

SUMMA THEOLOGICA

DI TOMMASO D'AQUINO

FINE ULTIMO DELLA VITA UMANA:

LA BEATTITUDINE.

MEZZI E ATTI UMANI BUONI E CATTIVI.

I-II PARTE, Q. 1 – 21



A CURA DI VINCENZO PANZECA

Schema Principale

Introduzione e divisione di tutta l'opera (proemio).

Prima parte

La dottrina sacra (I, 1).

Trattato su Dio

- Trattato relativo all'essenza di Dio (I, 2-26).
- Trattato sulla Trinità delle Persone (I, 27-43).
- La derivazione delle creature da Dio (I, 44-119).

Seconda parte

Il moto della creatura ragionevole verso Dio (I-II, II-II).

- Il fine ultimo della vita umana, che è la beatitudine (I-II, 1-5).
- Mezzi (ossia gli atti umani) per raggiungere il fine ultimo e ostacoli che vi si oppongono:
 - gli atti umani in generale (I-II, 6-114).
 - le azioni umane in particolare (II-II, 1-189).

Terza parte e Supplemento

Cristo, il quale, in quanto uomo, è per noi la via per andare a Dio: (III).

- Il Salvatore medesimo (III, 1-59).
- I Sacramenti salvifici del nostro Salvatore (III, 60-90 - Spl, 1-68).
- Il fine della vita immortale (Spl, 69-99).

Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio I-II e II-II

Il fine ultimo della vita umana, che è la beatitudine (I-II, 1-5)

A - il fine ultimo in generale I-II, 1

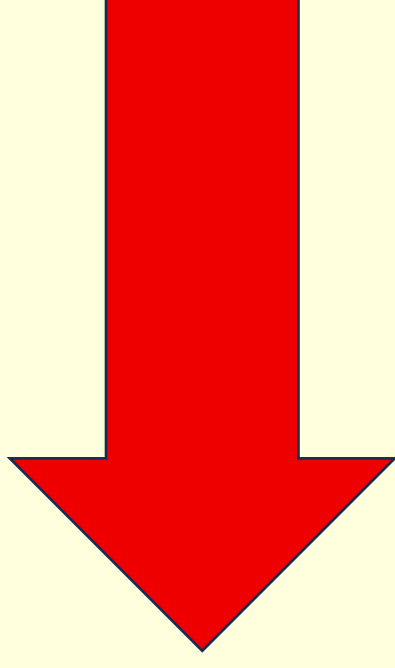
B - la beatitudine I-II, 2-5

1) in quali beni consiste I-II, 2

2) che cosa sia I-II, 3-4

a) la beatitudine in se stessa I-II, 4

b) cose richieste per la beatitudine I-II, 5



I - Primo, le azioni umane in se stesse (I-II, 6-48)

A - atti che sono propri dell'uomo (I-II, 6-21)

1°) loro condizione essenziale: volontarietà (I-II, 6-17)
a) volontarietà e involontarietà in genere (I-II, 6-7)

(1) loro natura ed elemento costitutivo I-II, 6

(2) incidenza in esse delle circostanze I-II, 7

b) atti compiuti dalla volontà stessa (I-II, 8-16)

(1) atti aventi per oggetto il fine (I-II, 8-12):
volizione (I-II, 8-10)

a) suo oggetto I-II, 8

b) cause moventi I-II, 9

c) mozione I-II, 10

fruizione I-II, 11

intenzione I-II, 12

(2) atti volontari aventi per oggetto i mezzi ordinati al fine (I-II, 3-16):

scelta ossia elezione deliberata I-II, 13

consiglio o deliberazione I-II, 14

consenso I-II, 15

uso I-II, 16

c) atti volontari comandati dalla volontà I-II, 17

2°) distinzione degli atti umani in buoni e cattivi (I-II, 18-21)

a) in che modo le azioni umane sono buone o cattive (I-II, 18-20)

(1) bontà e malizia degli atti umani in generale I-II, 18

(2) bontà e malizia degli atti interni I-II, 19

(3) bontà e malizia degli atti esterni I-II, 20

b) aspetti conseguenti di questa bontà o malizia (merito e demerito, peccato, colpa) I-II, 21

B - atti che sono comuni all'uomo e agli altri animali, e che sono denominati passioni (I-II, 22-48) (Vedi schema le passioni)

II - Secondo, i principi delle azioni umane (I-II, 49-114)

A - i principi intrinseci di codesti atti che sono le potenze (già esaminate in I, 77-83, vedi schema l'uomo) e gli abiti (I-II, 49-54). Circa questi ultimi prenderemo in esame:

1°) gli abiti in generale (I-II, 49-54).

In questa considerazione generica vanno esaminate quattro cose:

a) la natura degli abiti I-II, 49

b) la loro sede I-II, 50

c) le loro cause (I-II, 51-53)

(1) nel loro costituirsi I-II, 51

(2) nel loro sviluppo I-II, 52

(3) loro distruzione I-II, 53

d) la distinzione degli abiti I-II, 54

2°) gli abiti in particolare, che sono principalmente le virtù e i vizi (I-II, 55-89).

E poiché gli abiti si distinguono in buoni e cattivi, tratteremo:

a) degli abiti buoni che sono le virtù e abiti affini (I-II, 55-70)

(1) delle virtù (I-II, 55-67) (Vedi lo schema le virtù)

(2) dei doni dello Spirito Santo I-II, 68

(3) delle beatitudini I-II, 69

(4) dei frutti dello Spirito Santo I-II, 70

b) degli abiti cattivi che sono i vizi e i peccati (I-II, 71-89)

(Vedi lo schema i vizi e i peccati)

B - i principi estrinseci delle azioni umane (I-II, 90-114).

Essi sostanzialmente sono due: Dio che ci istruisce con la legge e che ci aiuta con la grazia; e il demonio il quale ci turba con la tentazione (vedi I, 104).

Tratteremo quindi di due cose:

1°) della legge (I-II, 90-108) (vedi lo schema la legge)

2°) della grazia (I-II, 109-114)

E a proposito di quest'ultima esamineremo tre cose:

a) la grazia di Dio

(1) la sua necessità I-II, 109

(2) la sua essenza I-II, 110

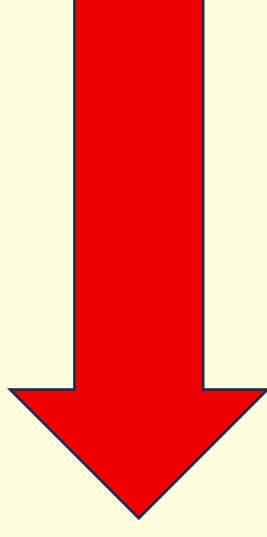
(3) le sue divisioni I-II, 111

b) la causa della grazia I-II, 112

c) gli effetti della grazia (I-II, 113-114)

(1) la giustificazione del peccatore, effetto della grazia operante I-II, 113

(2) il merito, che è effetto della grazia cooperante I-II, 114



Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio (I-II e II-II)

Gli atti umani in generale (I-II, 6-114)

Le passioni (I-II, 22-48)

Trattato sulle passioni, ossia sugli atti comuni all'uomo ed agli altri animali:

I - Le passioni in generale (I-II, 22-25)

- A) la sede psicologica delle passioni I-II, 22
- B) loro reciproche differenze I-II, 23
- C) bontà e malizia delle passioni I-II, 24
- D) interdipendenza delle passioni I-II, 25

II - Le passioni in particolare (I-II, 26-48):

A - Primo, le passioni del concupiscibile (I-II, 26-39):

- 1°) amore e odio (I-II, 26-29)
 - a) l'amore (I-II, 26-28). Circa l'amore bisogna considerare:
 - 1) l'amore in se stesso I-II, 26
 - 2) le cause dell'amore I-II, 27
 - 3) gli effetti dell'amore I-II, 28
 - b) l'odio I-II, 29
- 2°) desiderio-brama, o concupiscenza (e fuga) I-II, 30
- 3°) piacere e tristezza, o dolore I-II, 31-39
 - a) il piacere (I-II, 31-34). Circa il piacere bisogna considerare quattro cose:
 - 1) il piacere in se stesso I-II, 31
 - 2) le cause del piacere I-II, 32
 - 3) gli effetti di esso I-II, 33
 - 4) bontà e malizia del piacere I-II, 34
 - b) la tristezza o dolore (I-II, 35-39)
 - 1) la tristezza, o dolore, in se stessa I-II, 35
 - 2) le sue cause I-II, 36
 - 3) i suoi effetti I-II, 37
 - 4) i rimedi contro la tristezza I-II, 38
 - 5) bontà o malizia del dolore, o tristezza I-II, 39

B - Secondo, le passioni dell'irascibile (I-II, 40-48):

- 1°) speranza e disperazione I-II, 40
- 2°) timore e audacia (I-II, 41-45)
 - a) a proposito del timore (I-II, 41-44) va considerato:
 - 1) il timore in se stesso I-II, 41
 - 2) l'oggetto del timore I-II, 42
 - 3) le cause del timore I-II, 43
 - 4) gli effetti del timore I-II, 44
 - b) l'audacia I-II, 45
- 3°) l'ira (I-II, 46-48)
 - a) l'ira in se stessa I-II, 46
 - b) le cause che la provocano e i rimedi contro di essa I-II, 47
 - c) gli effetti dell'ira I-II, 48

Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio (I-II e II-II)

Gli atti umani in generale (I-II, 6-114)

Le virtù (I-II, 55-67)

I - L'essenza delle virtù I-II, 55

II - Dove esse risiedono I-II, 56

III - La divisione delle virtù (I-II, 57-62):

A) le virtù intellettuali I-II, 57

B) le virtù morali (I-II, 58-61):

1 - la distinzione tra virtù morali e virtù intellettuali I-II, 58

2 - distinzione delle virtù morali tra loro in base alla materia propria (I-II, 59-60):

- rapporto tra virtù e passioni I-II, 59

- distinzioni delle virtù morali secondo le varie passioni I-II, 60

3 - distinzione delle virtù principali o cardinali dalle altre virtù I-II, 61

C) le virtù teologali I-II, 62

IV - La causa delle virtù I-II, 63

V - Alcune proprietà delle virtù (I-II, 64-67):

A) il giusto mezzo delle virtù I-II, 64

B) la connessione reciproca I-II, 65

C) la loro eguaglianza I-II, 66

D) la loro durata I-II, 67

Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio (I-II e II-II)

Gli atti umani in generale (I-II, 6-114)

Vizi e peccati (I-II, 71-89)

- 1) In se stessi I-II, 71
- 2) Le loro distinzioni I-II, 72
- 3) Confronti reciproci I-II, 73
- 4) La loro sede I-II, 74
- 5) Cause dei peccati (I-II, 75-84)
 - A) In generale I-II, 75
 - B) In particolare (I-II, 76-84)
 - I) Cause interiori (I-II, 76-78)
 - 1) ignoranza I-II, 76
 - 2) passione I-II, 77
 - 3) malizia I-II, 78
 - II) Cause esterne (I-II, 79-83)
 - 1) Dio I-II, 79
 - 2) il demonio I-II, 80
 - 3) l'uomo (I-II, 81-83)
 - a) mediante suggerimenti
 - b) mediante l'origine
 - 1) trasmissione del peccato originale I-II, 81
 - 2) sua natura I-II, 82
 - 3) sede psicologica di esso I-II, 83
 - III) Peccati causa di altri peccati I-II, 84
 - 6) Effetti del peccato (I-II, 85-89)
 - A) Corruzione dei beni di natura I-II, 85
 - B) Macchia del peccato I-II, 86
 - C) Reato ed obbligatione della pena (I-II, 87-89)
 - I) considerato in se stesso I-II, 87
 - II) nella distinzione tra mortale e veniale I-II, 88
 - III) il peccato veniale in se stesso I-II, 89

Seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio (I-II e II-II)

Gli atti umani in generale (I-II, 6-114)

La legge (I-II, 90-108)

I - In generale (I-II, 90-92):

- A) la natura della legge I-II, 90
- B) la divisione, ossia le varie specie di legge I-II, 91
- C) gli effetti della legge I-II, 92

II - Le singole specie di leggi in particolare (I-II, 93-108)

- A) la legge eterna I-II, 93
- B) la legge naturale I-II, 94
- C) la legge umana (I-II, 95-97)
 - 1 - In se stessa I-II, 95
 - 2 - il potere della legge umana I-II, 96
 - 3 - la sua mutabilità I-II, 97
- D) la Legge Antica (I-II, 98-105):
 - 1 - in se stessa I-II, 98
 - 2 - nei suoi precetti (I-II, 99-105):
 - a) i vari tipi di precetti della Legge Antica I-II, 99
 - b) le singole categorie di precetti (I-II, 100-105)
 - I) i precetti morali dell'Antica Legge I-II, 100
 - II) i precetti cerimoniali (I-II, 101-103)
 - in se stessi I-II, 101
 - le loro cause I-II, 102
 - la loro durata I-II, 103
 - III) i precetti giudiziali, o civili (I-II, 104-105):
 - in generale I-II, 104
 - in particolare I-II, 105
- E) la Nuova Legge, o legge evangelica (I-II, 106-108):
 - 1 - in se stessa I-II, 106
 - 2 - in confronto con l'Antica Legge I-II, 107
 - 3 - contenuto della Nuova Legge I-II, 108

F) A proposito della legge del fomite basta quanto è stato detto sul peccato originale (I-II, 81-83). Così nel prol. I-II, q. 93.

Prima parte della Seconda parte > Il fine ultimo della vita umana, che è la beatitudine

Proemio

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 se stesso.

Prima parte della Seconda parte > Il fine ultimo della vita umana, che è la beatitudine > Il fine ultimo dell'uomo

Questione 1

Proemio

- 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:

VIDETUR che all'uomo non appartenga agire per un fine.

I^a II^a q. 1 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 1, arg. 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.

I^a q. 1 a. 1. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 1 a. 1. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 1 a. 1, ad arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 1, ad arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 1, ad arg. 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:

VIDETUR che agire per un fine sia proprietà esclusiva della natura ragionevole.

I^a II^a q. 1 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 2, arg. 2

Agire per un fine significa indirizzare verso il fine la propria azione. Dunque non compete ad esseri privi di ragione.

I^a II^a q. 1 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 2. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 1 a. 2. RESPONDEO:

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 [I, q.22, a.2, ad 4; q.103, a.1, ad 3] 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:

I^a II^a q. 1 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 2, ad arg. 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:

VIDETUR che gli atti umani non ricevano dal fine la loro specificazione.

I^a II^a q. 1 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 3. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 1 a. 3. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 1 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 3, ad arg. 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:

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

I^a II^a q. 1 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 4. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 1 a. 4. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 1 a. 4, ad arg. 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, 11, 21, Dio ha tutto disposto "in numero, peso e misura".

I^a II^a q. 1 a. 4, ad arg. 2

Trattandosi di cose ordinate tra loro in maniera necessaria (per se), la ragione parte da principi 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 sé. 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.

I^a II^a q. 1 a. 4, ad arg. 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:

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

I^a II^a q. 1 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 5, arg. 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.

I^a q. 1 a. 5. SED CONTRA:

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, **Filippesi, 3, 19:** "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, **Matteo, 6, 24,** "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.

I^a II^a q. 1 a. 5. RESPONDEO:

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 completo 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 raziocinativo, 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:

I^a II^a q. 1 a. 5, ad arg. 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.**

I^a II^a q. 1 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 5, ad arg. 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:

VIDETUR che l'uomo non voglia in ordine all'ultimo fine tutto ciò che vuole.

I^a II^a q. 1 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 6. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 1 a. 6. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 1 a. 6, ad arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 6, ad arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 6, ad arg. 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:

VIDETUR che non sia unico il fine ultimo per tutti gli uomini.

I^a II^a q. 1 a. 7, arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 7, arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 7, arg. 3

Il fine non è che il termine dell'azione. Ora, le azioni sono individuali. E gli uomini, sebbene possiedano una comune natura specifica, differiscono tuttavia nei dati individuali. Dunque l'ultimo fine non è unico per tutti gli uomini.

I^a II^a q. 1 a. 7. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 1 a. 7. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 1 a. 7, ad arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 7, ad arg. 2

Esistono tra gli uomini vari sistemi di vita, per la diversità degli oggetti in cui si cerca la ragione di bene supremo.

I^a II^a q. 1 a. 7, ad arg. 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:

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

I^a II^a q. 1 a. 8, arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 8, arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 8, arg. 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.

I^a II^a q. 1 a. 8. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 1 a. 8. RESPONDEO:

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'avaro 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.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Prima parte della Seconda parte > Il fine ultimo della vita umana, che è la beatitudine > L'oggetto della beatitudine o felicità umana

Questione 2 - Proemio

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:

VIDETUR che la beatitudine dell'uomo consista nelle ricchezze.

I^a II^a q. 2 a. 1, arg. 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, **Ecclesiaste, 10, 19**: "Tutto obbedisce al denaro". Dunque la beatitudine consiste nelle ricchezze.

I^a II^a q. 2 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 1, arg. 3

Il desiderio del bene supremo, che è inesauribile, deve avere una certa infinità. Ma questo fatto si riscontra specialmente nelle ricchezze: poiché "l'avar", come dice la Scrittura, **Ecclesiaste, 5, 9** "non sarà mai sazio di denaro". Dunque la beatitudine consiste nelle ricchezze.

I^a q. 2 a. 1. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 2 a. 1. RESPONDEO:

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, 8, 8**: "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:

I^a II^a q. 2 a. 1, ad arg. 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).

I^a II^a q. 2 a. 1, ad arg. 2

Col denaro si possono avere tutti i beni commerciabili; non però i beni spirituali, che tali non sono. Perciò sta scritto, **Proverbi, 17, 16**: "Che cosa giova allo stolto aver ricchezze, se non può comprare la saggezza?".

I^a II^a q. 2 a. 1, ad arg. 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, **Giovanni, 4, 13**: "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:

VIDETUR che la beatitudine umana consista negli onori.

I^a II^a q. 2 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 2, arg. 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, **1Timoteo, 1, 17** scrive: "A Dio solo onore e gloria". Dunque la beatitudine consiste nell'onore.

I^a II^a q. 2 a. 2, arg. 3 <http://www.studimusicacultura.it/parte-II, II-q.1---.html>

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.**

I^a II^a q. 2 a. 2. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 2 a. 2. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 2 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 2, ad arg. 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:

VIDETUR che la beatitudine dell'uomo consista nella gloria.

I^a II^a q. 2 a. 3, arg. 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, **Romani, 8, 18: "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.

I^a II^a q. 2 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 3, arg. 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. Cosicché 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.

I^a II^a q. 2 a. 3. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 2 a. 3. RESPONDEO:

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, Salmi, 90, 15-16: "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, 2Corinti, 10, 18, dichiara: "Approvato è colui che Dio approva".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 2 a. 3, ad arg. 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, Marco, 8, 38: "Il Figlio dell'uomo lo onorerà nella gloria del Padre suo, al cospetto dei suoi Angeli".

I^a II^a q. 2 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 3, ad arg. 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:

VIDETUR che la beatitudine consista nella potenza.

I^a II^a q. 2 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 4. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 2 a. 4. RESPONDEO:

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.

[Si rivedono i primi quattro articoli trattati: ricchezza, onore, gloria e potenza]

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, **Ecclesiaste, 5, 12** "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 principi 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:

I^a II^a q. 2 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 4, ad arg. 2

Come servirsi bene del potere nel governo di una moltitudine è cosa ottima, così servirsi male è cosa pessima. Perciò il potere è cosa indifferente rispetto al bene e al male.

I^a II^a q. 2 a. 4, ad arg. 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:

VIDETUR che la beatitudine dell'uomo consista nei beni del corpo.

I^a II^a q. 2 a. 5, arg. 1

Sta scritto, **Siracide, 30, 16**: "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.

I^a II^a q. 2 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 5, arg. 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.

I^a q. 2 a. 5. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 2 a. 5. RESPONDEO:

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, **Siracide, 15, 14, "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 [I, q.75, a.2; q.76, a.1, ad 5 e 6; q.90, a.2, ad 2]; 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:

I^a II^a q. 2 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 5, ad arg. 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:

VIDETUR che la beatitudine dell'uomo consista nel piacere.

I^a II^a q. 2 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 6, arg. 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.**

I^a II^a q. 2 a. 6, arg. 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.**

I^a II^a q. 2 a. 6. SED CONTRA:

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".

I^a II^a q. 2 a. 6. RESPONDEO:

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 [accidentale] 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 singolari 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 singolari. **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, **Sapienza, 7, 9**: "**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:

I^a II^a q. 2 a. 6, ad arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 6, ad arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 6, ad arg. 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:

VIDETUR che la beatitudine consista in un bene dell'anima.

I^a II^a q. 2 a. 7, arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 7, arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 7, arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 7. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 2 a. 7. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato [q.1, a.8], 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:

I^a II^a q. 1 a. 7, ad arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 7, ad arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 7, ad arg. 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:

VIDETUR che la beatitudine dell'uomo consista in un bene creato.

I^a II^a q. 2 a. 8, arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 8, arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 8, arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 8. SED CONTRA:

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**". **Salmo, 143, 15.**

I^a II^a q. 2 a. 8. RESPONDEO:

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, 102, 5**, "sazia di beni la tua brama". Dunque in Dio soltanto consiste la beatitudine dell'uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 2 a. 7, ad arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 7, ad arg. 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.

I^a II^a q. 2 a. 7, ad arg. 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 partecipato agli angeli e a tutto l'universo è un bene finito e limitato.

Prima parte della Seconda parte > Il fine ultimo della vita umana, che è la beatitudine > Che cosa sia

Questione 3 – Proemio

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:

VIDETUR che la beatitudine sia un bene increato.

I^a II^a q. 3 a. 1, arg. 1

Boezio scrive: "È necessario affermare che Dio è la stessa beatitudine".

I^a II^a q. 3 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 1, arg. 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.

I^a q. 3 a. 1. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 3 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato [*q.1, a.8; q.2, a.7*], il fine può indicare due cose. L'oggetto che desideriamo conseguire: e così l'avaro 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'avaro, 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:

I^a II^a q. 3 a. 1, ad arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 1, ad arg. 2

Si dice che la beatitudine è il sommo bene per l'uomo, perché è il conseguimento, o il godimento del sommo bene.

I^a II^a q. 3 a. 1, ad arg. 3

La beatitudine può chiamarsi fine ultimo, come si può chiamare fine il conseguimento del fine.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la beatitudine non sia un'operazione.

I^a II^a q. 3 a. 2, arg. 1

Dice l'Apostolo, **Romani, 6, 22**: "**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.

I^a II^a q. 3 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 2, arg. 4

La beatitudine rimane stabilmente nei beati. L'operazione invece è transitoria. Perciò la beatitudine non è un'operazione.

I^a II^a q. 3 a. 2, arg. 5

Un uomo non può avere che un'unica beatitudine. Le operazioni invece sono molteplici. Dunque la beatitudine non è un'operazione.

I^a II^a q. 3 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 2. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 3 a. 2. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 3 a. 2, ad arg. 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 [q.2, a.5] 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, **Giovanni, 17, 3**: "Questa è la vita eterna, che conoscano te, unico vero Dio".

I^a II^a q. 3 a. 2, ad arg. 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".

I^a II^a q. 3 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 2, ad arg. 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. **Matteo, 22, 30**: "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.

I^a II^a q. 3 a. 2, ad arg. 5 e 6

Sono così risolte anche la quinta e la sesta difficoltà.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la beatitudine debba anche consistere in qualche operazione dei sensi.

I^a II^a q. 3 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 3. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 3 a. 3. RESPONDEO:

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 [q.2, a.5] 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 prerequisito 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:

I^a II^a q. 3 a. 3, ad arg. 1

L'obiezione dimostra soltanto che l'operazione dei sensi è richiesta come antecedente alla beatitudine imperfetta, raggiungibile nella vita presente.

I^a II^a q. 3 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 3, ad arg. 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:

VIDETUR che la beatitudine consista in un atto della volontà.

I^a II^a q. 3 a. 4, arg. 1

S. Agostino insegna che la beatitudine o felicità dell'uomo consiste nella pace; sicché leggiamo nei **Salmi, 147, 3**: "Ha messo come tuoi confini la pace". Ora, la pace rientra nell'ambito del volere. Dunque la felicità umana è riposta nel volere.

I^a II^a q. 3 a. 4, arg. 2

La beatitudine è il bene supremo. Ma il bene è oggetto della volontà. Dunque la beatitudine consiste in un'operazione della volontà.

I^a II^a q. 3 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 4, arg. 5

Scrivono 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.

I^a II^a q. 3 a. 4. SED CONTRA:

Dice il Signore, **Giovanni, 17, 3**: "La vita eterna è questa, che conoscano te, solo vero Dio". Ma la vita eterna è l'ultimo fine [a.2, ad 1], come abbiamo detto. Dunque la beatitudine dell'uomo consiste nella conoscenza di Dio, che è un atto dell'intelletto.

I^a II^a q. 3 a. 4. RESPONDEO:

Si è già detto [q.2, a.6] 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:

I^a II^a q. 3 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 4, ad arg. 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:

VIDETUR che la beatitudine consista in un'operazione dell'intelletto pratico.

I^a II^a q. 3 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 5, arg. 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.

I^a q. 3 a. 5. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 3 a. 5. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 3 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 5, ad arg. 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:

VIDETUR che la beatitudine consista nell'esercizio delle scienze speculative.

I^a II^a q. 3 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 6. SED CONTRA:

Geremia, 9, 23 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.

I^a II^a q. 3 a. 6. RESPONDEO:

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 principi: poiché una scienza è contenuta tutta virtualmente nei suoi principi. Ma i primi principi 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:

I^a II^a q. 3 a. 6, ad arg. 1

In quel passo il Filosofo parla della felicità imperfetta, raggiungibile, come si è visto, nella vita presente.

I^a II^a q. 3 a. 6, ad arg. 2

È desiderata naturalmente non soltanto la beatitudine perfetta, ma qualsiasi somiglianza, o partecipazione della medesima.

I^a II^a q. 3 a. 6, ad arg. 3

Esercitandosi nelle scienze speculative, il nostro intelletto passa all'atto, ma non all'atto ultimo e completo.

ARTICOLO 7:

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

I^a II^a q. 3 a. 7, arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 7, arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 7, arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto in **Geremia, 9, 24**: "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.

I^a II^a q. 3 a. 7. RESPONDEO:

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 [q.44, a.1]. 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:

I^a II^a q. 3 a. 7, ad arg. 1

Condivideremo le angeliche feste non solo contemplando gli angeli, ma contemplando Dio con essi.

I^a II^a q. 3 a. 7, ad arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 7, ad arg. 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

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la beatitudine umana non consista nella visione dell'essenza stessa di Dio.

I^a II^a q. 3 a. 8, arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 8, arg. 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.

I^a II^a q. 3 a. 8. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **1Giovanni, 3,2** si legge: "Quando (Dio) si manifesterà saremo simili a lui, perché lo vedremo come egli è".

I^a II^a q. 3 a. 8. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 3 a. 8, ad arg. 1

Dionigi parla in questo caso della conoscenza dei viatori, che tendono alla beatitudine.

I^a II^a q. 3 a. 8, ad arg. 2

Come abbiamo già spiegato [q.1, a.8], 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.

Prima parte della Seconda parte > Il fine ultimo della vita umana, che è la beatitudine > Requisiti della beatitudine o felicità

Questione 4 - Proemio

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:

VIDETUR che il godimento non sia un requisito della beatitudine.

I^a II^a q. 4 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 1, arg. 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.

I^a q. 4 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che la beatitudine è **"il godimento della verità"**.

I^a II^a q. 4 a. 1. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 4 a. 1, ad arg. 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.**

I^a II^a q. 4 a. 1, ad arg. 2

Il godimento è causato dalla visione stessa di Dio. Perciò chi vede Dio non può esser privo di godimento.

I^a II^a q. 4 a. 1, ad arg. 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:

VIDETUR che nella beatitudine sia più importante il godimento che la visione.

I^a II^a q. 4 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 2, arg. 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.**

I^a II^a q. 4 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 2. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 4 a. 2. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 4 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 2, ad arg. 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:

VIDETUR che per la beatitudine non si richieda la comprensione.

I^a II^a q. 4 a. 3, arg. 1

S. Agostino scrive: "Raggiungere Dio con la mente è una grande felicità, comprenderlo è cosa impossibile". Dunque la beatitudine è senza la comprensione.

I^a II^a q. 4 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 3. SED CONTRA:

L'Apostolo, **1Corinti, 9, 24**, scrive: "**Correte in maniera da arrivare a comprendere**". Ora, la corsa spirituale termina nella beatitudine; difatti egli dice, **2Timoteo, 4, 7-8**: "**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.

I^a II^a q. 4 a. 3. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 4 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 3, ad arg. 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:

VIDETUR che la beatitudine non richieda la rettitudine della volontà.

I^a II^a q. 4 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Matteo, 5,8**: "Beati i puri di cuore perché essi vedranno Dio". E altrove, **Ebrei, 12, 14**: "Cercate sempre la pace con tutti e la santità, senza la quale nessuno vedrà Dio".

I^a II^a q. 4 a. 4. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 4 a. 4, ad arg. 1

S. Agostino (in quel passo) parla della conoscenza di quella verità che non costituisce l'essenza stessa della bontà.

I^a II^a q. 4 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 4, ad arg. 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:

VIDETUR che per la beatitudine dell'uomo si richieda anche il corpo.

I^a II^a q. 4 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 5, arg. 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.

I^a q. 4 a. 5. SED CONTRA:

Sta scritto, **Apocalisse, 14 13**: "Beati i morti che muoiono nel Signore".

I^a II^a q. 4 a. 5. RESPONDEO:

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, **2Corinti, 5, 6**: "Finché alberghiamo nel corpo peregriniamo lontani dal Signore"; e per mostrare di che natura sia codesta peregrinazione, aggiunge, **2Corinti, 5, 7**: "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, **2Corinti, 5, 8**: "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 [q.12, a.3]. 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:

I^a II^a q. 4 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 5, ad arg. 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:

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

I^a II^a q. 4 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 6. SED CONTRA:

La beatitudine è un premio della virtù; perciò sta scritto, **Giovanni, 13, 17**: "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 **Isaia, 66, 14**: "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.

I^a II^a q. 4 a. 6. RESPONDEO:

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 [*precedente*], 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:

I^a II^a q. 4 a. 6, ad arg. 1

Un bene materiale non può costituire la beatitudine, come oggetto della medesima: ma può contribuire al decoro e alla perfezione della beatitudine.

I^a II^a q. 4 a. 6, ad arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 6, ad arg. 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:

VIDETUR che per la beatitudine si richiedano anche dei beni esteriori.

I^a II^a q. 4 a. 7, arg. 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, **Luca, 22, 30**: "Affinché mangiate e beviate alla mia mensa nel mio regno"; **Matteo, 6, 20**: "Accumulate tesori nel cielo"; **Matteo, 25, 34** "Venite benedetti del Padre mio, possedete il regno". Dunque per la beatitudine si richiedono dei beni esteriori.

I^a II^a q. 4 a. 7, arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 7, arg. 3

Il Signore afferma, **Matteo 5, 12**: "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.

I^a II^a q. 4 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto nei **Salmi, 72, 25**: "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.**

I^a II^a q. 4 a. 7. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 4 a. 7, ad arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 7, ad arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 7, ad arg. 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:

VIDETUR che gli amici siano necessari per la beatitudine.

I^a II^a q. 4 a. 8, arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 8, arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 8, arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 8. SED CONTRA:

Sta scritto, **Sapienza, 7, 11**: "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.

I^a II^a q. 4 a. 8. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 4 a. 8, ad arg. 1

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

I^a II^a q. 4 a. 8, ad arg. 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.

I^a II^a q. 4 a. 8, ad arg. 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.

Prima parte della Seconda parte > Il fine ultimo della vita umana, che è la beatitudine > Il conseguimento della beatitudine

Questione 5 – Proemio

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:

VIDETUR che l'uomo non possa conseguire la beatitudine.

I^a II^a q. 5 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 1, arg. 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.

I^a q. 4 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto nei **Salmi, 93, 12**: "[Beato è l'uomo che tu istruisci, o Signore](#)".

I^a II^a q. 5 a. 1. RESPONDEO:

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 [q.12, a.1]; nella quale visione consiste la perfetta beatitudine dell'uomo, come abbiamo detto [q.3, a.8].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 5 a. 1, ad arg. 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 [q.58, a.3; q.79, a.8]. 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.

I^a II^a q. 5 a. 1, ad arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 1, ad arg. 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:

VIDETUR che un beato non possa essere più felice di un altro.

I^a II^a q. 5 a. 2, arg. 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, **Matteo, 20,10**, 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.

I^a II^a q. 5 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 2, arg. 3

La beatitudine quietava 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.

I^a II^a q. 5 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto nel Vangelo, **Giovanni, 14, 2**: "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.

I^a II^a q. 5 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già spiegato [*q.1, a.8; q.2, a.7*], 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:

I^a II^a q. 5 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 2, ad arg. 2

Si dice che la beatitudine è il sommo bene, in quanto è la perfetta presa di possesso, o fruizione, del sommo bene.

I^a II^a q. 5 a. 2, ad arg. 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:

VIDETUR che si possa avere la beatitudine in questa vita.

I^a II^a q. 5 a. 3, arg. 1

Sta scritto nei **Salmi, 118,1**: "**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.

I^a II^a q. 5 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 3, arg. 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, 143, 15: "Beato dicono quel popolo che possiede queste cose"**, cioè i beni della vita presente. Dunque uno può essere beato in questa vita.

I^a II^a q. 5 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto nel libro di **Giobbe, 14, 1**: "**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.

I^a II^a q. 5 a. 3. RESPONDEO:

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 [q.12, a.11]. Da ciò risulta evidente che nessuno in questa vita può acquistare la vera e perfetta beatitudine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 5 a. 3, ad arg. 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, Romani, 8, 24: "Nella speranza siamo stati salvati"; oppure per una partecipazione della beatitudine, in forza di un possesso parziale del sommo bene.

I^a II^a q. 5 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 3, ad arg. 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:

VIDETUR che la beatitudine si possa perdere.

I^a II^a q. 5 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 4. SED CONTRA:

Il Vangelo, **Matteo, 25,46**, 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.

I^a II^a q. 5 a. 4. RESPONDEO:

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 distraggono** 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, **Salmo, 16,15**: "**Mi sazierò della tua gloria**", e altrove, **Sapienza, 7, 11**: "**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), **Sapienza, 8, 16**: "**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:

I^a II^a q. 5 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 4, ad arg. 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:

VIDETUR che l'uomo possa acquistare la beatitudine con le sue capacità naturali.

I^a II^a q. 5 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 5. SED CONTRA:

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, **1Corinti, 2, 9**, 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.

I^a II^a q. 5 a. 5. RESPONDEO:

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 [*q.3, a.8*], 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 [*q.12, a.4*]. 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:

I^a II^a q. 5 a. 5, ad arg. 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".

I^a II^a q. 5 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 5, ad arg. 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:

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

I^a II^a q. 5 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 6, arg. 3

La beatitudine consiste, come si è detto, in un'operazione dell'intelletto. Ma l'angelo, e si vide nella Prima Parte [q.111, a.1], può illuminare l'intelletto dell'uomo. Dunque l'angelo può rendere l'uomo beato.

I^a II^a q. 5 a. 6. SED CONTRA:

Sta scritto nel libro dei **Salmi, 83,12**: "[La grazia e la gloria le dà il Signore](#)".

I^a II^a q. 5 a. 6. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 5 a. 6, ad arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 6, ad arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 6, ad arg. 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 [q.106, a.1]. Poiché per tale visione tutti sono illuminati immediatamente da Dio.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che non si richiedano opere umane per ottenere da Dio la beatitudine.

I^a II^a q. 5 a. 7, arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 7, arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 7, arg. 3

L'Apostolo proclama che la beatitudine si deve all'uomo, **Romani, 4, 6** "al quale Dio imputa la giustizia senza le opere". Dunque per conseguire la beatitudine non si richiedono delle opere umane.

I^a II^a q. 5 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto, **Giovanni, 13, 17**: "Se voi sapete queste cose, sarete beati se le metterete in pratica". Dunque si raggiunge la beatitudine mediante le opere.

I^a II^a q. 5 a. 7. RESPONDEO:

Per la beatitudine si richiede, come già si è detto [*q.4, a.4*], 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, [*q.62, a.5*]. 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:

I^a II^a q. 5 a. 7, ad arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 7, ad arg. 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 posterì. 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.

I^a II^a q. 5 a. 7, ad arg. 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.

[5,1 Giustificati dunque per la fede, noi siamo in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo; 2 per suo mezzo abbiamo anche ottenuto, mediante la fede, di accedere a questa grazia nella quale ci troviamo e ci vantiamo nella speranza della gloria di Dio. 3 E non soltanto questo: noi ci vantiamo anche nelle tribolazioni, ben sapendo che la tribolazione produce pazienza, la pazienza una virtù provata 4 e la virtù provata la speranza. 5 La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato.]

ARTICOLO 8:

VIDETUR che non tutti desiderino la beatitudine.

I^a II^a q. 5 a. 8, arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 8, arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 8, arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 8. SED CONTRA:

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.

[Sant'Agostino allude al noto episodio di quell'istrione il quale escogitò una trovata originale per far gente "promettendo che nella rappresentazione successiva avrebbe detto quello che ciascuno aveva in animo, quella che sarebbe stata la volontà di tutti". Nel giorno stabilito una grande moltitudine si era radunata per l'attesa della rivelazione. Nel silenzio generale egli allora disse: "Voi tutti avete la volontà di comprare a poco e di vendere a caro prezzo". Un'ovazione scrosciante aveva accolto l'uscita spiritosa.]

I^a II^a q. 5 a. 8. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 5 a. 8, ad arg. 1

E così è evidente la risposta alla prima difficoltà.

I^a II^a q. 5 a. 8, ad arg. 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.

I^a II^a q. 5 a. 8, ad arg. 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 retamente.

Prima parte della Seconda parte > Gli atti umani in generale > Volontarietà e involontarietà degli atti

Questione 6

Proemio

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 esclusiva 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 - 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:

VIDETUR che negli atti umani non vi sia volontarietà.

I^a II^a q. 6 a. 1, arg. 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 fuor 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.

I^a II^a q. 6 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 6 a. 1, arg. 3

Chi agisce volontariamente può agire da se stesso. Ma l'uomo non è in grado di farlo; poiché sta scritto, **Giovanni, 15, 5**: "Voi non potete fare nulla senza di me". Dunque negli atti umani non c'è volontarietà.

I^a II^a q. 6 a. 1. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 6 a. 1. RESPONDEO:

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 stesse 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 le definizioni 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:

I^a II^a q. 6 a. 1, ad arg. 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.

I^a II^a q. 6 a. 1, ad arg. 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 al 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.

I^a II^a q. 6 a. 1, ad arg. 3

Dio muove l'uomo ad agire non solo presentando ai sensi l'oggetto, o trasmutando il corpo, ma muovendo 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 sia quello volontario hanno in comune la caratteristica di derivare da un principio intrinseco.

ARTICOLO 2:

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

I^a II^a q. 6 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 6 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 6 a. 2, arg. 3

Scriva 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.

I^a II^a q. 6 a. 2. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 6 a. 2. RESPONDEO:

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 è il fine medesimo: **e tale conoscenza del fine appartiene soltanto a l'essere ragionevole**.

- **Invece è imperfetta** quella conoscenza del fine che consiste nella sola percezione del fine, senza conoscervi 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:

I^a II^a q. 6 a. 2, ad arg. 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**.

I^a II^a q. 6 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 6 a. 2, ad arg. 3

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

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non possa esserci **volontarietà senza un atto**.

I^a II^a q. 6 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 6 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 6 a. 3, arg. 3

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

I^a II^a q. 6 a. 3. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 6 a. 3. RESPONDEO:

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 ci si astiene dal volere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 6 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 6 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 6 a. 3, ad arg. 3

L'atto del conoscere è richiesto per la volontarietà come l'atto del volere; deve essere cioè in potere di uno considerare, volere e 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:

VIDETUR che si possa far violenza alla volontà.

I^a II^a q. 6 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 6 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 6 a. 4, arg. 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**.

I^a II^a q. 6 a. 4. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 6 a. 4. RESPONDEO:

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 eseguiscano 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:

I^a II^a q. 6 a. 4, ad arg. 1

Dio, il quale è più potente della volontà umana, può certamente muoverla, come lo afferma la Scrittura, **Proverbi, 21, 1**: "**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.

I^a II^a q. 6 a. 4, ad arg. 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 inferiore dell'elemento passivo. Altrimenti le alterazioni e le generazioni dei corpi semplici sarebbero tutte innaturali e violente. Invece sono naturali, per la naturale altitudine inferiore 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.

I^a II^a q. 6 a. 4, ad arg. 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:

VIDETUR che la violenza non causi **atti involontari**.

I^a II^a q. 6 a. 5, arg. 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**.

I^a II^a q. 6 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 6 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 6 a. 5. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 6 a. 5. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 6 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 6 a. 5, ad arg. 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 ciclo, p. es., si dice che è naturale, per l'attitudine naturale di un 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.

I^a II^a q. 6 a. 5, ad arg. 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:

VIDETUR che il **timore** possa causare **involontarietà** in senso assoluto.

I^a II^a q. 6 a. 6, arg. 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.**

I^a II^a q. 6 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 6 a. 6, arg. 3

Una cosa, che ha una data qualifica in forza di una condizione, è tale sotto un certo aspetto [*secundum quid*]; diversamente è tale [*simpliciter*, cioè] assolutamente parlando. Il necessario ipotetico, p. es., è necessario sotto un certo aspetto; invece ciò che è essenzialmente necessario è tale assolutamente parlando [*simpliciter*]. 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.

I^a II^a q. 6 a. 6. SED CONTRA:

S. Gregorio Niseno e il **Filosofo** insegnano che le cose fatte per timore sono "più volontarie che involontarie".

I^a II^a q. 6 a. 6. RESPONDEO:

Come insegnano concordemente il **Filosofo e S. Gregorio Niseno**, 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 vi 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:

I^a II^a q. 6 a. 6, ad arg. 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. E perciò evidente che la volontà inferiore 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 Nisseno**, 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.

I^a II^a q. 6 a. 6, ad arg. 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.

I^a II^a q. 6 a. 6, ad arg. 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:

VIDETUR che la **concupiscenza** possa causare atti involontari.

I^a II^a q. 6 a. 7, arg. 1

La concupiscenza è una **passione**, come il **timore**. Ora, il timore a suo modo [*in senso relativo (secundum quid)*] causa atti involontari. Lo stesso dunque si dica della **concupiscenza**.

I^a II^a q. 6 a. 7, arg. 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.

I^a II^a q. 6 a. 7, arg. 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 prudenziale". **Dunque la concupiscenza causa involontarietà.**

I^a II^a q. 6 a. 7. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 6 a. 7. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 6 a. 7, ad arg. 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.

I^a II^a q. 6 a. 7, ad arg. 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** *[in senso relativo (secundum quid)]*; **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.

I^a II^a q. 6 a. 7, ad arg. 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.** *[q.10, a.3; q.77, a.7]*

ARTICOLO 8:

VIDETUR che l'ignoranza non possa causare atti involontari.

I^a II^a q. 6 a. 8, arg. 1

"**Un fatto involontario**", come dice il **Damasceno**, "**merita perdono**". Invece certe azioni compiute per ignoranza non meritano perdono; perché sta scritto, **1Corinti, 14, 38**: "**Chi ignora sarà ignorato**". Dunque l'ignoranza non causa, atti involontari.

I^a II^a q. 6 a. 8, arg. 2

Ogni peccato è accompagnato dall'**ignoranza**: infatti sta scritto, **Proverbi, 14,22**: "**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".

I^a II^a q. 6 a. 8, arg. 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.

I^a II^a q. 6 a. 8. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 6 a. 8. RESPONDEO:

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].

- **1) 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

- **2) 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, **Giobbe, 21,14**: **"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: è 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.

-**3) Infine l'ignoranza antecede la volontà, quando non è volontaria**, e tuttavia porta a volere una cosa, che uno altrimenti non vorrebbe. E' 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.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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.

Questione 7

Proemio

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:

VIDETUR che le circostanze non siano **accidenti dell'atto umano**.

I^a II^a q. 7 a. 1, arg. 1

Scriva 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.

I^a II^a q. 7 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 7 a. 1, arg. 3

Nessun accidente può appartenere a un accidente. Ora, anche gli atti umani sono accidenti. Dunque **le circostanze non sono accidenti degli atti.**

I^a II^a q. 7 a. 1. SED CONTRA:

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**.

I^a II^a q. 7 a. 1. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 7 a. 1, ad arg. 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 al ragionamento", sottolineandone l'aspetto secondario.

I^a II^a q. 7 a. 1, ad arg. 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.

I^a II^a q. 7 a. 1, ad arg. 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, p. es.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le **circostanze** degli atti umani non debbano interessare il **teologo**.

I^a II^a q. 7 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 7 a. 2, arg. 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.**

I^a II^a q. 7 a. 2, arg. 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.**

I^a II^a q. 7 a. 2. **SED CONTRA:**

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.

I^a II^a q. 7 a. 2. **RESPONDEO:**

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:

I^a II^a q. 7 a. 2, ad arg. 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**.

I^a II^a q. 7 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 7 a. 2, ad arg. 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:

VIDETUR che le circostanze non siano bene enumerate nel III Libro dell'*Etica*.

I^a II^a q. 7 a. 3, arg. 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

I^a II^a q. 7 a. 3, arg. 2

Dalle circostanze si desume, se una cosa è fatta bene o male. Ma codesto rientra nelle modalità di un atto. Dunque tutte le circostanze sono racchiuse in quell'unica circostanza che è il *modo di agire*.

I^a II^a q. 7 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 7 a. 3. SED CONTRA:

C'è il brano del **Filosofo** nel III Libro dell'*Etica*.

I^a II^a q. 7 a. 3. RESPONDEO:

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 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**:
 - +Può riguardare l'atto stesso, o come misura, e abbiamo il **tempo** e il **luogo** [*ubi, quando*]
 - +oppure come **qualità dell'atto**, e abbiamo **il modo di agire**. [*quomodo*]
- **secondo**, le sue cause:
 - + Riguardo poi alle cause dell'atto si ha il **perché** rispetto alla **causa finale**; [*cur*]
 - + in rapporto alla **causa materiale** abbiamo **l'intorno a che cosa**. [*quid*]
 - + In rapporto alla **causa agente** principale si considera chi abbia agito; [*quis*]
 - + e in rapporto alla **causa agente strumentale**, con quali mezzi. [*quibus auxiliis*]
- **terzo, gli effetti**.
 - +In rapporto all'effetto, abbiamo la considerazione di **che cosa uno abbia fatto**. [*quid*]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 7 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 7 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 7 a. 3, ad arg. 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 forza; 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:

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

I^a II^a q. 7 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 7 a. 4, arg. 2

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

I^a II^a q. 7 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 7 a. 4. SED CONTRA:

S. Gregorio Nissen [o meglio, Nemesio] scrive, che "le principali circostanze sono il fine per cui si agisce, e quello che si fa".

I^a II^a q. 7 a. 4. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 7 a. 4, ad arg. 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 Nissen [cioè Nemesio], quasi commentando questa espressione del Filosofo, parla di " quello che si fa".

I^a II^a q. 7 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 7 a. 4, ad arg. 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.

Prima parte della Seconda parte > Gli atti umani in generale > La volizione. L'oggetto della volizione

Questione 8

Proemio

Passiamo ora a studiare distintamente gli **atti volontari**. E prima di tutto gli **atti** che appartengono immediatamente alla volontà, perché **elicit** *[assolutamente spontanei e quasi incontrollabili]* 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**; Ora, tre sembrano essere gli atti della volontà riguardanti il fine: e cioè **volere, fruire e intendere** [o perseguire]. Studieremo perciò:

+ **primo, la volizione**; Sul primo tema vanno considerate tre cose:

*primo, **l'oggetto** della volizione;

*secondo, la **causa** del suo movimento;

*terzo, **la maniera** del medesimo.

+ secondo, la **fruizione**;

+ terzo, **l'intenzione**.

- e in seguito **quelli mediante i quali si muove verso i mezzi** ad esso ordinati.

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:

VIDETUR che la volizione non abbia per **oggetto il bene soltanto**.

I^a II^a q. 8 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 8 a. 1, arg. 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**.

I^a II^a q. 8 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 8 a. 1. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 8 a. 1. RESPONDEO:

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 sua 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:

I^a II^a q. 8 a. 1, ad arg. 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 dal male è piuttosto una **nolizione**. Perciò, come la volizione ha per oggetto il bene, così la "nolizione" ha per oggetto il male.

I^a II^a q. 8 a. 1, ad arg. 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.

I^a II^a q. 8 a. 1, ad arg. 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". 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, p. es.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **volere** non abbia per oggetto le cose ordinate al fine, ma il fine soltanto.

I^a II^a q. 8 a. 2, arg. 1

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

I^a II^a q. 8 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 8 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 8 a. 2. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 8 a. 2. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 8 a. 2, ad arg. 1

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

I^a II^a q. 8 a. 2, ad arg. 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 e il colore e la luce che serve a far vedere il colore.

I^a II^a q. 8 a. 2, ad arg. 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 e 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:

VIDETUR che il volere possa tendere con uno **stesso atto** verso il **fine** e verso i **mezzi** ad esso ordinati.

I^a II^a q. 8 a. 3, arg. 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**.

I^a II^a q. 8 a. 3, arg. 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**.

I^a II^a q. 8 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 8 a. 3. SED CONTRA:

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.**

I^a II^a q. 8 a. 3. RESPONDEO:

Il fine è per se stesso oggetto di volontà, mentre ciò che è ordinato al fine o 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. E' 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:

I^a II^a q. 8 a. 3, ad arg. 1

L'argomento vale, se applicato alla volizione che ha di mira il fine, in quanto costituisce il motivo della volizione dei mezzi.

I^a II^a q. 8 a. 3, ad arg. 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.**

I^a II^a q. 8 a. 3, ad arg. 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 principii, che sono chiamati *mezzi [dimostrativi]*. Cosicché 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.

Questione 9

Proemio

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:

VIDETUR che la volontà non sia mossa dall'intelletto.

I^a II^a q. 9 a. 1, arg. 1

S. Agostino, nel commentare il versetto del **Salmo, 118, 20**: "L'anima mia si consuma di desiderio per i tuoi giudizi", 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.

I^a II^a q. 9 a. 1, arg. 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 [non] muove la volontà**.

I^a II^a q. 9 a. 1, arg. 3

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

I^a II^a q. 9 a. 1. **SED CONTRA:**

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

I^a II^a q. 9 a. 1. **RESPONDEO:**

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 [impulso/stimolo]**. 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 [*q.1, a.2*], 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:

I^a II^a q. 9 a. 1, ad arg. 1

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

I^a II^a q. 9 a. 1, ad arg. 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 **la percezione del vero** non muove, prescindendo dalla ragione di **bene e di appetibile**. Perciò **la mozione non viene dall'intelletto speculativo, ma dall'intelletto pratico**. *["Occorre tener presente che le cose si possono rapportare all'intelletto in due maniere diverse: 1) come **misura al misurato**; così, per es., si rapportano le cose naturali all'intelletto speculativo umano; infatti la nostra mente si dice vera in quanto si conforma alle cose, e falsa in quanto discorda da esse (...); 2) in secondo luogo, le cose si possono rapportare all'intelletto non come misura al misurato ma come il **misurato al misurante**: ciò accade rispetto all'**intelletto pratico** che è la causa delle cose.]*

I^a II^a q. 9 a. 1, ad arg. 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:

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

I^a II^a q. 9 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 2. SED CONTRA:

S. Giacomo, 1, 14 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.

I^a II^a q. 9 a. 2. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 9 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 2, ad arg. 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 cedesti appetiti.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la volontà non possa muovere se stessa.

I^a II^a q. 9 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 3. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 9 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto [a.1], 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, conosciuto i principi, riduce se stesso dalla potenza all'atto, nella conoscenza delle conclusioni: e in questo modo muove se stesso. Parimente, la volontà, una volta che voglia il fine, muove se stessa a volere le cose ordinate al fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 9 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 3, ad arg. 3

La volontà non è mossa alla stessa maniera dall'intelletto e da se medesima. E 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:

VIDETUR che la volontà non possa essere mossa da cause esterne.

I^a II^a q. 9 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 4, arg. 2

La volontà è incompatibile con la violenza, come abbiamo dimostrato [q.6, a.4]. 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.

I^a II^a q. 9 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 4. SED CONTRA:

La volontà, si è visto [a.1], 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.

I^a II^a q. 9 a. 4. RESPONDEO:

E' 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. E' perciò necessario che sia mossa a volere da qualcuno. E difatti, come abbiamo detto [a.3], 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:

I^a II^a q. 9 a. 4, ad arg. 1

E' 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.

I^a II^a q. 9 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 4, ad arg. 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 motore supremo.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la volontà umana sia mossa dai corpi celesti.

I^a II^a q. 9 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 5, arg. 3

Gli astrologi mediante l'osservazione dei corpi celesti fanno delle 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.

I^a II^a q. 9 a. 5. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 9 a. 5. RESPONDEO:

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 dèi 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 volizione**; cioè nella misura che le passioni dell'appetito sensitivo muovono la volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 9 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 5, ad arg. 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 predicono 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:

VIDETUR che la volontà oltre Dio abbia altri **principi esterni** del suo movimento.

I^a II^a q. 9 a. 6, arg. 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**.

I^a II^a q. 9 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 6, arg. 3

Dio è causa del bene solamente; poiché sta scritto, **Genesi, 1, 31**: "**Vide Dio tutte le opere sue, ed erano grandemente buone**". Se dunque la volontà dell'uomo fosse mossa soltanto da Dio, non sarebbe mai mossa verso il male: purtroppo invece **la volontà è lo strumento "col quale si pecca e si vive rettamente"**, come scrive **S. Agostino**.

I^a II^a q. 9 a. 6. SED CONTRA:

L'Apostolo insegna, **Filippesi, 2, 13**: "**Dio è che produce in noi e il volere e l'agire**".

I^a II^a q. 9 a. 6. RESPONDEO:

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 [q.90, aa.2,3].
- **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:

I^a II^a q. 9 a. 6, ad arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 6, ad arg. 2

L'intelletto umano subisce la mozione dell'angelo rispettivamente all'oggetto, che viene presentato alla conoscenza dell'uomo dalla illuminazione angelica. Ma in questo modo, si è detto [a.4], anche la volontà può subire mozioni da altre creature.

I^a II^a q. 9 a. 6, ad arg. 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.

Prima parte della Seconda parte > Gli atti umani in generale > Come la volontà subisce la mozione

Questione 10

Proemio

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:

VIDETUR che la volontà **non sia mossa per natura** verso qualche cosa.

I^a II^a q. 10 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 1, arg. 3

La natura è determinata senza alternative. **Invece la volontà è capace di soluzioni opposte**. Perciò la volontà non vuole niente per natura.

I^a II^a q. 10 a. 1. SED CONTRA:

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.**

I^a II^a q. 10 a. 1. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 10 a. 1, ad arg. 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 della 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.

I^a II^a q. 10 a. 1, ad arg. 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 consegue, 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.

I^a II^a q. 10 a. 1, ad arg. 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:

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

I^a II^a q. 10 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 2. SED CONTRA:

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 [fa riferimento] a cose opposte tra loro. Dunque non è mossa di necessità verso qualcuna di esse.

I^a II^a q. 10 a. 2. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 10 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 2, ad arg. 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 principii non accetta per necessità le conclusioni, senza le quali può ugualmente sussistere la verità dei principii.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la volontà subisca una **mozione necessitante dalle passioni degli appetiti inferiori.**

I^a II^a q. 10 a. 3, arg. 1

L'Apostolo scrive, **Romani, 7, 19**: "Poiché 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.

I^a II^a q. 10 a. 3, arg. 2

Come Aristotele insegna, "quale uno 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.

I^a II^a q. 10 a. 3, arg. 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.**

I^a II^a q. 10 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Genesi, 4, 7**: "L'appetito tuo ti sarà sottoposto, e tu lo dominerai". Dunque la volontà dell'uomo non è mossa necessariamente dagli appetiti inferiori.

I^a II^a q. 10 a. 3. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 10 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 3, ad arg. 2

Essendoci nell'uomo due nature, cioè l'intellettiva 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.

I^a II^a q. 10 a. 3, ad arg. 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:

VIDETUR che la volontà sia mossa da Dio in maniera necessitante.

I^a II^a q. 10 a. 4, arg. 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, **Romani, 9, 19**: "Chi può opporsi alla sua volontà?". Dunque Dio muove la volontà in maniera necessaria.

I^a II^a q. 10 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Ecclesiaste, 15,14**: "Dio da principio creò l'uomo, e lo lasciò in mano del suo arbitrio". Dunque egli non ne muove in maniera necessitante la volontà.

I^a II^a q. 10 a. 4. RESPONDEO:

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 necessari 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:

I^a II^a q. 10 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 4, ad arg. 3

Se Dio muove la volontà verso un oggetto, non è impossibile 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.

Prima parte della Seconda parte > Gli atti umani in generale > La fruizione, quale atto della volontà

Questione 11

Proemio

Ed eccoci a parlare della **fruizione**.

[=Godimento (riconosciuto come diritto o meritato come premio).]

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:

VIDETUR che la fruizione non sia un atto delle sole potenze appetitive.

I^a II^a q. 11 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 11 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 11 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 11 a. 1. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 11 a. 1. RESPONDEO:

Frutto e fruizione hanno lo stesso significato, e un termine deriva dall'altro. Per quanto ci riguarda, non interessa sapere quali 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. E evidente quindi che la fruizione è un atto della potenza appetitiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 11 a. 1, ad arg. 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.

I^a II^a q. 11 a. 1, ad arg. 25

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, spettano 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.

I^a II^a q. 11 a. 1, ad arg. 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:

VIDETUR che fruire sia soltanto degli uomini. Infatti:

I^a II^a q. 11 a. 2, arg. 1

S. Agostino insegna che "siamo noi uomini a fruire e ad usare". Dunque gli altri animali non possono fruire.

I^a II^a q. 11 a. 2, arg. 2

La fruizione ha per oggetto l'**ultimo fine**. Ma i bruti non possono raggiungere l'ultimo fine. Dunque essi non hanno la fruizione.

I^a II^a q. 11 a. 2, arg. 3

Come l'appetito sensitivo è al disotto di quello intellettuale, così l'appetito naturale è al disotto 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.**

I^a II^a q. 11 a. 2. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 11 a. 2. RESPONDEO:

Abbiamo già visto [a.1] 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:

I^a II^a q. 11 a. 2, ad arg. 1

S. Agostino parla della **fruizione perfetta**.

I^a II^a q. 11 a. 2, ad arg. 2

La fruizione non ha per oggetto il vero ultimo fine; ma **la cosa che ciascuno considera come ultimo fine**.

I^a II^a q. 11 a. 2, ad arg. 3

L'appetito sensitivo è connesso a una certa conoscenza: non così l'appetito naturale, specialmente come si trova negli esseri privi di cognizione.

I^a II^a q. 11 a. 2, ad arg. 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:

VIDETUR che non esista solamente la **fruizione dell'ultimo fine**.

I^a II^a q. 11 a. 3, arg. 1

L'Apostolo scriveva a **Filemone, 20**: "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.

I^a II^a q. 11 a. 3, arg. 2

Il frutto è la cosa di cui uno fruisce. Ma l'Apostolo, **Galati, 5, 22** 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.

I^a II^a q. 11 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 11 a. 3. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 11 a. 3. RESPONDEO:

1) - Come abbiamo già detto [1], 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.

2) - Le cose, al contrario, che 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**.

3) - 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:

I^a II^a q. 11 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 11 a. 3, ad arg. 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 gradimento.

I^a II^a q. 11 a. 3, ad arg. 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:

VIDETUR che esista soltanto la fruizione del fine raggiunto.

I^a II^a q. 11 a. 4, arg. 1

Scrivi 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.

I^a II^a q. 11 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 11 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 11 a. 4. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 11 a. 4. RESPONDEO:

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. E

- 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:

I^a II^a q. 11 a. 4, ad arg. 1

S. Agostino qui parla della **fruizione perfetta**.

I^a II^a q. 11 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 11 a. 4, ad arg. 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.

Prima parte della Seconda parte > Gli atti umani in generale > Le cause moventi della volontà

Questione 9

Proemio

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:

VIDETUR che la volontà non sia mossa **dall'intelletto**.

I^a II^a q. 9 a. 1, arg. 1

S. Agostino, nel commentare il versetto del **Salmo, 118, 20**: "**L'anima mia si consuma di desiderio per i tuoi giudizi**", 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.

I^a II^a q. 9 a. 1, arg. 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** *[non]* **muove la volontà**.

I^a II^a q. 9 a. 1, arg. 3

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

I^a II^a q. 9 a. 1. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 9 a. 1. RESPONDEO:

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 [impulso/stimolo]**. 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 **sogetto**, 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 sogetto** deriva da una causa agente. E siccome ogni agente agisce **per un fine**, come abbiamo già dimostrato [q.1, a.2], 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:

I^a II^a q. 9 a. 1, ad arg. 1

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

I^a II^a q. 9 a. 1, ad arg. 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 **la percezione del vero** non muove, prescindendo dalla ragione di **bene e di appetibile**. Perciò **la mozione non viene dall'intelletto speculativo, ma dall'intelletto pratico**. [*"Occorre tener presente che le cose si possono rapportare all'intelletto in due maniere diverse: 1) come **misura al misurato**; così, per es., si rapportano le cose naturali all'intelletto speculativo umano; infatti la nostra mente si dice vera in quanto si conforma alle cose, e falsa in quanto discorda da esse (...); 2) in secondo luogo, le cose si possono rapportare all'intelletto non come misura al misurato ma come il **misurato al misurante**: ciò accade rispetto all'**intelletto pratico** che è la causa delle cose.*]

I^a II^a q. 9 a. 1, ad arg. 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:

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

I^a II^a q. 9 a. 2, arg. 1

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

I^a II^a q. 9 a. 2, arg. 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 intellettuale degli universali.

I^a II^a q. 9 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 2. SED CONTRA:

S. Giacomo, 1, 14 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.

I^a II^a q. 9 a. 2. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 9 a. 2, ad arg. 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**.

I^a II^a q. 9 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 2, ad arg. 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 cedesti appetiti.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la volontà non possa muovere se stessa.

I^a II^a q. 9 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 3. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 9 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto [a.1], 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, conosciuto i principi, riduce se stesso dalla potenza all'atto, nella conoscenza delle conclusioni: e in questo modo muove se stesso. Parimente, la volontà, una volta che voglia il fine, muove se stessa a volere le cose ordinate al fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 9 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 3, ad arg. 3

La volontà non è mossa alla stessa maniera dall'intelletto e da se medesima. E 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:

VIDETUR che la volontà non possa essere mossa da cause esterne.

I^a II^a q. 9 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 4, arg. 2

La volontà è incompatibile con la violenza, come abbiamo dimostrato [q.6, a.4]. 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.

I^a II^a q. 9 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 4. SED CONTRA:

La volontà, si è visto [a.1], 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.

I^a II^a q. 9 a. 4. RESPONDEO:

E' 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. E' perciò necessario che sia mossa a volere da qualcuno. E difatti, come abbiamo detto [a.3], 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:

I^a II^a q. 9 a. 4, ad arg. 1

E' 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.

I^a II^a q. 9 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 4, ad arg. 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 motore supremo.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la volontà umana sia mossa dai **corpi celesti**.

I^a II^a q. 9 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 5, arg. 3

Gli astrologi mediante l'osservazione dei corpi celesti fanno delle 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.

I^a II^a q. 9 a. 5. SED CONTRA:

Scriva 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.

I^a II^a q. 9 a. 5. RESPONDEO:

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 dèi 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 volizione**; cioè nella misura che le passioni dell'appetito sensitivo muovono la volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 9 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 5, ad arg. 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 predicono 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:

VIDETUR che la volontà oltre Dio abbia altri **principi esterni** del suo movimento.

I^a II^a q. 9 a. 6, arg. 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**.

I^a II^a q. 9 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 6, arg. 3

Dio è causa del bene solamente; poiché sta scritto, **Genesi, 1, 31**: "Vide Dio tutte le opere sue, ed erano grandemente buone". Se dunque la volontà dell'uomo fosse mossa soltanto da Dio, non sarebbe mai mossa verso il male: purtroppo invece la volontà è lo strumento "col quale si pecca e si vive rettamente", come scrive **S. Agostino**.

I^a II^a q. 9 a. 6. SED CONTRA:

L'Apostolo insegna, **Filippesi, 2, 13**: "Dio è che produce in noi e il volere e l'agire".

I^a II^a q. 9 a. 6. RESPONDEO:

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 [q.90, aa.2,3].

- **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:

I^a II^a q. 9 a. 6, ad arg. 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.

I^a II^a q. 9 a. 6, ad arg. 2

L'intelletto umano subisce la mozione dell'angelo rispettivamente all'oggetto, che viene presentato alla conoscenza dell'uomo dalla illuminazione angelica. Ma in questo modo, si è detto [a.4], anche la volontà può subire mozioni da altre creature.

I^a II^a q. 9 a. 6, ad arg. 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.

Prima parte della Seconda parte > Gli atti umani in generale > Come la volontà subisce la mozione

Questione 10

Proemio

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:

VIDETUR che la volontà non sia mossa per natura verso qualche cosa.

I^a II^a q. 10 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 1, arg. 3

La natura è determinata senza alternative. Invece la volontà è capace di soluzioni opposte. Perciò la volontà non vuole niente per natura.

I^a II^a q. 10 a. 1. SED CONTRA:

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.**

I^a II^a q. 10 a. 1. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 10 a. 1, ad arg. 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 della volontà, padrona dei suoi atti, è diversa dalla maniera di causare riservata 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.

I^a II^a q. 10 a. 1, ad arg. 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 consegue, 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.

I^a II^a q. 10 a. 1, ad arg. 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:

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

I^a II^a q. 10 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 2. SED CONTRA:

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 *[fa riferimento]* a cose opposte tra loro. Dunque non è mossa di necessità verso qualcuna di esse.

I^a II^a q. 10 a. 2. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 10 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 2, ad arg. 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 principii non accetta per necessità le conclusioni, senza le quali può ugualmente sussistere la verità dei principii.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la volontà subisca una **mozione necessitante dalle passioni** degli appetiti inferiori.

I^a II^a q. 10 a. 3, arg. 1

L'Apostolo scrive, **Romani, 7, 19**: "**Poiché 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.

I^a II^a q. 10 a. 3, arg. 2

Come Aristotele insegna, "quale uno 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.

I^a II^a q. 10 a. 3, arg. 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.**

I^a II^a q. 10 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Genesi, 4, 7**: "**L'appetito tuo ti sarà sottoposto, e tu lo dominerai**". Dunque la volontà dell'uomo non è mossa necessariamente dagli appetiti inferiori.

I^a II^a q. 10 a. 3. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 10 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 3, ad arg. 2

Essendoci nell'uomo due nature, cioè l'intellettiva 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.

I^a II^a q. 10 a. 3, ad arg. 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:

VIDETUR che la volontà sia mossa da Dio in maniera necessitante.

I^a II^a q. 10 a. 4, arg. 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, **Romani, 9, 19**: "Chi può opporsi alla sua volontà?". Dunque Dio muove la volontà in maniera necessaria.

I^a II^a q. 10 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 4, arg. 3

E 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.

I^a II^a q. 10 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Ecclesiaste, 15,14**: "**Dio da principio creò l'uomo, e lo lasciò in mano del suo arbitrio**". Dunque egli non ne muove in maniera necessitante la volontà.

I^a II^a q. 10 a. 4. RESPONDEO:

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 necessari 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:

I^a II^a q. 10 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 10 a. 4, ad arg. 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.

Prima parte della Seconda parte > Gli atti umani in generale > L'intenzione

Questione 12

Proemio

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:

VIDETUR che l'intenzione sia un atto dell'intelletto e non della volontà.

I^a II^a q. 12 a. 1, arg. 1

Nel Vangelo, **Matteo, 6, 22**, si legge: "**Se il tuo occhio è sano, 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.

I^a II^a q. 12 a. 1, arg. 2

S. Agostino afferma **che l'intenzione è chiamata luce dal Signore**, là dove dice, **Matteo, 6, 23**: "**Se la luce che è in te, è oscurità...**". Ora la luce riguarda la conoscenza. Perciò anche l'intenzione.

I^a II^a q. 12 a. 1, arg. 3

L'intenzione indica ordine al fine. Ma ordinare è ufficio della ragione. Dunque l'intenzione non spetta alla volontà, ma alla ragione.

I^a II^a q. 12 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 12 a. 1. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 12 a. 1. RESPONDEO:

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 [q.9, a.1]**. Dunque è chiaro che **l'intenzione propriamente è un atto della volontà**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 12 a. 1, ad arg. 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.

I^a II^a q. 12 a. 1, ad arg. 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**.

I^a II^a q. 12 a. 1, ad arg. 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.

I^a II^a q. 12 a. 1, ad arg. 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:

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

I^a II^a q. 12 a. 2, arg. 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.

[San Prospero d'Aquitania (+463) è stato uno dei più grandi discepoli di Sant'Agostino e difensore acerrimo delle sue dottrine; sebbene egli non l'abbia forse mai conosciuto di persona. Molto egli scrisse in prosa in versi e quasi sempre a difesa o a illustrazione del pensiero del Maestro. San Leone Magno l'onorò della sua amicizia e si servì della sua dottrina. L'opera citata qui da San Tommaso 'Sententiarum ex operibus Sancti Augustini delibatarum liber' è, come dice il titolo, una raccolta di 303 sentenze ricavate dalle opere del grande vescovo di Ippona.]

I^a II^a q. 12 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 12 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 12 a. 2. **SED CONTRA:**

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.**

I^a II^a q. 12 a. 2. **RESPONDEO:**

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, è 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:

I^a II^a q. 12 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 12 a. 2, ad arg. 2

Il termine si presenta come ultimo; non sempre però come **ultimo rispetto al tutto**, ma talora **rispetto a una parte**.

I^a II^a q. 12 a. 2, ad arg. 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:

VIDETUR che non si possano perseguire **simultaneamente due oggetti**.

I^a II^a q. 12 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 12 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 12 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 12 a. 3. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 12 a. 3. RESPONDEO:

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**. E perciò evidente che l'uomo persegue simultaneamente più cose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 12 a. 3, ad arg. 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 [q.1, a.5], l'uomo non può avere più ultimi fini.

I^a II^a q. 12 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 12 a. 3, ad arg. 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:

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

I^a II^a q. 12 a. 4, arg. 1

Scriva 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.

I^a II^a q. 12 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 12 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 12 a. 4. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 12 a. 4. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 12 a. 4, ad arg. 1

S. Agostino parla del vedere la **finestra**, e del vedere i **passanti** attraverso la finestra, come **oggetti distinti della volontà**.

I^a II^a q. 12 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 12 a. 4, ad arg. 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 Aristo tele. 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.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che anche gli animali irragionevoli abbiano l'intenzione del fine.

I^a II^a q. 12 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 12 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 12 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 12 a. 5. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 12 a. 5. RESPONDEO:

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,

1) - 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.

2) - 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:

I^a II^a q. 12 a. 5, ad arg. 1

L'argomento vale per l'intenzione, che si riscontra anche nelle cose mosse da altri al loro fine.

I^a II^a q. 12 a. 5, ad arg. 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].

I^a II^a q. 12 a. 5, ad arg. 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.

Prima parte della Seconda parte > Gli atti umani in generale > L'elezione, atto della volontà relativo ai mezzi

Questione 13

Proemio

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:

VIDETUR che l'elezione non sia un atto della volontà, ma della ragione.

I^a II^a q. 13 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 13 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 13 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 13 a. 1. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 13 a. 1. RESPONDEO:

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 intellettiva". 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:

I^a II^a q. 13 a. 1, ad arg. 1

L'elezione presuppone un **raffronto**: ma essa non è essenzialmente il raffronto medesimo.

I^a II^a q. 13 a. 1, ad arg. 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.

I^a II^a q. 13 a. 1, ad arg. 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:

VIDETUR che l'elezione appartenga agli animali irragionevoli.

I^a II^a q. 13 a. 2, arg. 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**.

I^a II^a q. 13 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 13 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 13 a. 2. SED CONTRA:

S. Gregorio Nisseno [leggi 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.

I^a II^a q. 13 a. 2. RESPONDEO:

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 **[q.1, a.2, ad 3]**, 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:

I^a II^a q. 13 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 13 a. 2, ad arg. 2

L'animale privo di ragione preferisce una cosa a un'altra, perché la sua facoltà appetitiva è per natura determinata ad essa. Cosicché 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.

I^a II^a q. 13 a. 2, ad arg. 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:

VIDETUR che l'elezione non riguardi soltanto i mezzi **[ma anche il fine]**. Infatti:

I^a II^a q. 13 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 13 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 13 a. 3. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 13 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto [a.1 e 2], 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**.

[MOZIONE >> INTELLETTO >> VOLONTÀ' >> INTENZIONE >> FINE >> SILLOGISMO OPERATIVO >> ELEZIONE >> STRUMENTI]

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:

I^a II^a q. 13 a. 3, ad arg. 1

I fini particolari delle virtù sono ordinati come ad ultimo fine alla beatitudine. E in tal senso che possono essere oggetto di elezione.

I^a II^a q. 13 a. 3, ad arg. 2

Come abbiamo visto in precedenza, il fine ultimo è uno solo. Perciò dove si presentino più fini ci può essere elezione tra di essi, in quanto sono ordinati a un fine più remoto.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'elezione non riguarda soltanto le azioni umane.

I^a II^a q. 13 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 13 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 13 a. 4, arg. 3

Coloro che **eleggono** degli uomini ai vari uffici, civili o ecclesiastici, non compiono su di essi nessun'azione. Dunque l'elezione non riguarda soltanto delle azioni umane.

I^a II^a q. 13 a. 4. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 13 a. 4. RESPONDEO:

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'avarico, 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:

I^a II^a q. 13 a. 4, ad arg. 1

Gli organi sono ordinati al fine, proprio perché l'uomo ne usa per il fine.

I^a II^a q. 13 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 12 a. 4, ad arg. 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:

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

I^a II^a q. 13 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 13 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 13 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 13 a. 5. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 13 a. 5. RESPONDEO:

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. E 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:

I^a II^a q. 13 a. 5, ad arg. 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 da questo, che sia qualcosa di buono da perseguire per qualcuno. 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.

I^a II^a q. 13 a. 5, ad arg. 2

E 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.

I^a II^a q. 13 a. 5, ad arg. 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:

VIDETUR che l'elezione umana sia necessaria. Infatti:

I^a II^a q. 13 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 13 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 13 a. 6, arg. 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 che 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.**

I^a II^a q. 13 a. 6. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 13 a. 6. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 13 a. 6, ad arg. 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.

I^a II^a q. 13 a. 6, ad arg. 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".

I^a II^a q. 13 a. 6, ad arg. 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.

Prima parte della Seconda parte > Gli atti umani in generale > Il consiglio, o deliberazione, che precede l'elezione

Questione 14

Proemio

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:

VIDETUR che il consiglio, o deliberazione, non sia una ricerca.

I^a II^a q. 14 a. 1, arg. 1

Il **Damasceno** scrive che "il consiglio è un appetito". Ora, la ricerca non è un compito dell'appetito. Dunque il consiglio, o deliberazione, non è una ricerca.

I^a II^a q. 14 a. 1, arg. 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 [q.14, a.7]. Invece a Dio viene attribuito il consiglio, o deliberazione: infatti sta scritto, **Efesini, 1, 11**, che egli "agisce secondo il consiglio della sua volontà". Dunque il consiglio non è una ricerca.

I^a II^a q. 14 a. 1, arg. 3

La ricerca ha per oggetto le cose dubbie. Invece si può dare un consiglio su cose certamente buone; come quando l'Apostolo scrive, **1Corinti, 7,25**: "Rispetto alle persone vergini non ho nessun ordine del Signore, ma do solo un consiglio". Dunque il consiglio non è una ricerca.

I^a II^a q. 14 a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio Nisseno [leggi Nemesio] scrive: "Ogni consiglio è una ricerca; ma non ogni ricerca è un consiglio".

I^a II^a q. 14 a. 1. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 14 a. 1, ad arg. 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.

I^a II^a q. 14 a. 1, ad arg. 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".

I^a II^a q. 14 a. 1, ad arg. 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:

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

I^a II^a q. 14 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 143 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 14 a. 2. SED CONTRA:

S. Gregorio Nissen [ossia Nemesio] scrive, che "il consiglio non ha per oggetto il fine, ma i mezzi".

I^a II^a q. 14 a. 2. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 14 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 14 a. 2, ad arg. 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:

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

I^a II^a q. 14 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 14 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 14 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 14 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 14 a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio Nissen [ossia Nemesio] scrive: "Ci consigliamo sulle cose esistenti in noi, e che noi possiamo eseguire".

I^a II^a q. 14 a. 3. RESPONDEO:

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 o 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:

I^a II^a q. 14 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 14 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 14 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 14 a. 3, ad arg. 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:

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

I^a II^a q. 14 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 14 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 14 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 14 a. 4. SED CONTRA:

Scriva S. Gregorio Nissenò [ossia Nemesio], che "**il consiglio, o deliberazione, non riguarda le cose della scienza e dell'arte**".

I^a II^a q. 14 a. 4. RESPONDEO:

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 le arti congetturali", direbbe il Nissenò [ossia Nemesio], "come la medicina, la mercatura e simili".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 14 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 14 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 14 a. 4, ad arg. 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:

VIDETUR che il **consiglio** non proceda in **ordine risolutivo**. Infatti:

I^a II^a q. 14 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 14 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 14 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 13 a. 5. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 14 a. 5. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 14 a. 5, ad arg. 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**.

I^a II^a q. 14 a. 5, ad arg. 2

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

I^a II^a q. 14 a. 5, ad arg. 3

Non cercheremmo 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:

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

I^a II^a q. 14 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 14 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 14 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 14 a. 6. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 14 a. 6. RESPONDEO:

La ricerca del consiglio [non] è [infinita ma] **finita in atto in due sensi**:

1) - 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.

2) – Invece costituisce il termine della ricerca quello che 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:

I^a II^a q. 14 a. 6, ad arg. 1

I singolari non sono infiniti in maniera **attuale** ma **potenziale**.

I^a II^a q. 14 a. 6, ad arg. 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.

I^a II^a q. 14 a. 6, ad arg. 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.

Prima parte della Seconda parte > Gli atti umani in generale > Il consenso, atto della volontà relativa ai mezzi

[Abbiamo visto nelle questioni precedenti quanto Aristotele abbia contribuito a chiarire i due concetti di elezione e di consiglio. Egli invece ha trascurato il consenso, anche se ne ha parlato incidentalmente trattando della prudenza nell'Etica; ma è un accenno dove si parla più di una qualità della prudenza che del vero consenso. Invece il consenso ha un'importanza capitale nel pensiero cristiano, quale elemento chiave e decisivo della teologia del peccato. San Tommaso si riserva di ampliare il tema, trattando di quest'ultimo. (I-II, q.74)]

Questione 15

Proemio

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:

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

I^a II^a q. 15 a. 1, arg. 1

S. Agostino attribuisce il consenso alla **ragione superiore**. Ma il termine **ragione** indica una **facoltà conoscitiva**. Dunque acconsentire spetta a una potenza conoscitiva.

*[S. Tommaso riprende da Agostino la distinzione tra **ratio superior e inferior**, la prima, rivolta a **contemplare le cose eterne, da cui trae anche norme d'azione**; la seconda, rivolta alle cose temporali, e nega che debbano intendersi come due potenze diverse, dato che la via per conoscere le cose eterne, per noi, passa attraverso la conoscenza delle cose temporali: "Questi due gruppi di cose, le temporali e le eterne, rispetto alla nostra conoscenza si presentano in questo rapporto, che l'uno di essi è il mezzo per conoscere l'altro. Infatti seguendo la **via dell'indagine** (viam inventionis) mediante le cose temporali arriviamo alla conoscenza delle cose eterne, secondo il detto dell'Apostolo: "**Le perfezioni invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili**" (Rom 1, 20); seguendo invece la **via del giudizio** (in via iudicii), mediante le verità eterne già conosciute giudichiamo delle cose temporali e alla luce delle ragioni eterne disponiamo le cose temporali (secundum rationes aeternorum temporalia disponimus)" (I, q.79, a.9)]*

I^a II^a q. 15 a. 1, arg. 2

Consentire equivale a **sentire insieme**. Ora, sentire è atto di una facoltà conoscitiva. Quindi anche consentire.

I^a II^a q. 15 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 15 a. 1. SED CONTRA:

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**.

I^a II^a q. 15 a. 1. RESPONDEO:

Con-sentire 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 **sensu [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, **Sapienza, 1,1: "Nutrite sentimenti buoni rispetto a Dio"**. **E sotto questo aspetto consentire è atto di una facoltà appetitiva.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 15 a. 1, ad arg. 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**.

I^a II^a q. 15 a. 1, ad arg. 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.

I^a II^a q. 15 a. 1, ad arg. 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 da 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:

VIDETUR che il **consenso** non manchi negli animali irragionevoli. Infatti:

I^a II^a q. 15 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 15 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 15 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 15 a. 2. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 15 a. 2. RESPONDEO:

Propriamente parlando, negli animali **privi di ragione non esiste il consenso che implica l'applicazione di un moto appetitivo per il 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:

I^a II^a q. 15 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 15 a. 2, ad arg. 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.**

I^a II^a q. 15 a. 2, ad arg. 3

Gli uomini, che agiscono per passione, possono non assecondare la passione. Non così gli animali. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 3:

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

I^a II^a q. 15 a. 3, arg. 1

Le cause sono sempre superiori agli effetti. Ora, **noi consentiamo ai mezzi a motivo del fine.** Dunque a maggior ragione consentiamo al fine.

I^a II^a q. 15 a. 3, arg. 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.**

I^a II^a q. 15 a. 3, arg. 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.**

I^a II^a q. 15 a. 3. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 15 a. 3. RESPONDEO:

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.**

[MOZIONE >> INTELLETTO >> VOLIZIONE >> INTENZIONE >> FINE >> CONSIGLIO >> ELEZIONE >> STRUMENTI >> CONSENSO >> (ELEZIONE) >> FINE]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 15 a. 3, ad arg. 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.**

I^a II^a q. 15 a. 3, ad arg. 2

L'intemperante **ha per fine il piacere del suo agire dissoluto**, per cui acconsente ad esso, più che alle proprie azioni.

I^a II^a q. 15 a. 3, ad arg. 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 compiere; ed **elezione**, o scelta, in quanto è una cosa preferita ad altre non gradite.

ARTICOLO 4:

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

I^a II^a q. 15 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 15 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 15 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 15 a. 4. SED CONTRA:

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 ceda all'attrattiva di un'azione malvagia, e non se ne faccia schiava**".

I^a II^a q. 15 a. 4. RESPONDEO:

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. [a.1, ad 1]**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 15 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 15 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 15 a. 4, ad arg. 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**.

Prima parte della Seconda parte > Gli atti umani in generale > L'uso, atto della volontà relativo ai mezzi

Questione 16

Proemio

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:

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

I^a II^a q. 16 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 16 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 16 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 16 a. 1. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 16 a. 1. RESPONDEO:

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, vale a dire l'intelletto, o gli abiti operativi;**

+ **e le membra del corpo, 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, , oppure gli organi o membra del nostro corpo.

Ora, abbiamo già dimostrato [*q.9,a.1*] 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.

[VOLONTÀ' > RAGIONE DIRETTIVA > USO > APPLICAZIONE DI UNA COSA > OPERAZIONE]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 16 a. 1, ad arg. 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.

I^a II^a q. 16 a. 1, ad arg. 2

Il Damasceno parla dell'uso in quanto appartiene alle potenze esecutive.

I^a II^a q. 16 a. 1, ad arg. 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:

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

I^a II^a q. 16 a. 2, arg. 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 [q. 11, a. 2] che negli animali bruti si trova la fruizione. Dunque a più forte ragione non possono mancare dell'uso.

I^a II^a q. 16 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 16 a. 2. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 16 a. 2. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 16 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 16 a. 2, ad arg. 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 cedette operazioni. Perciò non si può dire propriamente che applicano le membra ad agire, e che usano le membra.

ARTICOLO 3:

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

I^a II^a q. 16 a. 3, arg. 1

S. Agostino insegna: "Chiunque fruisce usa". Ora, c'è qualcuno che fruisce dell'ultimo fine. **Dunque l'ultimo fine si può usare.**

I^a II^a q. 16 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 16 a. 3, arg. 3

Scriva 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.

I^a II^a q. 16 a. 3. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 16 a. 3. RESPONDEO:

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 [*q.1, a.8; q.2, a.7*], 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:

I^a II^a q. 16 a. 3, ad arg. 1

S. Agostino qui parla dell'uso in senso lato, in quanto include la subordinazione del fine alla fruizione che uno cerca nel fine.

I^a II^a q. 16 a. 3, ad arg. 2

Il fine è posto a disposizione della volontà, perché la volontà si acquieti 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.

I^a II^a q. 16 a. 3, ad arg. 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 nome di uso alla dilezione, alla gioia e alla felicità, o beatitudine".

ARTICOLO 4:

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

I^a II^a q. 16 a. 4, arg. 1

Dopo l'elezione non segue che l'esecuzione. Ma l'uso, appartenendo alla volontà, precede l'esecuzione. Dunque precede anche l'elezione.

I^a II^a q. 16 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 16 a. 4, arg. 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.

[MOZIONE >> INTELLETTO >> VOLIZIONE >> INTENZIONE >> FINE >> (uso) CONSIGLIO >> ELEZIONE >> STRUMENTI >> CONSENSO >> (ELEZIONE) >> FINE]

[VOLONTÀ' > RAGIONE DIRETTIVA > USO > APPLICAZIONE DI UNA COSA > OPERAZIONE]

I^a II^a q. 16 a. 4. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 16 a. 4. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 16 a. 4, ad arg. 1

La mozione della volontà che spinge alla 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.

I^a II^a q. 16 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 16 a. 4, ad arg. 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].

Seconda parte > Gli atti umani in generale > Gli atti comandati dalla volontà

Questione 17

Proemio

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:

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

I^a II^a q. 17 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 13 a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio Nisseno [ossia Nemesio] e il **Filosofo** insegnano, che " l'appetito obbedisce alla ragione ".
Dunque comandare è compito della ragione.

I^a II^a q. 17 a. 1. RESPONDEO:

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 razionalizzare. 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 [q.16, a.1] e dell'elezione [q.13, a.1]; 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, muovendo 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 [q.9, a.1]. 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:

I^a II^a q. 17 a. 1, ad arg. 1

Comandare non è una mozione qualsiasi, ma è un muovere mediante un'intimazione diretta a qualcuno. E questo è proprio della ragione.

I^a II^a q. 17 a. 1, ad arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 1, ad arg. 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:

VIDETUR che gli animali bruti possano comandare. Infatti:

I^a II^a q. 17 a. 2, arg. 1

Secondo Avicenna, "la virtù che comanda il moto è appetitiva, e la virtù che lo eseguisce 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.

I^a II^a q. 17 a. 2, arg. 2

E 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.

I^a II^a q. 17 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 2. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 17 a. 2. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 17 a. 2, ad arg. 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.

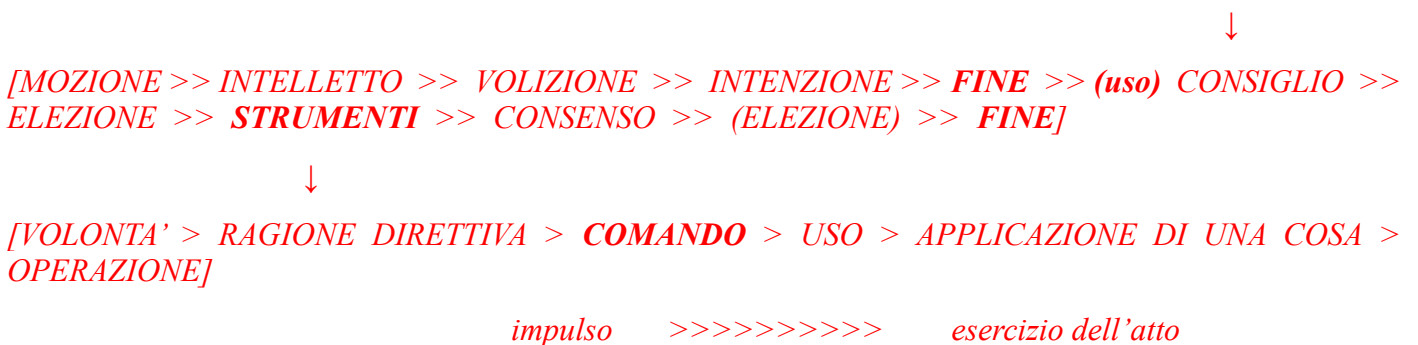
I^a II^a q. 17 a. 2, ad arg. 2

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.

I^a II^a q. 17 a. 2, ad arg. 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

(La volontà muove anche la ragione e ne usa)



ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'uso preceda il comando. Infatti:

I^a II^a q. 17 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 3. SED CONTRA:

Scriva 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.

I^a II^a q. 17 a. 3. RESPONDEO:

L'uso dei mezzi, in quanto si trovano **[concettualmente]** nella ragione che li ordina al fine, precede l'elezione, come abbiamo detto *[q.16, a.4]*. 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:

I^a II^a q. 17 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 3, ad arg. 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:

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

I^a II^a q. 17 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 4, arg. 3

Le cose, che si susseguono come antecedente e conseguente, sono distinte. Ma il comando per natura precede l'atto comandato. Dunque sono distinti.

I^a II^a q. 17 a. 4. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 17 a. 4. RESPONDEO:

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. E 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:

I^a II^a q. 17 a. 4, ad arg. 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 ".

I^a II^a q. 17 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 4, ad arg. 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:

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

I^a II^a q. 17 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 5. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 17 a. 5. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 17 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 13 a. 5, ad arg. 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:

VIDETUR che l'atto della ragione non possa essere comandato.

I^a II^a q. 17 a. 6, arg. 1

E inconcepibile che uno comandi a se stesso. Ma comandare spetta alla ragione, come abbiamo dimostrato. Dunque l'atto della ragione non si comanda.

I^a II^a q. 17 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 6. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 17 a. 6. RESPONDEO:

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, ne 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:

I^a II^a q. 17 a. 6, ad arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 6, ad arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 6, ad arg. 3

Dalle spiegazioni date risulta evidente la soluzione alla terza difficoltà.

ARTICOLO 7:

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

I^a II^a q. 17 a. 7, arg. 1

L'Apostolo scrive, Romani, 7,15: " 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.

I^a II^a q. 17 a. 7, arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 7, arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 7. SED CONTRA:

S. Gregorio Nissen [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.

I^a II^a q. 17 a. 7. RESPONDEO:

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", qual è quello del padrone sullo schiavo; ma "mediante un dominio politico o regale", qual è quello su uomini liberi, che non sottostanno pienamente al comando.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 17 a. 7 ad arg. 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, **Romani, 7,23**: "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.

I^a II^a q. 17 a. 7, ad arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 7, ad arg. 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:

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

I^a II^a q. 17 a. 8, arg. 1

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

I^a II^a q. 17 a. 8, arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 8, arg. 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 o di biasimo, di virtù e di vizio: com'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.

I^a II^a q. 17 a. 8. SED CONTRA:

S. Gregorio Nisseno [ovvero Nemesio] afferma, che "le facoltà nutritiva e generativa non sono docili alla ragione".

I^a II^a q. 17 a. 8. RESPONDEO:

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; non già 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:

I^a II^a q. 17 a. 8, ad arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 8, ad arg. 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.

I^a II^a q. 13 a. 8, ad arg. 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:

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

I^a II^a q. 17 a. 9, arg. 1

E 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.

I^a II^a q. 17 a. 9, arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 9, arg. 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.

I^a II^a q. 17 a. 9. SED CONTRA:

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

I^a II^a q. 17 a. 9. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 17 a. 9, ad arg. 1

Le membra esterne non muovono se stesse, ma sono mosse dalle potenze dell'anima; alcune delle quali sono più prossime alla ragione che le potenze dell'anima vegetativa.

I^a II^a q. 17 a. 9, ad arg. 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. **E 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.

I^a II^a q. 17 a. 9, ad arg. 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 posteri il peccato originale.

Ma poiché per il peccato di Adamo, **come spiegheremo in seguito [q.85, a1, ad 3]**, 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: poiché i principi, si è detto, devono essere d'ordine naturale.

Prima parte della Seconda parte > Gli atti umani in generale > Bontà e malizia degli atti umani, in generale

Questione 18

Proemio

*[Inizia lo studio della moralità degli atti umani, moralità che include due differenze specifiche: **bontà e malizia**. Si deve quindi notare la differenza di terminologia tra San Tommaso e i moderni a proposito degli atti morali: mentre per il primo un **atto morale** può essere anche **cattivo**, nel linguaggio moderno l'**atto morale** e solo l'**atto onesto**; e si parla comunemente di **atti immorali** per indicare quelli **disonesti**.*

La morale di Tommaso non è che un corollario della sua metafisica: qui, nella Summa Theologica, egli ha voluto trattare espressamente della moralità degli atti umani in genere, senza ridursi a parlarne a proposito del peccato, così egli ha potuto definire la moralità dell'atto indipendentemente dalle impostazioni caratteristiche della teologia del peccato, introducendo il concetto aristotelico di ragione. In tal modo egli ha creato una nuova sintesi delle questioni e rinnovato le soluzioni che si erano date.

Finora abbiamo considerato soltanto l'aspetto psicologico dell'azione umana; ora prendiamo a definire l'aspetto principale, quello etico. A prima vista potrebbe sembrare un aspetto accidentale dell'atto. Ma qui è il caso di ripetere quanto è stato già detto in precedenza: i fini morali sono accidentali per le cose fisiche; al contrario la finalità di ordine fisico è accidentale nell'ordine morale. (q.1, a.3, ad 3).]

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**; 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**.

- 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 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:

VIDETUR che ogni azione umana sia buona, e nessuna cattiva. Infatti:

I^a II^a q. 18 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 1. SED CONTRA:

Il Signore afferma, **Giovanni, 3, 20**: "**Chiunque agisce male, odia il bene**". Dunque ci sono **azioni umane cattive**.

I^a II^a q. 18 a. 1. RESPONDEO:

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 vedemmo nella Prima Parte [q.5, aa.1,3; q.17, a.4, ad 2]. 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 [q.5, a.1, ad 1].

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:

I^a II^a q. 18 a. 1, ad arg. 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 [*simpliciter*].

I^a II^a q. 18 a. 1, ad arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 1, ad arg. 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:

VIDETUR che le azioni non derivino la bontà o la malizia dal loro **oggetto**. Infatti:

I^a II^a q. 18 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 2. SED CONTRA:

Il Profeta **Osea, 9, 10**, afferma: "**Diventarono abominevoli, come le cose che amaron**". 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.

I^a II^a q. 18 a. 2. RESPONDEO:

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.

[LA FORMA >> dà la pienezza all' >> ENTE

IL TERMINE >> dà la pienezza al >> MOTO

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 18 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 2, ad arg. 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:

VIDETUR che le azioni non siano buone o cattive per le **circostanze**. Infatti:

I^a II^a q. 18 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 3. SED CONTRA:

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.**

I^a II^a q. 18 a. 3. RESPONDEO:

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 sopravvivono; 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:

I^a II^a q. 18 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 3, ad arg. 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:

VIDETUR che il bene e il male negli atti umani non dipenda dal **fine**. Infatti:

I^a II^a q. 18 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 4, arg. 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.**

I^a II^a q. 18 a. 4. SED CONTRA:

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**".

I^a II^a q. 18 a. 4. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 18 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 4, ad arg. 2

Sebbene il fine sia una cosa estrinseca, tuttavia **la debita proporzione al fine**, come la relazione con esso, è **inerente all'azione**.

I^a II^a q. 18 a. 4, ad arg. 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:

VIDETUR che gli atti morali **non differiscano nella specie perché buoni o cattivi**. Infatti:

I^a II^a q. 18 a. 5, arg. 1

Si 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.

I^a II^a q. 18 a. 5, arg. 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**.

I^a II^a q. 18 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 5. SED CONTRA:

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**.

I^a II^a q. 18 a. 5. RESPONDEO:

Ogni atto riceve la specie dal suo oggetto, come abbiamo spiegato [a.2]. **E 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:

I^a II^a q. 18 a. 5, ad arg. 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.**

I^a II^a q. 18 a. 5, ad arg. 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.**

I^a II^a q. 18 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 5, ad arg. 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:

VIDETUR che la **bontà, o la malizia del fine** non determini una differenza specifica negli atti. Infatti:

I^a II^a q. 18 a. 6, arg. 1

che la bontà, o la malizia del fine non determini una differenza specifica negli atti. Infatti:

I^a II^a q. 18 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 6. SED CONTRA:

Abbiamo già dimostrato [q.1, a.3] che gli atti umani ricevono la specie dal fine. Dunque il bene e il male determinati dal fine distinguono specificamente gli atti.

I^a II^a q. 18 a. 6. RESPONDEO:

Certe azioni si dicono umane perché volontarie, come abbiamo spiegato in precedenza [q.1, a.1]. Ora, in un'azione volontaria si possono distinguere due atti, e cioè l'atto inferiore 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 inferiore 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".

[Atto umano >> Faccio un'elemosina con l'intento di mettermi in mostra (vanagloria):

Atto inferiore della volontà >> Fine >> che ne determina la specie >> oggetto >> Vanagloria

Atto esterno >> Materia >> che ne determina la specie >> oggetto >> Elemosina

*La specie di questo atto umano > formalmente > vanagloria
> materialmente > elemosina]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 18 a. 6, ad arg. 1

Anche il fine, secondo le spiegazioni date, si presenta come oggetto.

I^a II^a q. 18 a. 6, ad arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 6, ad arg. 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:

VIDETUR 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:

I^a II^a q. 18 a. 7, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 7, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 7, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 7. SED CONTRA:

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.**

I^a II^a q. 18 a. 7. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 18 a. 7 ad arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 7, ad arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 7, ad arg. 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: [??]

VIDETUR che non ci possa essere un **atto specificamente indifferente**. Infatti:

I^a II^a q. 18 a. 8, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 8, arg. 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 e di male. **Dunque l'atto umano è sempre per la sua specie, o buono, o cattivo.** Quindi nessun atto è specificamente indifferente.

I^a II^a q. 18 a. 8, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 8. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 18 a. 8. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 18 a. 8, ad arg. 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 **[ma non indifferenti]**, 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.

I^a II^a q. 18 a. 8, ad arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 8, ad arg. 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:

[Dalla considerazione in astratto si scende alla considerazione degli atti umani nella loro concretezza e individualità. La conclusione dell'articolo sarà così del tutto diversa dalla conclusione del precedente.]

VIDETUR che possano esserci **atti individuali indifferenti**. Infatti:

I^a II^a q. 18 a. 9, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 9, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 9, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 9. SED CONTRA:

S. Gregorio ha scritto in una omelia: **"E' 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, **Matteo, 12, 36**. Se invece una parola non manca di 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.**

[35 L'uomo buono dal suo buon tesoro trae cose buone, mentre l'uomo cattivo dal suo cattivo tesoro trae cose cattive. 36 Ma io vi dico che di ogni parola infondata/inutile/oziosa gli uomini renderanno conto nel giorno del giudizio; 37 poiché in base alle tue parole sarai giustificato e in base alle tue parole sarai condannato].

I^a II^a q. 18 a. 9. RESPONDEO:

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 **[a.3]**, 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, **perciò 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:

I^a II^a q. 18 a. 9, ad arg. 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 principii diversi da quelli specifici.

I^a II^a q. 18 a. 9, ad arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 9, ad arg. 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:

VIDETUR che una **circostanza non possa rendere un atto specificamente buono o cattivo**. Infatti:

I^a II^a q. 18 a. 10, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 10, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 10, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 10. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 18 a. 10. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 18 a. 10, ad arg. 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.**

I^a II^a q. 18 a. 10, ad arg. 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.**

I^a II^a q. 18 a. 10, ad arg. 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 disperate, come abbiamo visto.

ARTICOLO II:

VIDETUR che ogni circostanza, la quale incide sulla sua bontà o malizia, **dia all'atto una nuova specie.** Infatti:

I^a II^a q. 18 a. 11, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 11, arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 11, arg. 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".

I^a II^a q. 18 a. 11. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 18 a. 11. RESPONDEO:

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, 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:

I^a II^a q. 18 a 11, ad arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 11, ad arg. 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.

I^a II^a q. 18 a. 11, ad arg. 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 e del male.

Prima parte della Seconda parte > Gli atti umani in generale > Bontà e malizia dell'atto interno della volontà

Questione 19

Proemio

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:

[In sostanza l'oggetto della volontà è l'atto esterno che sarà eseguito da una facoltà distinta sotto il comando della ragione e l'uso del volere. L'oggetto della volizione è l'azione concreta da mandare ad esecuzione raccomandando però di includere tra i 'fatti' anche le parole, i gesti, gli sguardi, e perfino le sensazioni e le passioni, in quanto si prestano ad eseguire il comando della ragione e della volontà.]

VIDETUR che la bontà del volere **non dipenda dall'oggetto**. Infatti:

I^a II^a q. 19 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 1. SED CONTRA:

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 dall'atto che si vogliono cose buone.

I^a II^a q. 19 a. 1. RESPONDEO:

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. [q.18, a.5]

Perciò il bene e il male degli atti di volizione propriamente si determinano in base all'oggetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 19 a. 1, ad arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 1, ad arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 1, ad arg. 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 e il principio degli atti umani e morali, come abbiamo spiegato.

ARTICOLO 2:

*[Nei primi articoli della questione 19 si parla quasi sempre della **voluntas** come atto, dando al termine tutta quella gamma di significati che già fu riscontrata nelle questioni 8 e 10, in riferimento al bene, ai mezzi, al fine; se sia mossa per natura, in modo necessitante, dall'appetito inferiore, o da Dio.*

*Trattando degli **atti interni della volontà** la ricerca va all'**uso attivo**, all'**elezione**, al **consenso**, all'**intenzione**, alla **fruizione** e alla **volizione**. Ma tra tutti i codesti atti, l'unico che non abbia un riferimento diretto con gli atti esterni alla volontà è la **volizione**. San Tommaso quindi, pur considerando in blocco codeste varie funzioni volitive, mette sempre in risalto come primo la volizione, non l'intenzione. A meno che non si voglia indicare col termine **intenzione una volizione efficace e determinata**. Ma allora sarebbe più giusto vedere una certa preferenza per l'elezione che è la volizione perfetta. Se vogliamo si può scorgere nella questione un progressivo spostamento di interesse dalla **volizione vera e propria all'elezione**.]*

VIDETUR che la bontà del volere non **dipenda unicamente dall'oggetto**. Infatti:

I^a II^a q. 19 a. 2, arg. 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**.

I^a II^a q. 19 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 2, arg. 3

L'ignoranza delle circostanze scusa la malizia del volere, come si vide in precedenza. [q. 6, a. 8] 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.

I^a II^a q. 19 a. 2. SED CONTRA:

Abbiamo già dimostrato che un atto non può ricevere la specie dalle circostanze come tali [q. 18, a. 10, ad 2] [fino a quando la circostanza rimane semplice circostanza e non muta la condizione principale dell'oggetto]. 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.**

I^a II^a q. 19 a. 2. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 19 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 2, ad arg. 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:

VIDETUR che la bontà del volere non dipenda dalla ragione. Infatti:

I^a II^a q. 19 a. 3, arg. 1

Ciò che è prima non può dipendere da ciò che viene dopo. Ma il bene appartiene prima alla volontà che alla ragione, come abbiamo visto. Perciò la bontà del volere non può dipendere dalla ragione.

I^a II^a q. 19 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 3. SED CONTRA:

Scriva **S. Ilario**: "Ogni pertinacia [=ostinazione] 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.

I^a II^a q. 19 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo spiegato [aa.1 e 2], 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:

I^a II^a q. 19 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 3, ad arg. 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:

VIDETUR che la bontà del volere non dipenda dalla legge eterna.

I^a II^a q. 19 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 4. SED CONTRA:

Scrive **S. Agostino** che **"il peccato è un fatto, 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.

I^a II^a q. 19 a. 4. RESPONDEO:

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, Salmo, 6, 3-7: "Molti dicono: Chi ci farà vedere il bene? Quale sigillo è impresso su 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:

I^a II^a q. 19 a. 4, ad arg. 1

Non esistono più misure prossime di un'unica cosa: ma possono esserci più misure subordinate l'una all'altra.

I^a II^a q. 19 a. 4, ad arg. 2

La misura prossima deve essere omogenea al misurato, non così quella remota.

I^a II^a q. 19 a. 4, ad arg. 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:

VIDETUR che **il volere che discorda dalla ragione erronea [=coscienza] non sia cattivo**. Infatti:

I^a II^a q. 19 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 5, arg. 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 della ragione che erra non è cattivo.

I^a II^a q. 19 a. 5. SED CONTRA:

Come abbiamo detto nella Prima Parte [**q. 79, a. 13**], 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, **Romani, 14, 23**: **"È peccato tutto quello che non è secondo la fede"**, vale a dire tutto quello che è **contro la coscienza**. Dunque il volere discorde dalla ragione erronea è cattivo.

I^a II^a q. 19 a. 5. RESPONDEO:

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* [**q. 79, a. 13**] 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:

I^a II^a q. 19 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 5, ad arg. 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.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che il volere conforme alla ragione erronea sia buono. Infatti:

I^a II^a q. 19 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 6. SED CONTRA:

Il volere di coloro che uccidevano gli Apostoli era cattivo. E tuttavia concordava con la loro ragione erronea, poiché sta scritto, **Giovanni, 16, 2: "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**.

I^a II^a q. 19 a. 6. RESPONDEO:

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 [q.6, a.8]**. Infatti sopra abbiamo detto che l'ignoranza non sempre causa involontarietà. E poiché è il bene e il male morale si determinano nell'atto in quanto questo è volontario, come è evidente da quanto abbiamo detto **[a.2]**, 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:

I^a II^a q. 19 a. 6, ad arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 6, ad arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 6, ad arg. 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:

VIDETUR che la bontà della volizione non dipenda dall'intenzione del fine. Infatti:

I^a II^a q. 19 a. 7, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 7, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 7, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 7. SED CONTRA:

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.**

I^a II^a q. 19 a. 7. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 19 a. 7 ad arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 7, ad arg. 2

La volizione non può dirsi buona, se è cattiva l'intenzione che spinge a volere. Infatti chi vuoi 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.

I^a II^a q. 19 a. 7, ad arg. 3

Abbiamo già detto [a.6, ad 1] 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:

VIDETUR che nella **volizione** la **misura della bontà sia pari al bene esistente nell'intenzione**. Infatti:

I^a II^a q. 19 a. 8, arg. 1

Commentando quel passo, **Matteo, 12, 35**, "**L'uomo buono cava fuori cose buone dal buon tesoro del suo cuore**", 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.

I^a II^a q. 19 a. 8, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 8, arg. 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].

I^a II^a q. 19 a. 8. SED CONTRA:

Può essere buona l'intenzione, e la volizione cattiva. *[Si pensi solo alle Crociate]* Per lo stesso motivo, quindi, **l'intenzione può essere più buona e la volizione meno buona.**

I^a II^a q. 19 a. 8. RESPONDEO:

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**;

[maggiore/minore elemosina: ma l'atto volitivo potrebbe essere non proporzionato od ostacolato, non conforme all'intenzione]

- **la seconda [soggettiva]**, dovuta all'intensità dell'atto, e cioè dipendente dal **volere o dall'agire con maggiore intensità**.

[maggiore/minore impegno a elargire un'elemosina]

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.

[Le intenzioni magnanime sono perciò dei grandi coefficienti della perfezione morale proprio perché codesta perfezione dell'agire umano si attua principalmente nelle disposizioni e negli atti interiori della volontà. La povera vedova del Vangelo che mise nel tesoro del tempio due soli centesimi, oggettivamente mise ben poco; l'intenzione però che l'animava era così grande da spingerla a privarsi del necessario per il decoro del culto]

divino (volizione). Per questo il Signore poteva dire di lei: "io vi dico in verità che questa vedova poverella ha offerto più di tutti gli altri" (Luca 21 3).]

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. E per questo che uno non merita quanto intende di meritare: poiché la grandezza del merito è costituita dall'intensità dei vari atti, come vedremo.

[Perché l'intenzione valga come coefficiente di perfezione spirituale, è necessario che sia approfondita in intensità e garantita da atti generosi nei limiti delle possibilità concrete. Attenzione dunque alle facili illusioni delle intenzioni spropositate e inconcludenti.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 19 a. 8, ad arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 8, ad arg. 2

La bontà, dell'intenzione non è la causa unica della volizione buona. Perciò la ragione non vale.

I^a II^a q. 19 a. 8, ad arg. 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:

VIDETUR che la bontà del volere umano non dipenda dalla **conformità col volere di Dio**. Intatti:

I^a II^a q. 19 a. 9, arg. 1

E impossibile che la volontà dell'uomo possa conformarsi al volere di Dio; come è evidente dalle parole riportate in **Isaia, 55, 9**: **"Quanto il cielo è più alto della terra, altrettanto le mie vie sono più alte delle vostre, e i miei propositi al disopra dei vostri"**. 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.

I^a II^a q. 19 a. 9, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 9, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 9. SED CONTRA:

Commentando la frase, **Matteo, 26,39**, "**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.

I^a II^a q. 19 a. 9. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 19 a. 9, ad arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 9, ad arg. 2-3

Di qui la risposta alla seconda e alla terza difficoltà.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che la volontà umana non debba sempre conformarsi alla volontà divina nel suo **oggetto**. Infatti:

I^a II^a q. 19 a. 10, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 10, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 10, arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 10. SED CONTRA:

- 1) **Illustrando l'espressione del Salmo, 32, 1: "Ai retti si conviene 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.**

I^a II^a q. 19 a. 10. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 19 a. 10, ad arg. 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.

I^a II^a q. 19 a. 10, ad arg. 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" (1Timoteo, 2, 4): 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.

I^a II^a q. 19 a. 10, ad arg. 3

E perciò evidente la risposta, alla terza difficoltà.

Per gli argomenti *in contrario* diremo:

- 1) E' 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.

Prima parte della Seconda parte > Gli atti umani in generale > Bontà e malizia degli atti umani esterni

Questione 20

Proemio

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 inferiore;
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:

VIDETUR che il bene e il male si trovino prima nell'atto esterno che nell'atto della volontà. Infatti:

I^a II^a q. 20 a. 1, arg. 1

La volontà deriva la sua bontà dall'oggetto, come abbiamo spiegato [q.19, aa.1e2]. 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.

I^a II^a q. 20 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 20 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 20 a. 1. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 20 a. 1. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 20 a. 1, ad arg. 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.

I^a II^a q. 20 a. 1, ad arg. 2

Il fine precede in ordine di intenzione, ed è posteriore in ordine di esecuzione.

I^a II^a q. 20 a. 1, ad arg. 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:

VIDETUR che **tutta la bontà o la malizia dell'atto esterno** dipenda dalla volizione. Infatti:

I^a II^a q. 20 a. 2, arg. 1

Sta scritto, **Matteo, 7,18**: "Non può un albero [l'uomo] buono produrre frutti cattivi, né un albero cattivo dar frutti buoni". Secondo la **Glossa**, qui albero sta per volontà, e frutto sta per operazione. Dunque è impossibile che la volizione inferiore sia buona e l'atto esterno cattivo; o viceversa.

I^a II^a q. 20 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 20 a. 2, arg. 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 cedesti atti dipende solo dalla volontà.

I^a II^a q. 20 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino scrive che "ci sono delle cose che si possono far bene quasi senza un fine buono, e senza buona volontà".

I^a II^a q. 20 a. 2. RESPONDEO:

Abbiamo già visto [a.1] che nell'atto esterno si possono considerare due specie di bontà o di malizia:

- una legata alla **materia e alle circostanze debite**; 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.
- l'altra in ordine al **fine**. Quest'ultima dipende totalmente dalla **volontà**. Invece quella che deriva dalla materia e dalle circostanze debite

Ora bisogna ricordarsi di quanto abbiamo detto [q.19, a.6, ad 1], 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: **che se la volontà è cattiva, o per il fine inteso, o per l'azione voluta, l'atto esterno sarà cattivo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

I^a II^a q. 20 a. 2, ad arg. 1

La **volontà buona**, indicata nell'albero buono, deve la sua bontà all'**azione voluta** e al **fine** desiderato.

I^a II^a q. 20 a. 2, ad arg. 2

Uno pecca con la volontà non soltanto quando vuole un **fine cattivo**; ma anche quando vuole un'**azione non buona**.

I^a II^a q. 20 a. 2, ad arg. 3

E 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:

VIDETUR che non sia identica la bontà o la malizia dell'atto interno della volontà, e quella dell'atto esterno. Infatti:

I^a II^a q. 20 a. 3, arg. 1

L'atto interno ha come principio una potenza inferiore conoscitiva o appetitiva: invece l'atto esterno ha come suo principio una potenza esecutiva del movimento. Ora, dove i principii 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.

I^a II^a q. 20 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 20 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 20 a. 3. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 20 a. 3. RESPONDEO:

Abbiamo già detto [q.17, a.4] 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 [aa.1 e 2], 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:

I^a II^a q. 20 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 20 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 20 a. 3, ad arg. 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:

VIDETUR che l'atto esterno non aggiunga niente in bontà o in malizia all'atto interno. Infatti:

I^a II^a q. 20 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 20 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 20 a. 4, arg. 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 inferiore, e qualche altra volta si verifica il contrario, come abbiamo spiegato. Dunque l'uno non aggiunge niente alla bontà e alla malizia dell'altro.

I^a II^a q. 20 a. 4. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 20 a. 4. RESPONDEO:

Se partiamo dalla 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, sono 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:

I^a II^a q. 20 a. 4, ad arg. 1

Il Crisostomo parla della volontà umana nella sua ultima perfezione, la quale non desiste dall'atto che nella impossibilità di compierlo.

I^a II^a q. 20 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 20 a. 4, ad arg. 3

E così abbiamo risolto anche la terza difficoltà.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che gli eventi successivi possano accrescere la bontà o la malizia dell'atto. Infatti:

I^a II^a q. 20 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 20 a. 5, arg. 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 desideratissimi, allegrezza e corona mia". Quindi l'evento che segue aggiunge all'atto, o bontà, o malizia.

I^a II^a q. 20 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 20 a. 5, arg. 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.

I^a II^a q. 20 a. 5. SED CONTRA:

Un evento susseguente non può rendere cattivo un atto buono, nè 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: parimente, 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.

I^a II^a q. 20 a. 5. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 20 a. 5, ad arg. 1

La virtù di una cosa va giudicata dagli effetti essenziali e diretti: non già da quelli accidentali e indiretti.

I^a II^a q. 20 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 20 a. 5, ad arg. 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.

I^a II^a q. 20 a. 5, ad arg. 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:

VIDETUR che un **identico atto** possa essere **buono e cattivo**. Infatti:

I^a II^a q. 20 a. 6, arg. 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.**

I^a II^a q. 20 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 20 a. 6, arg. 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.

I^a II^a q. 20 a. 6. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 20 a. 6. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 20 a. 6, ad arg. 1

Il moto continuo, che procede da intenzioni diverse, sebbene sia unico di unità fisica, non è unico sotto l'aspetto morale.

I^a II^a q. 20 a. 6, ad arg. 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.

I^a II^a q. 20 a. 6, ad arg. 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.

Prima parte della Seconda parte > Gli atti umani in generale > Le conseguenze degli atti umani in rapporto alla loro bontà o malizia

Questione 21

Proemio

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:

VIDETUR che l'atto umano, in quanto buono o cattivo, non implichi la nozione di rettitudine o di peccato. Infatti:

I^a II^a q. 21 a. 1, arg. 1

“In natura i mostri *[errori]* 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.

I^a II^a q. 21 a. 1, arg. 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.

I^a II^a q. 21 a. 1, arg. 3

Se la **malizia di un atto** implicasse la ragione di **peccato** [=errore], 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**.

I^a II^a q. 21 a. 1. SED CONTRA:

Come sopra abbiamo dimostrato [q.9, a.4], **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 una parola, un'opera, o un desiderio contro la legge eterna"**. Dunque l'atto umano, per il fatto che è cattivo, implica la nozione di peccato.

I^a II^a q. 21 a. 1. RESPONDEO:

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:

I^a II^a q. 21 a. 1, ad arg. 1

I mostri si dicono peccati, perché prodotti da un peccato insito nell'atto della natura.

I^a II^a q. 21 a. 1, ad arg. 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. Parimente, 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.

I^a II^a q. 21 a. 1, ad arg. 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** [voluto]. La punizione invece, come abbiamo detto nella *Prima Parte* [q.48, a.5, ad 4; a.6, ad 3], ha di mira la persona del peccatore.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'atto umano, per il fatto che è **buono o cattivo**, non abbia l'aspetto di cosa **lodevole o colpevole**. Infatti:

I^a II^a q. 21 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 21 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 21 a. 2, arg. 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.

I^a II^a q. 21 a. 2. SED CONTRA:

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.

I^a II^a q. 21 a. 2. RESPONDEO:

Come il male è più esteso del peccato, così il peccato [errore] 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:

I^a II^a q. 21 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 21 a. 2, ad arg. 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.

I^a II^a q. 21 a. 2, ad arg. 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:

VIDETUR che l'atto umano non implichi **merito o demerito**, per la sua **bontà o malizia**. Infatti:

I^a II^a q. 21 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 21 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 21 a. 3, arg. 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.

I^a II^a q. 21 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Isaia, 3, 10-11**: "**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**".

I^a II^a q. 21 a. 3. RESPONDEO:

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.

1) - 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.

2) - 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.

3) - 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:

I^a II^a q. 21 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 21 a. 3, ad arg. 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.

I^a II^a q. 21 a. 3, ad arg. 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:

VIDETUR che l'atto umano, buono o cattivo che sia, non abbia un **merito o un demerito presso Dio**. Infatti:

I^a II^a q. 21 a. 4, arg. 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, **Giobbe, 35, 6-7**: "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.

I^a II^a q. 21 a. 4, arg. 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, 10, 15**: "Come si gloriava la scure contro colui che con essa taglia? O si leverà la sega contro colui che la tira?"; 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.

I^a II^a q. 21 a. 4, arg. 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.

I^a II^a q. 21 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Ecclesiaste, 12,14**: "Ogni opera Dio sottoporrà al giudizio, sia essa buona o 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.

I^a II^a q. 21 a. 4. RESPONDEO:

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 [q.19, a.10]. 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* [q.103, a.5]; 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:

I^a II^a q. 21 a. 4, ad arg. 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.

I^a II^a q. 21 a. 4, ad arg. 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 [q.9, a.6, ad 3]. Perciò mediante il suo agire egli può meritare o demeritare presso Dio.

I^a II^a q. 21 a. 4, ad arg. 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.

La *Summa Theologica* del Dottore Angelico San Tommaso d'Aquino è un'opera oggi spesso celebrata, criticata, citata, contestata... assieme al suo stesso autore di cui si è detto di tutto e di più, ma mai letta integralmente e sistematicamente con la precisa intenzione di conoscere un pensiero prodotto con "ordine, peso e misura". La teologia profonda che s'innesta sulla Parola di Dio, si eleva su vette che la pseudocultura di oggi, protesa solo alla critica sterile e povera di tutto, alla contestazione sistematica, all'anarchia d'effetto, al sensazionalismo offerto e retribuito da una platea curiosa, impreparata, rumorosa e ideologicamente schierata a priori, non può essere colta e apprezzata: è troppo difficile e ci vuole troppo tempo... La pseudo cultura del "tutto e subito" affossa e dimentica, tutta protesa su "maestri" opinionisti che, anche se a volte sembrano nobilitati da cattedre prestigiose e universitarie, sono frettolosi e interessati esclusivamente alle scadenze pubblicitarie, agli indici di ascolto, alle retribuzioni economiche. I teologi spesso seguono oggi questo andazzo il più delle volte, come i pedagogisti nella scuola, su vaghe teorie, completamente scollati dalla realtà quotidiana. Io ho preferito scegliere un teologo che fu confessore, pastore, predicatore dalla Famiglia di un Ordine Mendicante che ha dato alla Chiesa esimie testimonianze di fedeltà e ortodossia (almeno nel passato).

Come per altre opere, ho preferito non affidarmi a sconosciuti e, con chi mi ha seguito, ho letto e ho cercato di commentare, questione dopo questione, entro i limiti delle mie modeste capacità, direttamente il pensiero del Santo Dottore che ispirò già la mia tesi di laurea nel lontano 1975.

La traduzione non è mia ma dei padri Balducci e Centi che purtroppo non ho avuto la fortuna di conoscere. Mi è stato materialmente impossibile riportare sul cartaceo il commento di un'opera così vasta. Ho affidato al mio sito tutta la progettazione delle registrazioni:

<http://www.studimusicaecultura.it>

e su youtube sono riportate le 872 lezioni.

<https://www.youtube.com/playlist?list=PL64teFG88Y1idQVN98pQJG2WObancSAvB>

Qui riporto lo scritto su cui si sono sviluppate le 872 riflessioni, dove ho messo in evidenza in giallo le sequenze che ho ritenuto più importanti, in blu le citazioni bibliche, in verde le citazioni tratte dai Santi Pastori, dai Padri della Chiesa, dai Dottori; in grigio le citazioni tratte dai filosofi pagani. A volte non ho ritenuto opportuno sviluppare i passi troppo legati alla metafisica aristotelica, specialmente in riferimento alla fisica e all'astronomia dello Stagirita oramai superate.