un'offesa viene condonata solo perché l'animo offeso si rappacifica verso il colpevole. Perciò si dice che a noi sono rimessi i peccati, in quanto Dio si rappacifica con noi. Ma questa pace consiste nell'amore col quale Dio ci ama. E l'amore di Dio, pur essendo eterno ed immutabile come atto divino, negli effetti che imprime in noi talora si interrompe, in quanto per un dato tempo abbandoniamo Dio, e a un dato momento lo ritroviamo. Ora, l'effetto prodotto in noi dall'amore che Dio ci porta, e che il peccato distrugge, è la grazia, la quale rende l'uomo degno della vita eterna, da cui siamo esclusi per il peccato mortale. Dunque non si può concepire la remissione del peccato, senza l'infusione della grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si richiede di più per condonare a qualcuno un'offesa, che per non odiare chi non offende. Infatti può capitare tra gli uomini che uno non abbia né amore né odio per un'altra persona; ma se questa l'offende, non può perdonarla senza una particolare benevolenza. Ora, la benevolenza di Dio verso l'uomo si ristabilisce col dono della grazia. Ecco perché l'uomo, prima del peccato avrebbe anche potuto trovarsi senza grazia e senza colpa; ma dopo il peccato non può liberarsi dalla colpa senza ricevere la grazia.
2. Come l'amore di Dio non consiste soltanto in un atto della volontà divina, ma implica un effetto della grazia, come sopra abbiamo accennato; così anche la sua non imputazione della colpa implica un effetto nell'uomo al quale codesta colpa non è imputata. Infatti la non imputazione del peccato da parte di Dio deriva dal suo amore.
3. Come insegna S. Agostino, "se per non avere più il peccato bastasse desistere dal commetterlo, la Scrittura si limiterebbe ad ammonire: "Figliolo hai peccato; non lo fare più". Invece non basta, ed aggiunge: "Pentiti del passato, per ottenere il perdono"". Infatti il peccato passa come atto, ma rimane come reato, secondo le spiegazioni date in precedenza. Perciò quando uno passa da un dato peccato a quello del vizio contrario, cessa di avere l'atto del vizio precedente, ma non cessa di averne il reato: ché accumula il reato di entrambi. Del resto i peccati non sono contrari tra loro sotto l'aspetto di aversione da Dio, da cui si desume il reato.

ARTICOLO 3

Se per la giustificazione dell'empio si richieda l'esercizio del libero arbitrio

SEMBRA che per la giustificazione dell'empio non si richieda l'esercizio del libero arbitrio. Infatti:

1. Vediamo che i bambini, e talora anche gli adulti, vengono giustificati col sacramento del battesimo, senza l'esercizio del libero arbitrio. S. Agostino, p. es., racconta di un suo amico, che mentre era in preda alla febbre, "rimase a lungo privo di sensi in un sudore di morte; e considerato ormai perduto, fu battezzato senza che egli se ne accorgesse, e ottenne la rigenerazione", la quale avviene mediante la grazia santificante. Ora, Dio non ha coartato la sua potenza ai sacramenti. Quindi egli potrebbe anche giustificare gli uomini senza i sacramenti, e senza un moto qualsiasi del libero arbitrio.

2. Mentre dorme l'uomo non ha l'uso della ragione, senza il quale è impossibile l'esercizio del libero arbitrio. Eppure Salomone ricevette da Dio il dono della sapienza mentre dormiva, come narra la Scrittura. Perciò, per lo stesso motivo talora può essere concesso all'uomo il dono della grazia giustificante, senza l'esercizio del libero arbitrio.

3. Identica è la causa che produce la grazia e la conserva: infatti S. Agostino ha scritto, che "l'uomo deve rivolgersi a Dio, in maniera da essere fatto giusto da lui per sempre". Ora, la grazia si conserva nell'uomo, senza l'esercizio del libero arbitrio. Dunque anche in principio può essere infusa, senza l'intervento di esso.

IN CONTRARIO: Sta scritto nel Vangelo: "Chiunque ha udito il Padre ed ha appreso, viene a me". Ma l'apprendimento non avviene senza l'esercizio del libero arbitrio: infatti chi impara acconsente a chi insegna. Perciò nessuno va a Dio con la grazia santificante, senza l'esercizio del libero arbitrio.

RISPONDO: La giustificazione del peccatore avviene perché Dio muove l'uomo alla giustizia: è lui infatti, come insegna S. Paolo, "che giustifica l'empio". Dio però muove tutti gli esseri secondo la natura di ciascuno: così vediamo tra gli esseri fisici che diversamente egli muove i corpi gravi e quelli leggeri, per la diversa natura di essi. Ecco perché egli muove l'uomo alla giustizia, secondo la condizione della natura umana. Ora, l'uomo secondo la sua natura è dotato di libero arbitrio. Perciò in chi possiede l'uso del libero arbitrio non c'è una mozione di Dio verso la giustizia, senza l'esercizio di esso; e Dio non infonde il dono della grazia giustificante, senza muovere al tempo stesso il libero arbitrio ad accettarlo, sempre in coloro che sono capaci di esercitare codesta facoltà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. I bambini non sono capaci di esercitare il libero arbitrio; ecco perché sono mossi da Dio alla giustizia mediante la sola trasformazione della loro anima. Questo però non avviene senza il sacramento: poiché come per essi non fu volontaria la propagazione del peccato originale, dal quale vengono mandati, ma fu prodotta dall'origine carnale; così in essi si produce la grazia, mediante la loro rigenerazione spirituale in Cristo. Lo stesso si dica dei pazzi furiosi e dei dementi che non hanno mai avuto l'uso del libero arbitrio. Se invece uno ha per un dato tempo codesto uso, e dopo lo perde, o col sonno, o con l'infermità, non può conseguire la grazia santificante col battesimo o con altri sacramenti, amministrati esternamente, se prima non ne ha avuto il proposito. E questo è impossibile senza l'esercizio del libero arbitrio. Perciò colui di cui parla S. Agostino fu rigenerato, perché sia prima che dopo aveva accettato il battesimo.

2. Salomone stesso non meritò e non ricevette la sapienza mentre dormiva. Ma nel sonno gli fu soltanto dichiarato che Dio gli avrebbe infuso la sapienza, per il suo desiderio precedente; così infatti si esprime l'agiografo parlando a nome suo: "Implorai e mi fu data la sapienza". - Oppure si può pensare che quel sonno non fosse naturale, ma profetico, come quello di cui parlano i Numeri: "Se vi sarà tra voi un profeta del Signore, io gli apparirò in visione, o gli parlerò in sogno". Si conserva allora l'uso del libero arbitrio.

Tuttavia va notato che non è identica la condizione dei doni della sapienza e della grazia santificante. Poiché il dono della grazia santificante ha il compito principale di ordinare l'uomo al bene, che è oggetto della volontà: perciò uno si muove verso di esso con un moto della volontà che è un moto del libero arbitrio. Invece la sapienza si esplica nell'intelletto il quale precede la volontà: perciò l'intelletto può essere illuminato col dono della sapienza, senza un moto completo del libero arbitrio. E così vediamo che alcune cose sono rivelate agli uomini nel sonno, secondo le parole della Scrittura: "Quando il sopore si riversa sugli uomini ed essi dormono sul giaciglio, allora apre egli l'orecchio degli uomini, e li erudisce istruendoli nella disciplina".

3. Nella (prima) infusione della grazia santificante avviene una trasmutazione dell'anima: perciò si richiede un esercizio proprio di codesta anima, perché essa si muova secondo la sua natura. Invece la conservazione della grazia avviene senza trasmutazioni: perciò non si richiede un moto da parte dell'anima, bensì la sola continuazione dell'influsso divino.

ARTICOLO 4

Se per la giustificazione dell'empio si richieda un atto di fede

SEMBRA che per la giustificazione dell'empio non si richieda un atto di fede. Infatti:

1. L'uomo è giustificato dalla fede come da altri moti virtuosi. Cioè dal timore, di cui sta scritto: "Il timore di Dio scaccia il peccato; poiché chi è senza timore non potrà essere giustificato". Dalla carità, di cui fu detto: "Le sono rimessi molti peccati, perché molto ha amato". Dall'umiltà; poiché sta scritto: "Dio resiste ai superbi, e dà la grazia agli umili". E finalmente dalla misericordia, secondo le parole dei Proverbi: "Per la misericordia e per la fede si purificano i peccati". Perciò nella giustificazione i moti della fede non sono richiesti più di quelli delle virtù ricordate.

2. Un atto di fede non è richiesto nella giustificazione, se non perché con la fede l'uomo conosce Dio. Ma l'uomo può conoscere Dio anche in altre maniere: cioè con una conoscenza naturale, oppure con il dono della sapienza. Dunque per la giustificazione dell'empio non si richiede un atto di fede.

3. Gli articoli della fede sono molteplici. Perciò, se per la giustificazione del peccatore fosse necessario un atto di fede, bisognerebbe che l'uomo nella prima sua giustificazione pensasse a tutti codesti articoli. Il che è inammissibile: per il fatto che codesta meditazione richiede lungo tempo. Perciò per la giustificazione non si richiede nessun atto di fede.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Giustificati dunque dalla fede, abbiamo pace con Dio".

RISPONDO: Abbiamo già visto che per la giustificazione si richiede un atto del libero arbitrio, in quanto l'anima dell'uomo viene mossa da Dio. Ora, Dio muove l'anima dell'uomo volgendola verso se stesso, secondo le parole che riscontriamo in una versione del Salmo 84: "O Dio, tu volgendoci a te tornerai a vivificarci". Ecco quindi che per la giustificazione dei peccatori si richiede un moto psicologico di conversione a Dio. Ma la prima conversione verso Dio avviene mediante la fede, come insegna S. Paolo: "Chi s'accosta a Dio deve credere che egli esiste". Dunque per la giustificazione si richiede un atto di fede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Un atto di fede non è perfetto, se non è informato dalla carità: perciò nella giustificazione dell'empio l'atto della fede è accompagnato da un atto di carità. Inoltre il libero arbitrio si muove verso Dio per sottomettersi a lui: quindi vi concorre un atto di timore filiale, e un atto di umiltà. Infatti non si esclude che un medesimo atto del libero arbitrio possa essere atto di diverse virtù in quanto l'una è imperante e l'altra esecutrice: e cioè in quanto un atto è ordinabile a diversi fini. L'atto di misericordia, poi, può agire contro il peccato, o come soddisfazione, e allora è successivo alla giustificazione; oppure come preparazione, in quanto "i misericordiosi troveranno misericordia", e allora può anche precederla; e può anche concorrere alla giustificazione assieme alle virtù sopra ricordate, in quanto la misericordia è inclusa nella carità verso il prossimo.

2. Con la conoscenza naturale l'uomo non si volge a Dio in quanto è oggetto della beatitudine e causa della giustificazione: perciò tale conoscenza non basta per giustificare un'anima. Il dono della sapienza, poi, presuppone, come abbiamo visto, la conoscenza della fede.

3. Come scrive l'Apostolo, "a chi crede in colui che giustifica l'empio, è calcolata la fede a giustizia, secondo il proposito della grazia di Dio". Da ciò risulta evidente che nella giustificazione dell'empio l'atto della fede si richiede solo perché l'uomo creda che Dio è il santificatore dell'umanità mediante il mistero di Cristo.

ARTICOLO 5

Se la giustificazione dell'empio richieda un moto del libero arbitrio contro il peccato

SEMBRA che per la giustificazione dell'empio non si richieda un moto del libero arbitrio contro il peccato. Infatti:

1. Per cancellare il peccato basta la carità; poiché sta scritto: "La carità ricopre tutti i peccati". Ma oggetto della carità non è il peccato. Dunque per la giustificazione dell'empio non si richiede un moto del libero arbitrio contro il peccato.

2. Chi tende ad avanzare non deve guardare indietro, secondo le parole dell'Apostolo: "Dimenticando quel che mi è dietro le spalle, e slanciandomi alle cose davanti, vo dietro al segno per raggiungere il premio della suprema vocazione". Ora, per chi tende alla giustizia il di dietro sono i peccati commessi. Perciò egli è tenuto a dimenticarli, e a non slanciarsi verso di essi col moto del libero arbitrio.

3. Nella giustificazione del peccatore non viene rimesso un peccato, senza il perdono degli altri: infatti "è un'empietà sperare da Dio un perdono a mezzo". Quindi se nella giustificazione si richiedesse un moto del libero arbitrio contro il peccato, bisognerebbe che uno pensasse allora a tutti i suoi peccati. Ma ciò è impossibile: sia perché codesto ripensamento richiede molto tempo; sia perché altrimenti dei peccati dimenticati uno non sarebbe più in grado di ottenere il perdono. Dunque la giustificazione del peccatore non richiede un moto del libero arbitrio contro il peccato.

IN CONTRARIO: Scrive il Salmista: "Dissi: Confesserò contro di me la mia colpa al Signore. - E tu perdonasti l'empietà del mio peccato".

RISPONDO: Come sopra abbiamo visto, la giustificazione dell'empio è un moto col quale l'anima umana è condotta da Dio dallo stato di peccato a quello di giustizia. Perciò si richiede che l'anima muti i suoi rapporti secondo il moto del libero arbitrio verso i due termini estremi, come un corpo mosso localmente in rapporto ai due termini del moto. Ora, è evidente, nel moto locale dei corpi, che il corpo mosso si allontana dal termine di partenza, e si avvicina a quello di arrivo. Quindi è necessario che l'anima umana nella giustificazione abbandoni il peccato con un moto del suo libero arbitrio, e si avvicini alla giustizia. Ma codesti moti di allontanamento e avvicinamento nel libero arbitrio corrispondono alla detestazione e al desiderio; così infatti scrive S. Agostino: "I nostri affetti sono i moti dello spirito: la gioia è la dilatazione dell'anima, il timore ne è la fuga; avanzi con l'anima quando desideri, fuggi con essa quando hai paura". Ecco perché nella giustificazione del peccatore si richiedono due moti del libero arbitrio: uno per tendere alla giustizia

di Dio col desiderio, l'altro per detestare il peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Spetta a un'unica virtù perseguire un dato oggetto e fuggire il suo contrario. Perciò siccome spetta alla carità amare Dio, appartiene ad essa anche detestare i peccati, che separano l'anima da lui.
2. L'uomo non deve tornare indietro con l'affetto verso il passato, ma deve piuttosto dimenticarlo, per non esserne preso. Però deve ricordarsene, per detestarlo: è così infatti che se ne allontana.
3. Nel tempo che precede la giustificazione l'uomo deve detestare i singoli peccati commessi, di cui si ricorda. E da codesta previa considerazione segue nell'anima un moto di detestazione universale per tutti i peccati commessi, tra i quali sono inclusi anche quelli dimenticati: poiché un uomo si trova allora in tale disposizione da esser pronto a pentirsi anche di ciò che non ricorda, se potesse richiamarlo alla memoria. Ed è codesto moto che concorre alla giustificazione.

ARTICOLO 6

Se la remissione dei peccati sia da enumerarsi tra le cose richieste per la giustificazione

SEMBRA che la remissione dei peccati non sia da enumerarsi tra le cose richieste per la giustificazione. Infatti:

1. L'essenza di una cosa non si può enumerare tra gli elementi che per essa si richiedono: l'uomo, p. es., non si può computare assieme all'anima e al corpo. Ora, la giustificazione dell'empio non è che la remissione stessa dei peccati, come abbiamo visto. Dunque la remissione dei peccati non si può enumerare tra le cose richieste per la giustificazione dell'empio.
2. L'infusione della grazia si identifica con la remissione della colpa come s'identifica l'illuminazione con l'eliminazione delle tenebre. Ora, una cosa non può essere enumerata con se stessa: poiché l'unità si contrappone alla pluralità. Perciò la remissione del peccato non può essere enumerata con l'infusione della grazia.
3. La remissione dei peccati segue come un effetto al moto del libero arbitrio verso Dio e contro il peccato: infatti i peccati vengono rimessi mediante la fede e la contrizione. Ora, un effetto non si deve enumerare con la sua causa: poiché le cose, che sono tra loro suddivise in una data enumerazione, sono per natura simultanee. Dunque la remissione dei peccati non dev'essere enumerata tra gli elementi richiesti per la giustificazione.

IN CONTRARIO: Nell'enumerazione dei requisiti di una data cosa non si deve trascurare il fine, che è sempre il requisito principale. Ma nella giustificazione dell'empio la remissione dei peccati è precisamente il fine; poiché sta scritto: "E tutto il frutto sarà questo, che il peccato sia tolto via". Dunque la remissione dei peccati dev'essere enumerata tra i requisiti della giustificazione.

RISPONDO: Quattro sono gli elementi che vengono enumerati e che sono richiesti per la giustificazione dei peccatori, e cioè: l'infusione della grazia; un moto del libero arbitrio verso Dio mediante la fede; un moto del libero arbitrio contro il peccato; e la remissione della colpa. E il motivo di ciò sta nel fatto che la giustificazione, come abbiamo detto, è un moto col quale l'anima viene portata da Dio dallo stato di peccato a quello di giustizia. Ora, in qualsiasi moto che uno riceve da un altro si richiedono tre cose: primo, la mozione di chi muove; secondo, il moto del soggetto mosso; terzo, il compimento del moto, cioè il raggiungimento del fine prestabilito. Ecco perché da parte della mozione divina abbiamo l'infusione della grazia; da parte del libero arbitrio che è il soggetto mosso ci sono i due moti di esso, e cioè l'abbandono del termine di partenza e l'avvicinamento al termine di arrivo; e abbiamo il compimento, ovvero il raggiungimento del termine di codesto moto con la remissione del peccato, poiché la giustificazione si compie in essa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Si dice che la giustificazione dell'empio è la remissione stessa dei peccati, perché ogni moto riceve la sua specificazione dal termine. Tuttavia per raggiungere il termine si richiedono molte cose, come abbiamo visto.
2. L'infusione della grazia e la remissione del peccato si possono considerare sotto due aspetti. Primo, nella concretezza dell'atto. E da questo lato si identificano. Infatti Dio col medesimo atto dona la grazia e rimette il peccato. Secondo, si possono considerare in rapporto al loro oggetto. E allora differiscono, come differisce la colpa che viene eliminata, dalla grazia che viene infusa. E così anche tra gli esseri materiali differisce la generazione dalla corruzione, sebbene la generazione di una cosa sia sempre corruzione di un'altra.
3. Questa enumerazione non è come la divisione di un genere nelle sue specie, in cui i termini enumerati devono essere simultanei; ma è basata sulla differenza esistente tra gli elementi richiesti per completare una cosa. E in tale enumerazione un elemento può precedere, o seguire l'altro: perché tra i principii o le parti di una cosa complessa, uno può precedere l'altro.

Se la giustificazione del peccatore sia istantanea, o avvenga gradatamente

SEMBRA che la giustificazione del peccatore non sia istantanea, ma avvenga gradatamente. Infatti:

1. Per la giustificazione dell'empio si richiede, come abbiamo detto, l'esercizio del libero arbitrio. Ma l'atto del libero arbitrio è l'elezione, la quale presuppone la deliberazione del consiglio, come sopra abbiamo spiegato. E poiché la deliberazione implica un ragionamento, che richiede fasi successive, è chiaro che la giustificazione dell'empio avviene gradatamente.
2. Un moto del libero arbitrio non si produce mai, senza una considerazione attuale. Ora, è impossibile pensare attualmente più cose nello stesso tempo, come abbiamo visto nella Prima Parte. E quindi, siccome la giustificazione richiede un moto del libero arbitrio verso oggetti differenti, cioè verso Dio e verso il peccato, è impossibile che la giustificazione del peccatore avvenga in un istante.
3. Una forma che può essere più o meno intensa, come p. es., il bianco o il nero, può essere ricevuta gradatamente nel soggetto. Ma la grazia, come abbiamo visto, può essere più o meno abbondante. Dunque non è ricevuta istantaneamente. E siccome per la giustificazione del peccatore si richiede l'infusione della grazia, è chiaro che la giustificazione non può essere istantanea.
4. Il moto del libero arbitrio che concorre alla giustificazione è meritorio: quindi è necessario che derivi dalla grazia, senza la quale, come vedremo, non può esserci nessun merito. Ora, il conseguimento di una forma precede sempre l'opera secondo codesta forma. Perciò prima viene infusa la grazia, e poi viene mosso il libero arbitrio verso Dio e contro il peccato. E quindi la giustificazione dell'empio avviene gradatamente.
5. Se in un'anima viene infusa la grazia, ci deve pur essere un primo istante nel quale per la prima volta si trovi in essa. Così pure, se viene rimesso il peccato, ci dev'essere un ultimo istante nel quale un uomo soggiace ancora alla colpa. Ma non può essere il medesimo istante: perché allora cose opposte verrebbero a trovarsi nel medesimo soggetto. Perciò devono essere due istanti che si succedono: e tra due istanti, come insegna il Filosofo, c'è sempre un tempo intermedio. Dunque la giustificazione non viene tutta insieme, ma gradatamente.

IN CONTRARIO: La giustificazione dell'empio è prodotta dalla grazia dello Spirito santificatore. Ma lo Spirito Santo viene ad un tratto nelle menti umane, secondo le parole degli Atti: "E d'un subito si udi nel cielo un suono, come di vento impetuoso". E la Glossa spiega: "La grazia dello Spirito Santo ignora la lenta fatica". Quindi la giustificazione dell'empio non avviene gradatamente, ma è istantanea.

RISPONDO: La giustificazione dell'empio consiste originariamente nell'infusione della grazia: da questa infatti viene mosso il libero arbitrio, e viene tolto il peccato. Ma l'infusione della grazia avviene senza fasi successive, cioè all'istante. E si dimostra col fatto che una forma non s'imprime subito in un soggetto, solo quando il soggetto non è disposto, e la causa agente ha bisogno di tempo per predisporlo. Perciò vediamo che appena la materia è predisposta dall'alterazione precedente, subito acquista la nuova forma sostanziale: per questo, essendo un corpo diafano disposto per se stesso a ricevere la luce, viene illuminato all'istante da un corpo luminoso. Ora, sopra abbiamo spiegato che Dio, per infondere la grazia in un'anima, non ha bisogno di altra disposizione all'infuori di quella che egli stesso produce. Ed egli alcune volte produce ad un tratto la disposizione richiesta per accogliere la grazia; altre volte invece la produce gradatamente e un po' per volta, come sopra abbiamo visto. Infatti l'impossibilità in cui si trova un agente naturale di disporre d'un subito la materia dipende da una sproporzione tra la resistenza della materia e la virtù della causa agente. E per questo si nota che quanto più è forte la virtù dell'agente, tanto è più rapida la disposizione della materia. Perciò, essendo la virtù divina addirittura infinita, può predisporre istantaneamente alla forma qualsiasi materia creata: e molto più può così disporre il libero arbitrio, i cui moti possono essere istantanei per natura. E quindi la giustificazione del peccatore è compiuta da Dio istantaneamente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il moto del libero arbitrio che concorre alla giustificazione dell'empio è il consenso a detestare il peccato e a tornare a Dio: e codesto consenso è istantaneo. Talora però la giustificazione è preceduta da una deliberazione, che non è parte integrante di essa, ma le prepara la via; come fa il moto locale con l'illuminazione, e l'alterazione con la generazione.
2. Come abbiamo detto nella Prima Parte, niente impedisce di pensare simultaneamente due cose in quanto sono in qualche modo una sola: così intendiamo simultaneamente il soggetto e il predicato, in quanto sono uniti in un'unica proposizione. Allo stesso modo il libero arbitrio può muoversi verso due oggetti, quando l'uno è ordinato all'altro. Ora, il moto del libero arbitrio contro il peccato è ordinato al moto di esso verso Dio: infatti l'uomo detesta il peccato perché è contrario a Dio, cui vuole aderire. Ecco dunque che il libero arbitrio nella giustificazione dell'empio simultaneamente detesta il peccato e si volge a Dio: come un corpo, il quale allontanandosi da un luogo si avvicina a un altro.
3. Se una forma non è ricevuta all'istante nella materia, non si deve al fatto che può essere più o meno intensa: ché allora la luce non potrebbe essere ricevuta istantaneamente nell'aria, la quale è passibile di un'illuminazione più o meno intensa. Ma ciò deriva dalla disposizione della materia, ovvero del soggetto, come abbiamo ricordato.

4. Nel medesimo istante in cui acquista la forma, una cosa comincia ad operare secondo la natura di essa: il fuoco, p. es., appena prodotto subito si muove verso l'alto; e se il suo moto fosse istantaneo, si compirebbe nel medesimo istante. Ora, il moto del libero arbitrio, che è il volere, non ha fasi successive, ma è istantaneo. Perciò non è necessario che la giustificazione dell'empio avvenga gradatamente.

5. Il succedersi di due opposte qualità nel medesimo soggetto va considerato diversamente nelle cose sottoposte al tempo, e in quelle che sono al di sopra del tempo. Nelle prime non si può ammettere un ultimo istante nel quale la forma precedente si trovi nel soggetto: è determinabile invece un ultimo tempo, e un primo istante nel quale la forma successiva viene a trovarsi nella materia, o nel subietto. E la ragione di ciò sta nel fatto che nel corso del tempo non si può determinare un istante che precede immediatamente un altro istante: perché gli istanti non sono continui tra loro nel tempo che li include, come non lo sono i punti in una linea, secondo le spiegazioni di Aristotele. Il tempo invece ha nell'istante il suo termine. Ecco perché in tutto il tempo in cui una cosa muove verso una nuova forma, è soggetta alla forma contraria precedente: e nell'ultimo istante di codesto tempo, che poi è il primo del tempo successivo, riceve quella forma che costituisce il termine del moto.

Invece negli esseri che trascendono il tempo le cose stanno diversamente. Infatti allora nell'eventuale succedersi di affetti e di intellezioni, come avviene negli angeli, la successione non è misurata dal tempo continuo, ma dal tempo discreto, perché non sono continue le cose che vengono misurate, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Perciò in questo caso si deve ammettere un ultimo istante in cui esisteva un dato precedente, e un primo istante in cui viene ad esistere quello successivo: e non è necessario che vi sia un tempo intermedio, poiché non c'è la continuità del tempo ad esigerlo.

Ma l'anima umana che viene giustificata, pur essendo essenzialmente superiore al tempo, di fatto è soggetta al tempo: poiché intende nella continuità del tempo per i fantasmi nei quali scorge le specie intelligibili, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. Perciò i moti di essa si devono giudicare secondo la condizione dei moti temporali: e cioè si deve concludere che non esiste un ultimo istante, ma un ultimo tempo della permanenza del peccato; mentre è determinabile un primo istante in cui si ha la grazia, dopo che per tutto il tempo precedente perdura la colpa.

ARTICOLO 8

Se l'infusione della grazia in ordine di natura sia la prima tra le cose richieste per la giustificazione dell'empio

SEMBRA che l'infusione della grazia in ordine di natura non sia la prima tra le cose richieste per giustificazione dell'empio. Infatti:

1. L'abbandono del male precede il proseguimento del bene, secondo l'espressione dei Salmi: "Rifuggi dal male, e fa il bene". Ma la remissione dei peccati rientra nell'abbandono del male; mentre l'infusione della grazia appartiene al proseguimento del bene. Dunque in ordine di natura la remissione della colpa precede l'infusione della grazia.

2. Una disposizione per natura precede la forma alla quale dispone. Ora, l'esercizio del libero arbitrio è una disposizione alla recezione della grazia. Esso perciò precede l'infusione della grazia.

3. Il peccato impedisce all'anima di tendere a Dio. Ma togliere gli ostacoli di un moto è un'operazione previa che il moto deve seguire. Dunque per natura la remissione dei peccati e l'atto del libero arbitrio contro il peccato precedono il moto del libero arbitrio verso Dio e l'infusione della grazia.

IN CONTRARIO: La causa per natura precede l'effetto. Ora, l'infusione della grazia è la causa di tutti gli altri requisiti per la giustificazione dell'empio. Quindi è prima in ordine di natura.

RISPONDO: I suddetti quattro requisiti per giustificazione del peccatore sono cronologicamente simultanei, poiché la giustificazione non avviene per fasi successive, come abbiamo visto: ma in ordine di natura l'uno precede l'altro. E tra tutti il primo è l'infusione della grazia; il secondo è il moto del libero arbitrio verso Dio; il terzo il moto del libero arbitrio contro il peccato; il quarto è la remissione della colpa.

E il motivo di ciò sta nel fatto che in ogni moto la prima cosa è sempre l'impulso della causa movente; la seconda è la disposizione della materia, ovvero il moto di ciò che è mosso; e l'ultima è il fine, o termine del moto, nel quale viene a terminare la mozione della causa movente. Ora, la mozione della causa movente, cioè di Dio, non è che l'infusione della grazia, come sopra abbiamo notato; il moto o la disposizione del mobile è il duplice moto del libero arbitrio; e il termine, o il fine del moto, è la remissione della colpa, com'è evidente dalle cose dette in precedenza. Perciò in ordine di natura nella giustificazione dell'empio la prima cosa è l'infusione della grazia; la seconda è il moto del libero arbitrio verso Dio; la terza il moto del libero arbitrio contro il peccato (infatti chi viene giustificato detesta i peccati perché offendono Dio; e quindi il moto del libero arbitrio verso Dio precede per natura il moto del libero arbitrio contro il peccato, perché causa e motivo di esso); la quarta ed ultima cosa è la remissione dei peccati, che è il fine cui è ordinata tutta questa trasmutazione, secondo le spiegazioni date.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'abbandono di un termine col raggiungimento del termine contrario si può considerare in due modi. Primo, dal lato del soggetto mobile. E allora in ordine di natura l'abbandono del primo termine precede il raggiungimento del secondo: infatti nel soggetto che viene mosso prima viene ciò che si abbandona, e poi ciò che il mobile raggiunge col moto. Ma dal lato della causa agente è vero il contrario. Infatti la causa agente con la forma che in esso preesiste agisce per rimuovere il suo contrario: il sole, p. es., agisce per togliere le tenebre. Perciò per il sole la funzione di illuminare precede quella di

togliere le tenebre; mentre per l'aria che dev'essere illuminata liberarsi dalle tenebre in ordine di natura precede il conseguimento della luce, sebbene siano cronologicamente due cose simultanee. E poiché l'infusione della grazia e la remissione della colpa sono indicate all'attivo come opera di Dio il quale compie la giustificazione, in ordine di natura è prima l'infusione della grazia che la remissione della colpa. Ma se si considerano dal lato dell'uomo giustificato, è vero il contrario: ché allora in ordine di natura la liberazione dalla colpa precede il conseguimento della grazia giustificante. - Oppure si può dire che nella giustificazione la colpa è il termine di partenza e la giustizia quella di arrivo: ma la grazia è causa, sia della remissione della colpa che del conseguimento della giustizia.

2. La disposizione del soggetto precede in esso il conseguimento della forma in ordine di natura: tuttavia essa segue l'operazione dell'agente, che dispone il soggetto medesimo. Ecco perché il moto del libero arbitrio precede in ordine di natura il conseguimento della grazia, mentre segue l'infusione di essa.

3. Come il Filosofo insegna, tra i moti dello spirito nell'ordine speculativo precede il moto riguardante i principii, e nell'ordine pratico, quello relativo al fine: ma negli atti esterni la rimozione degli ostacoli precede il conseguimento del fine. E poiché il moto del libero arbitrio è spirituale, si muove prima per raggiungere Dio come fine, che per togliere l'ostacolo del peccato.

ARTICOLO 9

Se la giustificazione del peccatore sia la più grande opera di Dio

SEMBRA che la giustificazione del peccatore non sia la più grande opera di Dio. Infatti:

1. Con la giustificazione uno raggiunge la grazia dei viatori. Invece con la glorificazione si ottiene la grazia dei beati, che è maggiore. Dunque la glorificazione degli angeli, o degli uomini, è un'opera più grande della giustificazione dell'empio.

2. La giustificazione dell'empio è ordinata al bene particolare di un uomo. Ma il bene dell'universo è superiore a quello di un uomo singolo, come dice Aristotele. Dunque la creazione del cielo e della terra è un'opera più grande della giustificazione di un peccatore.

3. È un'opera più grande fare qualche cosa dal nulla, dove niente coopera con la causa agente, che fare qualche cosa con una qualsiasi cooperazione del paziente. Ora, nell'opera della creazione c'è la produzione di qualche cosa dal nulla: e quindi niente può cooperare con la causa agente. Invece nella giustificazione dell'empio Dio compie qualche cosa su di un soggetto, egli cioè rende giusto un peccatore: e in questo c'è una cooperazione da parte dell'uomo; poiché, come abbiamo detto, interviene un atto del libero arbitrio. Perciò la giustificazione dell'empio non è l'opera più grande di Dio.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Le misericordie del Signore sono su tutte le sue opere". E in una colletta si legge: "O Dio, che manifesti la tua onnipotenza massimamente col perdono e con la misericordia". S. Agostino poi, commentando il testo di S. Giovanni: "Farà opere più grandi di queste", afferma che "è opera più grande fare un giusto da un peccatore, che creare il cielo e la terra".

RISPONDO: Un'opera può dirsi grande in due maniere. Primo, per il modo con cui viene compiuta. E in tal senso l'opera più grande è la creazione, in cui c'è la produzione dell'essere dal nulla. - Secondo, un'opera può dirsi grande per la grandezza di ciò che viene prodotto. E in questo senso è più grande la giustificazione dell'empio, la quale termina nel bene eterno della partecipazione di Dio, che la creazione del cielo e della terra, la quale termina a un bene mutevole. Ecco perché S. Agostino, dopo aver affermato che "fare un giusto da un peccatore è un'opera più grande che creare il cielo e la terra", aggiunge: "Infatti il cielo e la terra passeranno; mentre la salvezza e la giustificazione dei predestinati resteranno per sempre".

Si noti però che la grandezza di una cosa si può considerare sotto due aspetti. Primo, sotto l'aspetto della quantità assoluta. E in codesto senso il dono della gloria è maggiore del dono della grazia che giustifica i peccatori; e così la glorificazione dei giusti è un'opera più grande della giustificazione dell'empio. - Secondo, la grandezza di una cosa si può considerare in rapporto alla quantità relativa, o di proporzione: e in questo senso si può dire che un monte è piccolo, e che una data pianta di miglio è grande. E sotto quest'aspetto il dono della grazia che giustifica il peccatore è più grande del dono della gloria che rende beato il giusto: perché il dono della grazia sorpassa molto di più il merito del peccatore, che era meritevole di pena; di quanto il dono della gloria non superi il merito del giusto, il quale per il fatto che era giustificato era degno della gloria. Perciò S. Agostino continua: "Chi è in grado giudichi se sia cosa più grande creare angeli giusti, o giustificare dei peccatori. Certamente, anche se in tutti e due i casi uguale è la potenza, la misericordia è più grande in quest'ultimo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. È così evidente la risposta alla prima difficoltà.

2. Il bene dell'universo è superiore al bene particolare di un individuo, se si considerano nel medesimo genere. Ma il bene di un individuo nell'ordine della grazia è superiore al bene naturale di tutto l'universo.

3. La terza difficoltà si fonda sul modo col quale viene compiuta un'azione: in tal senso l'opera più grande di Dio è la creazione.

Se la giustificazione dell'empio sia un'opera miracolosa

SEMBRA che la giustificazione dell'empio sia un'opera miracolosa. Infatti:

1. Le opere miracolose sono più grandi di quelle non miracolose. Ma la giustificazione dell'empio è più grande delle altre opere miracolose, com'è evidente dal passo di S. Agostino riferito sopra. Quindi la giustificazione dei peccatori è un'opera miracolosa.

2. Il moto della volontà è per l'anima come l'inclinazione naturale per gli esseri materiali. Ora, quando Dio agisce negli esseri materiali contro la loro inclinazione naturale, p. es., dando la vista ai ciechi, o risuscitando i morti, si ha un'opera miracolosa. Ma la volontà del peccatore tende al male. Perciò, siccome quando Dio giustifica un uomo lo muove al bene, è chiaro che la giustificazione del peccatore è miracolosa.

3. La giustizia è un dono di Dio, come la sapienza. Ora, è un miracolo che uno, senza studiare, riceva da Dio a un tratto la sapienza. Dunque è un miracolo anche, che Dio renda giusto un peccatore.

IN CONTRARIO: Le opere miracolose sorpassano le facoltà della natura. Invece la giustificazione dell'empio non sorpassa codeste capacità: infatti S. Agostino scrive, che "è della natura degli uomini poter avere la fede e la carità: averle però di fatto è proprio della grazia dei fedeli". Perciò la giustificazione dell'empio non è miracolosa.

RISPONDO: Nelle opere miracolose siamo soliti riscontrare tre cose. La prima di esse riguarda la potenza della causa agente: tali opere possono essere compiute solo dalla potenza di Dio. Perciò esse sono mirabili in senso assoluto, avendo una causa occulta, come abbiamo spiegato nella Prima Parte. E da questo lato si possono chiamare miracolose sia la giustificazione dell'empio che la creazione del mondo, e in genere qualsiasi cosa che Dio solo può compiere.

Secondo, in alcune opere miracolose si riscontra che la forma prodotta è al di sopra della potenza naturale di quella data materia: nella resurrezione di un morto, p. es., la vita è data al di sopra della potenza di quel dato corpo. E sotto quest'aspetto la giustificazione dell'empio non è miracolosa: perché l'anima è per natura capace della grazia; infatti, a detta di S. Agostino, "per il fatto stesso che è stata creata a immagine di Dio, è capace di Dio per la grazia".

Terzo, nelle opere miracolose si riscontra qualche cosa che non rispetta l'ordine consueto nel causare: come quando un infermo riacquista subito la salute, fuori del corso normale della guarigione dovuta alla natura o alla medicina. E sotto quest'aspetto la giustificazione dell'empio a volte, ma non sempre, è miracolosa. Infatti il corso ordinario e comune della giustificazione richiede che l'uomo, sotto l'interna mozione divina, si volga prima a Dio con una conversione imperfetta, e in seguito raggiunga la perfetta conversione: poiché, come insegna S. Agostino, "la carità iniziale merita di essere accresciuta, e quella in sviluppo merita di essere condotta a perfezione". Tuttavia in certi casi Dio muove l'anima con tanta forza da farle raggiungere subito una certa perfezione nella giustizia. Così avvenne nella conversione di S. Paolo, con l'intervento anche di un'esterna prostrazione miracolosa. Ecco perché la conversione di S. Paolo, come miracolosa, viene solennemente celebrata nella Chiesa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Certe opere miracolose, sebbene siano più piccole della giustificazione dei peccatori per il bene prodotto, sono fuori dell'ordine consueto. E quindi hanno l'aspetto più evidente di miracoli.

2. Si ha il miracolo non tutte le volte che una cosa naturale è mossa contro la sua inclinazione: altrimenti sarebbe miracoloso il riscaldamento dell'acqua, o il lancio in alto di un sasso; ma quando ciò viene compiuto fuori dell'ordine delle cause prossime, che sono fatte per causarlo. Ora, la giustificazione dell'empio non può avere un'altra causa fuori che Dio: così come l'acqua non può essere riscaldata che dal fuoco. Perciò la giustificazione del peccatore, che è compiuta da Dio, sotto quest'aspetto non è miracolosa.

3. L'uomo è fatto per acquistare da Dio la sapienza e la scienza con l'ingegno e lo studio personale: perciò quando uno diviene sapiente e istruito fuori di codesto ordine, si ha un miracolo. Ma l'uomo non è fatto per acquistare la grazia giustificante con la sua operazione, bensì con l'intervento di Dio. Perciò il paragone non regge.

Pars Prima Secundae Quaestio 114

Questione 114

Questione 114

Il merito

Ed eccoci a trattare del merito, che è un effetto della grazia cooperante.

Sull'argomento si pongono dieci quesiti: 1. Se l'uomo possa meritare qualche cosa da Dio; 2. Se uno possa meritare la vita eterna senza la grazia; 3. Se con la grazia uno possa meritare la vita eterna a rigore di giustizia; 4. Se la grazia sia principio del merito principalmente mediante la carità; 5. Se un uomo possa meritare a se medesimo la prima grazia; 6. Se possa meritarsela per un altro; 7. Se uno possa meritare di risorgere dopo il peccato; 8. Se possa meritare l'aumento della grazia e della carità; 9. Se uno possa meritare a se stesso la perseveranza finale; 10. Se i beni temporali possano essere oggetto di merito.

ARTICOLO 1

Se un uomo possa meritare qualche cosa da Dio

SEMBRA che un uomo non possa meritare nulla da Dio. Infatti:

1. Nessuno può meritare la mercede per il fatto che rende a un altro quello che gli deve. Ora, anche il Filosofo afferma, che "con tutto il bene che facciamo non possiamo mai ripagare a sufficienza ciò che dobbiamo a Dio, così da sdebitarci". E nel Vangelo si legge: "Quando avrete fatto tutto quello che vi è comandato, dite: Siamo servi inutili, abbiamo fatto quanto dovevamo fare". Dunque l'uomo non può meritare nulla presso Dio.

2. Per il fatto che uno procura un vantaggio a se stesso, non sembra che possa meritare presso un altro che non ci guadagna nulla. Ora, l'uomo nel fare il bene procura un vantaggio a se stesso, o a un altro uomo, ma non a Dio; poiché sta scritto: "Se agisci rettamente, che cosa gli doni, ovvero che cosa riceve egli dalle tue mani?". Dunque l'uomo non può meritare nulla presso Dio.

3. Chi acquista merito presso qualcuno, se lo rende debitore: è dovere infatti rendere la mercede a chi la merita. Ma Dio non è debitore di nessuno; poiché sta scritto: "Chi diede a lui per primo, da averne il contraccambio?". Perciò nessuno può meritare nulla presso Dio.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "C'è un compenso alle tue opere". Ma il compenso, o mercede, è ciò che si rende per un merito. Dunque l'uomo può meritare presso Dio.

RISPONDO: Merito e mercede si riferiscono a un identico oggetto: poiché chiamiamo mercede il compenso che si dà per una prestazione, o per un lavoro, quasi come prezzo di esso. Perciò, come pagare il giusto prezzo per un acquisto è atto di giustizia; così è un atto di giustizia pagare la mercede per una prestazione, o per un lavoro. Ora, la giustizia consiste in una uguaglianza, o adeguazione, come il Filosofo dimostra. E quindi giustizia rigorosa esiste tra persone tra le quali c'è rigorosa uguaglianza: tra quelle invece che non hanno una vera uguaglianza non c'è stretta giustizia, ma ci può essere un aspetto di giustizia; e così si parla di diritto (ius) paterno, o di diritto padronale, come scrive il Filosofo. Perciò tra persone in cui si riscontra una rigorosa giustizia, esiste pure un merito e una mercede rigorosa. Invece tra persone che ammettono una giustizia solo in senso relativo, e non in senso assoluto, non si riscontra neppure un merito in senso assoluto, ma solo relativo, cioè in quanto si salvano certi aspetti della giustizia: è così che un figlio può meritare qualche cosa dal padre e uno schiavo dal suo padrone.

Ora, è evidente che tra Dio e l'uomo c'è la massima disuguaglianza: infatti essi sono infinitamente distanti, e qualsiasi bene dell'uomo viene da Dio. Perciò tra l'uomo e Dio non può esserci giustizia secondo una rigorosa uguaglianza, ma soltanto secondo una certa proporzionalità: cioè in quanto l'uno e l'altro si adeguano nell'agire al modo loro proprio. Il modo, però, o misura dell'umana virtù è determinato all'uomo da Dio. Quindi l'uomo può aver merito presso Dio, solo presupponendo l'ordinazione divina: in modo, cioè, che egli viene a ricevere da Dio una mercede di quel suo operare, per il quale Dio gli aveva concesso la virtù occorrente. Del resto anche gli esseri corporei raggiungono con i loro movimenti ed operazioni gli scopi ai quali Dio li ha preordinati. Tuttavia c'è questa differenza: che la creatura ragionevole muove se stessa ad agire mediante il libero arbitrio, e quindi il suo agire è meritorio: mentre ciò non avviene nelle altre creature.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'uomo, merita proprio in quanto compie volontariamente ciò che deve. Altrimenti non sarebbe meritorio l'atto di giustizia col quale uno soddisfa al suo debito.

2. Dal nostro bene Dio non cerca un vantaggio, ma la gloria, cioè la manifestazione della sua bontà: ed è questo che egli stesso cerca nelle sue opere. E per il fatto che l'onoriamo viene un vantaggio non a lui, ma a noi. Perciò meritiamo qualche cosa da Dio, non perché gli procuriamo un vantaggio, ma in quanto si agisce per la sua gloria.

3. La nostra azione, avendo l'aspetto di un merito solo perché presuppone l'ordinazione divina, non ne segue che Dio debba divenire nostro debitore in senso assoluto, ma lo diviene di se stesso: in quanto è dovere che si esegua la sua ordinazione.

ARTICOLO 2

Se uno senza la grazia possa meritare la vita eterna

SEMBRA che senza la grazia uno possa meritare la vita eterna. Infatti:

1. L'uomo può meritare da Dio ciò a cui Dio lo ha preordinato, come sopra abbiamo detto. Ma l'uomo per la sua natura è ordinato alla beatitudine: e in effetti desidera per natura di essere felice. Dunque l'uomo con i suoi doni naturali, senza la grazia, può meritare la beatitudine, cioè la vita eterna.

2. Un'identica opera quanto meno è dovuta, tanto più è meritoria. Ora, il bene che compie chi ha ricevuto minori benefici è certo meno dovuto. Perciò chi ha soltanto i beni naturali, ha ricevuto da Dio minori benefici di chi gode anche di quelli gratuiti; quindi le sue opere sono più meritorie presso Dio. Dunque se chi ha la grazia può meritare in qualche modo la vita eterna, molto più potrà meritarsela chi non la possiede.

3. La misericordia e la liberalità di Dio superano all'infinito la misericordia e la liberalità umana. Ma un uomo può benissimo meritare presso un altro, anche se prima non ne ha mai goduto la grazia. Perciò a maggior ragione uno può meritare da Dio la vita eterna senza la grazia.

IN CONTRARIO: L'Apostolo insegna: "Grazia di Dio è la vita eterna".

RISPONDO: Due sono gli stati in cui può trovarsi l'uomo privo di grazia, come sopra abbiamo visto: stato di natura integra, in cui poteva trovarsi Adamo prima del peccato; e stato di natura corrotta, nel quale ci troviamo noi prima dell'intervento della grazia. Se parliamo dell'uomo nel primo stato, allora egli non può meritare la vita eterna con le sole risorse naturali, per una sola ragione. Cioè perché il merito dell'uomo dipende da una preordinazione di Dio. E l'atto di ogni essere non è mai ordinato da Dio a qualche cosa che sorpassa i limiti delle facoltà che sono principio di codesto atto: infatti la divina provvidenza ha stabilito che niente agisca al di sopra delle proprie capacità. Ora, la vita eterna è un bene che sorpassa i limiti della natura creata; poiché ne sorpassa persino la conoscenza e il desiderio, secondo le parole della Scrittura: "Occhio non vide né orecchio udì, né ascese al cuor dell'uomo...". Ecco perché nessuna natura creata è principio adeguato di un atto meritorio della vita eterna, se non vi si aggiunge quel dono soprannaturale che è la grazia.

Se poi parliamo dell'uomo decaduto, a questa ragione se ne aggiunge una seconda: per l'ostacolo del peccato. Infatti, essendo il peccato un'offesa di Dio che esclude dalla vita eterna, come abbiamo visto in precedenza, nessuno può meritare la vita eterna in stato di peccato, se prima non si riconcilia con Dio con la remissione dei peccati, che si ottiene con la grazia. E in realtà al peccatore non si deve la vita, ma la morte, secondo le parole di S. Paolo: "Paga del peccato è la morte".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Dio ha ordinato la natura umana a raggiungere il fine della vita eterna non con la propria virtù, ma con l'aiuto della grazia. Ed è in tal modo che il suo atto può meritare la vita eterna.

2. Senza la grazia l'uomo non può compiere un'opera pari a quella che procede dalla grazia: poiché l'azione è tanto più perfetta, quanto più alto è il principio operativo. Il ragionamento sarebbe giusto, se in tutti e due i casi l'opera compiuta fosse identica.

3. Se consideriamo la difficoltà alla luce della prima ragione da noi invocata (nella conclusione), tra l'uomo e Dio non è possibile nessun confronto. Poiché l'uomo riceve da Dio tutta la sua virtù a ben operare, mentre non la riceve da un altro uomo. Perciò l'uomo non può meritare nulla presso Dio, se non per un dono di lui, secondo la chiara espressione dell'Apostolo: "Chi ha dato a lui per primo, da averne il contraccambio?". Invece si può meritare presso un uomo prima di aver ricevuto qualche cosa da lui, servendosi dei doni ricevuti da Dio.

Se poi consideriamo la difficoltà alla luce della seconda ragione, desunta dall'ostacolo del peccato, c'è una vera somiglianza tra i rapporti che noi abbiamo con l'uomo e quelli che abbiamo con Dio: poiché uno non può meritare presso un altro uomo che egli ha offeso in precedenza, se prima non ripara e non si riconcilia con lui.

ARTICOLO 3

Se chi è in grazia possa meritare la vita eterna a rigore di giustizia

SEMBRA che un uomo in grazia non possa meritare la vita eterna a rigore di giustizia. Infatti:

1. L'Apostolo scrive: "Le sofferenze del tempo presente non hanno nulla a che fare con la gloria che dev'essere manifestata in noi". Eppure fra tutte le opere meritorie le più efficaci sono le sofferenze dei santi. Dunque nessun'opera umana merita a rigore di giustizia la vita eterna.
2. Spiegando l'espressione paolina, "Grazia di Dio è la vita eterna", la Glossa commenta: "Avrebbe potuto anche dire, "Compenso di giustizia è la vita eterna", ma ha preferito dire "Grazia di Dio è la vita eterna", per farci comprendere che Dio ci conduce alla vita eterna, non per i nostri meriti, ma per sua misericordia". Ma quello che uno merita a rigore di giustizia non lo riceve per misericordia, bensì per diritto. Perciò non sembra che uno con la grazia possa meritare la vita eterna a rigore di giustizia.
3. È rigoroso quel merito che è uguale alla mercede. Ora, nessun atto della vita presente può uguagliare la vita eterna, la quale sorpassa ogni nostra conoscenza e desiderio. Inoltre sorpassa anche la carità dei viatori, come sorpassa la natura. Quindi l'uomo mediante la grazia non può meritare la vita eterna a rigore di giustizia.

IN CONTRARIO: Il compenso che viene dato secondo un giusto giudizio è a rigore di giustizia. Ma la vita eterna è data da Dio secondo un giudizio di giustizia; poiché S. Paolo ha scritto: "Per il resto è pronta per me la corona di giustizia, che darà a me in quel giorno il Signore, giusto giudice". Dunque l'uomo merita la vita eterna a rigore di giustizia.

RISPONDO: L'atto meritorio di un uomo si può considerare da due punti di vista: primo, in quanto emana dal libero arbitrio; secondo, in quanto procede dalla grazia dello Spirito Santo. Se si considera secondo la portata dell'atto, e in quanto deriva dal libero arbitrio, non si può riscontrare una stretta esigenza di giustizia, data l'assoluta sproporzione. Ma c'è soltanto una convenienza, per una certa uguaglianza di proporzionalità: infatti sembra conveniente che Dio ricompensi secondo l'eccellenza della sua virtù, l'uomo che opera nella misura delle sue forze.

Se invece parliamo di un'opera meritoria in quanto procede dalla grazia dello Spirito Santo, allora essa merita la vita eterna a rigore di giustizia. Ché allora il valore del merito va considerato secondo la virtù dello Spirito Santo che ci conduce alla vita eterna, secondo le parole evangeliche: "Diverrà in lui una sorgente d'acqua zampillante nella vita eterna". Inoltre il valore dell'atto va considerato secondo la nobiltà della grazia, dalla quale l'uomo, fatto partecipe della natura divina, è reso figlio adottivo di Dio: e a lui in forza dell'adozione è dovuta l'eredità, secondo l'espressione paolina: "Se figli, anche eredi".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. L'Apostolo in quel testo parla delle sofferenze dei santi secondo la natura di esse.
2. Le parole della Glossa vogliono sottolineare che la prima causa per raggiungere la vita eterna è la misericordia di Dio. Mentre il nostro merito è una causa subordinata.
3. La grazia dello Spirito Santo che abbiamo nella vita presente, sebbene non arrivi ad uguagliare di fatto la gloria eterna, tuttavia l'uguaglia virtualmente: come il seme di un albero, il quale virtualmente contiene tutto l'albero. Parimente in forza della grazia prende dimora nell'uomo lo Spirito Santo, che è causa adeguata della vita eterna: cosicché S. Paolo lo chiama "caparra della nostra eredità".

ARTICOLO 4

Se la grazia sia principio del merito più con la carità che con le altre virtù

SEMBRA che la grazia non sia principio del merito principalmente con la carità, piuttosto che con le altre virtù. Infatti:

1. La mercede è dovuta alle opere, secondo l'espressione evangelica: "Chiama gli operai, e paga loro la mercede". Ma qualsiasi virtù è principio d'operazione, essendo essa, come abbiamo spiegato in precedenza, un abito operativo. Perciò tutte le virtù sono ugualmente meritorie.
2. L'Apostolo afferma: "Ciascuno riceverà la propria mercede secondo la fatica propria". Ora, la carità non aumenta, ma piuttosto diminuisce la fatica: perché, come scrive S. Agostino, "tutte le cose dure e terribili l'amore le rende facili e quasi insignificanti". Dunque la carità non è più delle altre virtù principio del merito.
3. La virtù che più di ogni altra è principio del merito dev'essere quella i cui atti sono i più meritori. Ma gli atti più meritori sono gli atti di fede e di pazienza, ovvero di forza: il che è evidente nei martiri, i quali per la fede hanno combattuto con pazienza e con forza fino alla morte. Quindi ci sono altre virtù più meritorie della carità.

IN CONTRARIO: Il Signore afferma "Chi mi ama sarà amato dal Padre mio; ed io l'amerò e mi manifesterò a lui". Ora, nella manifesta conoscenza di Dio consiste la vita eterna, secondo le parole evangeliche: "La vita eterna è questa, che conoscano te solo Dio vivo e vero". Dunque il merito della vita eterna risiede soprattutto nella carità.

RISPONDO: Da quanto abbiamo detto si può rilevare che l'atto umano desume da due fonti il suo aspetto meritorio: in modo primario e principale dalla preordinazione divina, poiché l'atto si dice meritorio di quel bene al quale l'uomo è ordinato da Dio; secondariamente dal libero arbitrio, in quanto l'uomo, a differenza delle altre creature, ha la padronanza dei propri atti, agendo volontariamente. E in rapporto a queste due cose, il merito principalmente risiede nella carità.

Si deve innanzi tutto considerare che la vita eterna consiste nella fruizione di Dio. Ora, il moto dell'anima umana verso la fruizione del bene divino è l'atto proprio della carità, col quale tutti gli atti delle altre virtù sono ordinati a questo fine, e in forza del cui esercizio tutte le altre virtù sono imperate dalla carità. Perciò il merito della vita eterna appartiene prima di tutto alla carità; e secondariamente alle altre virtù, in quanto i loro atti sono comandati da essa.

Così pure è evidente che quanto facciamo per amore, lo facciamo con la massima volontarietà. Perciò, richiedendosi nel merito la volontarietà, è soprattutto alla carità che va attribuito il merito.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La carità, avendo per oggetto l'ultimo fine, muove le altre virtù ad agire. Infatti un abito che ha per oggetto il fine, comanda sempre quelli che hanno per oggetto i mezzi, come sopra abbiamo visto.

2. Un atto può essere faticoso e difficile per due motivi. Primo, per la grandezza dell'opera da compiere. E allora il peso della fatica ne aumenta il merito. E in tal senso la carità non diminuisce la fatica: anzi essa spinge ad affrontare le più grandi imprese; infatti, come dice S. Gregorio in un'omelia, "essa compie grandi cose, se occorre". - Secondo, per la poca virtù di chi la compie: poiché ciascuno trova faticoso e difficile ciò che non compie con prontezza di volontà. E tale fatica diminuisce il merito: ed è eliminata dalla carità.

3. L'atto della fede non è meritorio, se la fede non "opera nella carità", come dice S. Paolo. - Così non sono meritori gli atti della pazienza e della forza, se non vengono compiuti sotto la mozione della carità; poiché sta scritto: "Se dessi il mio corpo per essere arso, e non avessi la carità, non ne avrei alcun giovamento".

ARTICOLO 5

Se uno possa meritare a se stesso la prima grazia

SEMBRA che uno possa meritare a se stesso la prima grazia. Infatti:

1. Come insegna S. Agostino, "la fede merita la giustificazione". Ora, un uomo viene giustificato dalla prima grazia. Dunque un uomo può meritare a se stesso la prima grazia.

2. Dio dà la grazia solo a chi ne è degno. Ma uno non può essere degno di un dono, se prima non lo ha meritato a rigore di giustizia. Perciò uno può meritare in tal modo la prima grazia.

3. Presso gli uomini uno può meritare un dono ricevuto in precedenza: chi, p. es., ha ricevuto un cavallo dal suo padrone, può meritarlo usandone bene a servizio del padrone. Ora, Dio è più generoso degli uomini. Dunque a maggior ragione uno può meritare da Dio, con le opere successive, la prima grazia ricevuta in precedenza.

IN CONTRARIO: La nozione di grazia è incompatibile con quella di mercede; secondo le parole di S. Paolo: "A chi opera la mercede non si conteggia a titolo di grazia, ma come cosa dovuta". Ma quanto l'uomo merita è conteggiato come mercede del suo operare. Perciò egli non può meritare la prima grazia.

RISPONDO: Il dono della grazia si può considerare sotto due aspetti. Primo, sotto l'aspetto di dono gratuito. E da questo lato qualsiasi merito è incompatibile con la ragione di grazia: perché una cosa, come dice l'Apostolo, "se deriva dalle opere, non è per grazia". - Secondo, si può considerare rispetto alla natura del dono stesso. E anche da questo lato la prima grazia non può essere meritata da chi non è in grazia: sia perché essa sorpassa la capacità della natura; sia perché prima della grazia, nello stato di colpa l'uomo trova nel peccato un ostacolo a meritarsela. E quando uno è in grazia, la grazia che ha già ricevuto non può essere meritata: perché la mercede è un risultato dell'operazione, mentre la grazia è principio, o causa di ogni nostra opera buona, come sopra abbiamo spiegato. Se poi uno merita un altro dono gratuito in forza della grazia precedente, esso non sarà il primo. Perciò è chiaro che nessuno può meritare la prima grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Nel libro delle Ritrattazioni S. Agostino dichiara che egli per un certo tempo si era ingannato, credendo che l'inizio della fede venisse da noi, e che il compimento ci fosse offerto da Dio: opinione che egli ritratta. Alla suddetta posizione sembra sia da riferirsi la frase: "la fede merita la giustificazione". Se invece riteniamo, come siamo tenuti a credere, che l'inizio della fede deriva in noi da Dio; allora è chiaro che l'atto stesso della fede segue la prima grazia, e non può meritarsela. Perciò l'uomo è giustificato dalla fede non nel senso che meriti la giustificazione col credere: ma per il fatto che crede mentre viene giustificato; poiché nella giustificazione dell'empio si richiede, come abbiamo visto nella questione precedente, un atto di fede.
2. Dio dà la grazia solo a coloro che ne sono degni. Tuttavia non si pensi che costoro siano già degni prima; ma li rende degni lui stesso, "che solo può rendere mondo chi fu concepito da seme immondo".
3. Tutte le opere buone dell'uomo derivano causalmente dalla prima grazia. Non hanno invece questa derivazione unica da un qualsiasi dono umano. Perciò il confronto tra il dono della grazia e i doni umani non regge.

ARTICOLO 6

Se si possa meritare per un altro la prima grazia

SEMBRA che un uomo possa meritare per un altro la prima grazia. Infatti:

1. A proposito di quel passo evangelico, "Gesù vista la loro fede, ecc.", la Glossa commenta: "Quanto deve valere presso Dio la fede propria, se valse tanto quella altrui da sanare un uomo, e nell'anima e nel corpo!". Ma il risanamento interiore avviene mediante la grazia. Dunque l'uomo può meritare la prima grazia per un altro.
2. Le preghiere dei giusti non sono vane, ma efficaci; poiché a detta di S. Giacomo: "La preghiera assidua del giusto ha grande potenza". Ma avanti egli aveva detto: "Pregate l'uno per l'altro, per essere salvi". Ora, siccome la salvezza dell'uomo non può venire che dalla grazia, sembra che un uomo possa meritare per un altro la prima grazia.
3. Sta scritto: "Fatevi degli amici col mammona d'iniquità, affinché quando voi venite a mancare, vi accolgano nei tabernacoli eterni". Ma non si è ricevuti nei tabernacoli eterni che mediante la grazia, con la quale soltanto uno può meritare la vita eterna, come sopra abbiamo detto. Dunque un uomo può acquistarla per un altro, meritandogli la prima grazia.

IN CONTRARIO: Si legge in Geremia: "Quand'anche Mosè e Samuele si presentassero davanti a me, l'animo mio non si volgerebbe più verso questo popolo". Eppure costoro furono di un merito grandissimo presso Dio. Perciò è chiaro che nessuno può meritare per un altro la prima grazia.

RISPONDO: Abbiamo già spiegato che le nostre opere possono essere meritorie per due motivi. Primo, in forza della mozione divina: e per tale motivo uno merita a rigore di giustizia. Secondo, sono meritorie in quanto derivano dal libero arbitrio e vengono compiute volontariamente. E da questo lato si ha un merito di convenienza: è infatti conveniente che quando un uomo s'impegna con le sue forze, Dio operi in maniera superiore secondo l'eccellenza della sua virtù.

Da ciò risulta evidente che nessuno può meritare la prima grazia per un altro in maniera rigorosa, a eccezione di Cristo. Poiché ciascuno di noi è mosso da Dio col dono della grazia a raggiungere personalmente la vita eterna: e quindi il merito rigoroso non si estende al di là di tale mozione. Invece l'anima di Cristo è mossa da Dio con la grazia non solo a raggiungere personalmente la gloria della vita eterna, ma anche a condurci gli altri, come capo della Chiesa e autore dell'umana salvezza: per questo la Scrittura lo denomina: "Colui che ha preso a condurre molti figli alla gloria, l'autore della salvezza, ecc."

Al contrario uno può meritare a un altro la prima grazia con un merito di convenienza. Infatti, dal momento che un uomo in grazia adempie la volontà di Dio, è conveniente, secondo i rapporti dell'amicizia, che Dio adempia la di lui volontà col salvare un altro: sebbene talora possa esserci un ostacolo da parte di colui la cui giustificazione è desiderata da un santo. Per codesti casi valgono appunto le parole di Geremia sopra riportate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. La fede altrui può meritare la salvezza di un uomo, non con un merito rigoroso, o condegno, ma con un merito di convenienza, o congruenza.
2. L'impetrazione della preghiera si fonda sulla misericordia: invece il merito rigoroso si fonda sulla giustizia. Ecco perché l'uomo con la preghiera impetra molte cose dalla divina misericordia, che però non ha meritate secondo giustizia. Infatti nella Scrittura si legge: "Non già fidando sulle nostre opere di giustizia noi umiliamo le nostre preci davanti alla tua faccia, ma fiduciosi nella tua grande misericordia".
3. Si dice che i poveri i quali ricevono le elemosine accolgono gli altri negli eterni tabernacoli, o perché impetrano loro il perdono con la preghiera, o

perché lo meritano in senso lato con altre opere buone, oppure in senso letterale, per il fatto che mediante le opere di misericordia compiute a favore dei poveri, uno merita di essere ricevuto negli eterni tabernacoli.

ARTICOLO 7

Se uno possa meritare di risorgere dopo un peccato

SEMBRA che uno possa meritare di risorgere dopo un peccato. Infatti:

1. L'uomo può meritare quello che si può chiedere a Dio con giustizia. Ora, a detta di S. Agostino, niente si chiede a Dio più giustamente della riparazione dopo la colpa, secondo le parole del Salmo: "Quando verrà meno la mia forza, non m'abbandonare". Dunque l'uomo può meritare di risorgere dopo il peccato.
2. Le opere personali giovano più a chi le compie che agli altri. Eppure uno in qualche modo può meritare per gli altri la riparazione dopo il peccato, come pure la prima grazia. Perciò a maggior ragione può meritare per sé di risorgere dopo il peccato.
3. Chi è stato in grazia per un certo tempo, con le opere buone compiute ha meritato la vita eterna, com'è evidente dalle conclusioni precedenti. Ma uno non può raggiungere la vita eterna, se non viene rinnovato dalla grazia. Dunque egli deve aver meritato anche il ravvedimento futuro mediante la grazia.

IN CONTRARIO: Sta scritto: "Se il giusto avrà traviato dalla sua giustizia, e avrà commesso delle iniquità; tutte le sue opere giuste non saranno più ricordate". Dunque non gli gioveranno più nulla i meriti precedenti per poter risorgere. E quindi nessuno può meritare di risorgere dopo un'eventuale caduta.

RISPONDO: Nessuno può meritare a se stesso il ravvedimento dopo una caduta futura, né a rigore di giustizia, né per una certa convenienza. Non può meritarlo a rigore di giustizia, perché il merito rigoroso dipende da una mozione della grazia divina, mozione che viene a cessare col peccato successivo. Perciò tutti i benefici che uno poi riceve da Dio per giungere al ravvedimento, non sono meritori; poiché la mozione della grazia antecedente non ha influsso su di essi.

Inoltre il merito di convenienza, col quale si può meritare per altri la prima grazia, viene impedito di raggiungere il suo effetto dall'ostacolo del peccato in colui per il quale si vuol meritare. Perciò assai di più è compromessa l'efficacia di codesto merito, se l'ostacolo si trova, sia in chi merita, sia in colui per il quale s'intende meritare. E nel caso i due ostacoli si assommano nella stessa persona. Dunque in nessun modo uno può meritare a se stesso di risorgere dopo un peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il desiderio di risorgere dopo una eventuale caduta, come pure l'analoga preghiera, si dicono giusti; perché tendono alla giustizia, e non perché si appellino alla giustizia come altrettanti meriti: ma fanno appello alla misericordia.
2. Uno può meritare per altri, con un merito di convenienza, la prima grazia, perché non ci sono ostacoli, almeno da parte di chi merita. Invece codesti ostacoli insorgono, quando uno si allontana dalla giustizia dopo aver guadagnato il merito della grazia.
3. Alcuni hanno affermato che, ad eccezione per l'atto finale della grazia, uno non si merita mai la vita eterna in senso assoluto, ma solo in maniera condizionale, se persevererà. - Ma questa opinione è irragionevole: poiché spesso l'atto della grazia finale è meno meritorio degli atti precedenti, per la depressione dovuta alla malattia.

Perciò si deve ritenere che qualsiasi atto di carità merita la vita eterna in senso assoluto. Ma un peccato successivo impedisce al merito precedente di raggiungere il suo effetto: come le cause fisiche non raggiungono i loro effetti per gli ostacoli che possono sopravvenire.

ARTICOLO 8

Se l'uomo possa meritare l'aumento della grazia, o della carità

SEMBRA che l'uomo non possa meritare l'aumento della grazia, o della carità. Infatti:

1. Quando uno ha ricevuto la mercede che merita, non ha diritto ad altra mercede, secondo le parole evangeliche rivolte a certuni: "Hanno ricevuto la loro mercede". Perciò, se uno meritasse l'aumento della carità o della grazia, ne seguirebbe che, una volta avuto codesto aumento, non potrebbe sperare più un altro premio. Il che è inammissibile.

2. Nessuna cosa può agire al di là della sua specie. Ora, principio del merito, come abbiamo spiegato, è la grazia o la carità. Dunque nessuno può meritare una grazia o una carità più grande di quella che possiede.

3. L'uomo merita quanto può essere meritato con qualsiasi atto che derivi dalla grazia o dalla carità: come merita, con qualsiasi atto del genere, la vita eterna. Ora, se si potesse meritare l'aumento della grazia o della carità, si dovrebbe meritare codesto aumento con qualsiasi atto informato dalla carità. Ma quanto l'uomo merita viene infallibilmente concesso da Dio, se non l'impedisce un peccato successivo; poiché sta scritto: "So in chi ho posto fede, e son convinto che egli ha il potere di conservare il mio deposito". Quindi ne seguirebbe che un qualsiasi atto meritorio verrebbe ad accrescere la grazia o la carità. Ma questo non è ammissibile: perché talora gli atti meritori non sono tanto ferventi, da determinare un aumento di carità. Dunque l'aumento della carità non può essere meritato.

IN CONTRARIO: S. Agostino insegna, che "la carità merita di essere aumentata, e una volta aumentata merita di essere perfezionata". Dunque è possibile meritare l'aumento della carità, o della grazia.

RISPONDO: Abbiamo già spiegato sopra che può essere meritato a rigore di giustizia quanto ricade sotto l'influsso della mozione della grazia. Ora, l'influsso di una causa movente non si estende solo all'ultimo termine del moto, ma a tutto lo svolgimento del moto stesso. Ebbene, termine del moto nella grazia è la vita eterna; ma lo sviluppo di codesto moto si attua come aumento della carità e della grazia, secondo le parole dei Proverbi: "Il sentiero dei giusti è come la luce che spunta, s'avvanza, cresce fino al giorno completo", cioè fino al giorno della gloria. Perciò l'aumento della grazia può essere meritato a rigore di giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Il premio non è che il termine del merito. Ma un moto può avere due termini: il termine ultimo; e quello intermedio, che è insieme principio e fine. Tale è la mercede dell'aumento. Invece la mercede della gloria umana è come un termine ultimo, per coloro che in esso ripongono il loro fine: perciò essi non raggiungono altra mercede.

2. L'aumento della grazia non supera la virtualità della grazia preesistente, pur superandone la grandezza: come avviene per l'albero, il quale, sebbene sia più grande del seme, tuttavia non ne sorpassa la virtù.

3. Con qualsiasi atto meritorio l'uomo merita l'aumento della grazia, come ne merita il coronamento, che è la vita eterna. Ora, come la vita eterna non viene concessa subito, ma a suo tempo, così la grazia non viene aumentata subito, ma a suo tempo, cioè quando uno sarà adeguatamente predisposto a tale aumento.

ARTICOLO 9

Se l'uomo possa meritare la perseveranza

SEMBRA che un uomo possa meritare la perseveranza. Infatti:

1. Ciò che un uomo può ottenere con la preghiera, può essere meritato da chi è in grazia. Ora, gli uomini possono ottenere da Dio con la preghiera la perseveranza: altrimenti, come nota S. Agostino, inutilmente verrebbe chiesta nelle domande del Pater Noster. Dunque la perseveranza può essere meritata da chi è in grazia.

2. È un dono più grande non poter peccare che il non peccare. Ora, non poter peccare è oggetto di merito: infatti uno può meritare la vita eterna, in cui è inclusa l'impeccabilità. Perciò a maggior ragione uno può meritare di non peccare: vale a dire di perseverare.

3. Aumentare la grazia è più che perseverare nella grazia che uno possiede. Ma un uomo può meritare, come abbiamo visto, l'aumento della grazia. Molto più, dunque, può meritare la perseveranza nella grazia che possiede.

IN CONTRARIO: Tutto ciò che uno merita l'ottiene da Dio, se non vi mette l'ostacolo del peccato. Eppure molti, pur avendo opere meritorie, non ottengono la perseveranza. Né si dica che ciò avviene per l'ostacolo del peccato; perché è proprio il cadere in peccato che distrugge la perseveranza; e quindi se uno meritasse la perseveranza, Dio non permetterebbe che egli cadesse in peccato. Perciò la perseveranza non si può meritare.

RISPONDO: Avendo l'uomo il libero arbitrio pieghevole per natura al bene e al male, uno può ottenere da Dio la perseveranza nel bene in due maniere. Primo, con la determinazione del libero arbitrio mediante la grazia portata al suo ultimo termine: il che avviene nella gloria. Secondo, mediante una mozione divina, che inclina l'uomo al bene sino alla fine. Ma da quanto si è già detto risulta che è oggetto di merito ciò che costituisce il termine del libero arbitrio guidato dalla mozione divina: e non ciò che ne costituisce il principio. Ecco perché la perseveranza della gloria, che è termine del suddetto moto, è oggetto di merito: mentre la perseveranza dei viatori non può essere meritata, perché dipende unicamente dalla mozione divina, che è il principio di qualsiasi merito. E Dio dona gratuitamente il bene della perseveranza a chiunque lo dona.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Con la preghiera possiamo impetrare anche ciò che non meritiamo. Dio infatti ascolta anche i peccatori che gli chiedono il perdono delle offese, perdono che essi non meritano. Ciò è evidente dalle spiegazioni date da S. Agostino su quel passo di S. Giovanni: "Sappiamo bene che Dio non esaudisce i peccatori". Altrimenti il pubblicano avrebbe detto inutilmente: "O Dio, abbi pietà di me, che son peccatore". E così uno con la preghiera può impetrare da Dio, per se medesimo e per altri il dono della perseveranza, sebbene non possa meritarselo.
2. La perseveranza che avremo nella gloria sta al moto meritorio del libero arbitrio come termine: non così la perseveranza della vita presente, per il motivo indicato.
3. Lo stesso si dica per l'aumento della grazia, come risulta dalle cose dette in precedenza.

ARTICOLO 10

Se i beni temporali possano essere oggetto di merito

SEMBRA che i beni temporali possano essere oggetto di merito. Infatti:

1. Quanto viene promesso a qualcuno come premio di giustizia è oggetto di merito. Ma i beni temporali furono promessi nell'antica legge come mercede di giustizia. Dunque essi sono oggetto di merito.
2. È oggetto di merito ciò che Dio contraccambia a qualcuno per un servizio prestato. Ora, Dio a volte ripaga gli uomini, per il servizio a lui prestato, con dei beni temporali. Nell'Esodo infatti si legge: "Siccome le levatrici avevano temuto Dio, questi fece prosperare le loro famiglie". E S. Gregorio spiega, che "la mercede della loro compassione avrebbe potuto consistere nella vita eterna: ma per il peccato di bugia ricevette soltanto una ricompensa terrena". E in Ezechiele si legge: "Il re di Babilonia ha costretto le sue soldatesche a un lungo servizio contro Tiro, e non ritrasse nessun compenso"; e poi continua: "Come mercede darò a codesto esercito la terra d'Egitto, per le fatiche che ha sostenuto per me". Dunque i beni temporali sono oggetto di merito.
3. Il bene sta al merito come il male al demerito. Ora, per il demerito dei peccati alcuni sono puniti da Dio con pene temporali: ciò è evidente nel caso dei Sodomititi, Perciò i beni temporali sono oggetto di merito.

IN CONTRARIO: Quanto è oggetto di merito non può riguardare tutti allo stesso modo. Invece i beni e i mali temporali riguardano allo stesso modo i buoni e i cattivi, secondo le parole dell'Ecclesiaste: "Tutto accade a un modo per il giusto e per l'empio, per il buono e per il malvagio, per il puro e l'impuro, per chi offre sacrifici e per chi li disprezza". Perciò i beni temporali non sono oggetto di merito.

RISPONDO: Quanto è oggetto di merito, è un premio o una mercede, vale a dire un bene. Ora, il bene umano può essere di due specie: bene in senso assoluto, e bene in senso relativo. Bene dell'uomo in senso assoluto è il fine ultimo, secondo l'espressione dei Salmi: "Bene per me è stare unito a Dio"; e di conseguenza tutto ciò che è fatto per condurre a codesto fine. E tali cose sono in senso assoluto oggetto di merito. - È invece un bene per l'uomo in senso relativo quanto è un bene per lui momentaneamente e in rapporto a qualche cosa. E codesto bene non è oggetto di merito in senso assoluto, ma soltanto relativo.

Si deve perciò concludere che, se i beni temporali vengono considerati come utili agli atti della virtù, con i quali si raggiunge la vita eterna, allora essi sono in senso diretto e assoluto oggetto di merito: cioè come l'aumento della grazia e tutte le altre cose con le quali l'uomo viene soccorso per giungere alla beatitudine dopo la prima grazia. Infatti Dio concede ai giusti quel tanto di beni come di mali temporali, che giova ad essi per giungere alla vita eterna. E in tale misura codesti beni sono beni in senso assoluto. Perciò si dice nei Salmi: "Chi teme il Signore non manca di nessun bene"; e altrove: "Non ho mai visto il giusto abbandonato".

Se invece codesti beni temporali si considerano in se stessi, allora essi non sono beni umani in senso assoluto, ma solo relativo. E quindi non sono oggetto diretto, ma solo indiretto del merito cioè in quanto gli uomini sono mossi da Dio a compiere certe cose nell'ordine temporale, nelle quali, con l'aiuto divino, raggiungono le loro aspirazioni. Quindi, come la vita eterna, secondo le spiegazioni date, è il premio diretto delle opere buone in rapporto alla mozione divina; così i beni temporali, in se stessi considerati, hanno l'aspetto di mercede in rapporto a quella mozione divina che muove il volere umano al raggiungimento di essi; sebbene nel perseguirli gli uomini talora non abbiano una retta intenzione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

1. Come insegna S. Agostino, "in quelle promesse temporali troviamo la figura dei futuri beni spirituali, che si sono compiute in noi. Infatti quel popolo carnale si attaccava alle promesse della vita presente: di esso però non soltanto le parole, ma anche la vita, erano una profezia".

2. Si afferma che tali ricompense erano fatte da Dio in rapporto alla mozione divina: non già in rapporto alla malizia del volere (umano). Specialmente per quanto riguarda il re di Babilonia, il quale assediò Tiro non per servire Dio, ma per usurpare un regno. - Così pure le levatrici (egiziane), sebbene avessero una volontà retta nel salvare i bambini, tuttavia non fu retta codesta volontà nel concertare una menzogna.

3. I mali temporali sono inflitti ai cattivi come castighi: perché non se ne servono per raggiungere la vita eterna. Invece per i giusti, che si avvantaggiano di codesti mali, essi non sono castighi, ma piuttosto medicine, come abbiamo detto già in precedenza.

4. Tutto capita ugualmente ai buoni e ai cattivi, se si considera la natura dei beni o dei mali temporali. Non così se se ne considera il fine: poiché i buoni da codeste cose vengono guidati alla beatitudine, a differenza dei cattivi.

E questo basti per la morale in genere.