

SUMMA THEOLOGICA

DI TOMMASO D'AQUINO

DONI E VIZI

PRUDENZA: CONSIGLIO;

IMPRUDENZA, NEGLIGENZA.

II-II PARTE, Q. 47 – 56



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).

I - Quelle riguardanti gli stati di tutti gli uomini: (II-II, 1-170)

A - primo, le virtù teologali con i doni e i vizi corrispondenti (II-II, 1-46):

- 1°) fede (II-II, 1-16; vedi schema la fede)
- 2°) speranza (II-II, 17-22; vedi schema la speranza)
- 3°) carità (II-II, 23-46; vedi schema la carità)

B - secondo, le virtù cardinali con i doni e i vizi corrispondenti (II-II, 47-170):

- 1°) prudenza (II-II, 47-56; vedi schema la prudenza)
- 2°) giustizia (II-II, 57-122; vedi schema la giustizia)
- 3°) fortezza (II-II, 123-140; vedi schema la fortezza)
- 4°) temperanza (II-II, 141-170; vedi schema la temperanza)

II - Quelle riguardanti determinati stati: (II-II, 171-189)

A - primo, stati determinati in base ai vari carismi (II-II, 171-178)

1°) carismi riguardanti la conoscenza (II-II, 171-175)

a) la profezia (II-II, 171-174)

- (1) natura della profezia II-II, 171
- (2) causa della profezia II-II, 172
- (3) vari modi della conoscenza profetica II-II, 173
- (4) distinzione dei vari tipi di profezia II-II, 174

b) il rapimento che è un grado di profezia II-II, 175

2°) carismi riguardanti la locuzione (II-II, 176-177)

a) il dono delle lingue II-II, 176

b) il linguaggio di sapienza e di scienza II-II, 177

3°) carismi riguardanti l'operare: ossia il compimento dei miracoli II-II, 178

B - secondo, stati determinati in base alla distinzione tra vita attiva e contemplativa con le rispettive occupazioni (II-II, 179-182):

1°) la distinzione tra vita attiva e contemplativa II-II, 179

2°) la vita contemplativa II-II, 180

3°) la vita attiva II-II, 181

4°) confronto tra vita attiva e vita contemplativa II-II, 182

C - terzo, stati distinti in base alla diversità di ufficio e di progresso spirituale (II-II, 183-189):

1°) uffici e gradi di perfezione in generale II-II, 183

2°) in particolare: lo stato dei perfetti II-II, 184-189

a) dello stato di perfezione in genere II-II, 184

b) di quanto riguarda la perfezione dei vescovi II-II, 185

c) di quanto riguarda la perfezione dei religiosi (II-II, 186-189). A tale riguardo si esaminano quattro cose:

(1) gli elementi che costituiscono in modo principale, lo stato religioso II-II, 186

(2) le occupazioni compatibili con la vita religiosa II-II, 187

(3) i vari tipi di istituti religiosi II-II, 188

(4) l'entrata nella vita religiosa II-II, 189

Parte seconda: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare

La fede
(II-II, 1-16)

In proposito si presentano quattro argomenti:

- 1°) La fede in se stessa (II-II, 1-7)
 - a) il suo oggetto II-II, 1
 - b) i suoi atti (II-II, 2-3)
 - 1) l'atto interno, che è il credere II-II, 2
 - 2) l'atto esterno: il confessarla II-II, 3
 - c) l'abito o virtù come tale (II-II, 4-7)
 - 1) la fede stessa II-II, 4
 - 2) i soggetti che la possiedono II-II, 5
 - 3) la causa che li produce II-II, 6
 - 4) gli effetti della fede II-II, 7
- 2°) doni corrispondenti (II-II, 8-9)
 - a) il dono dell'intelletto II-II, 8
 - b) il dono della scienza II-II, 9
- 3°) i vizi contrari alla fede (II-II, 10-15)
 - a) l'incredulità che si contrappone alla fede (II-II, 10-12)
 - 1) l'incredulità in generale II-II, 10
 - 2) l'eresia II-II, 11
 - 3) l'apostasia dell fede II-II, 12
 - b) la bestemmia che si contrappone alla confessione della fede (II-II, 13-14)
 - 1) in generale II-II, 13
 - 2) la bestemmia contro lo Spirito Santo II-II, 14
 - c) l'ignoranza e l'ottusità che si contrappongono ai doni della scienza e dell'intelletto II-II, 15
- 4°) i precetti relativi alla fede e ai doni corrispondenti II-II, 16

Parte seconda: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare

La speranza
(II-II, 17-22)

I - la virtù in se stessa (II-II, 17-18):

- a) la speranza come tale II-II, 17
- b) il soggetto di essa II-II, 18

II - il dono del timore II-II, 19

III - i vizi opposti (II-II, 20-21):

- a) disperazione II-II, 20
- b) presunzione II-II, 21

IV - precetti relativi alla speranza e al timore II-II, 22

Parte seconda: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare

La carità
(II-II, 23-46)

I - Della carità stessa (II-II, 23-44):

- 1°) la carità in se stessa (II-II, 23-24):
 - a) nella sua natura II-II, 23
 - b) in rapporto al soggetto II-II, 24
- 2°) il suo oggetto (II-II, 25-26):
 - a) le persone da amare con amore di carità II-II, 25
 - b) l'ordine della carità II-II, 26
- 3°) i suoi atti (II-II, 27-33):
 - a) il suo atto principale che è la dilezione II-II, 27
 - b) atti ed effetti successivi
 - I) interni
 - 1) gioia II-II, 28
 - 2) pace II-II, 29
 - 3) misericordia II-II, 30
 - II) esterni
 - 1) beneficenza II-II, 31
 - 2) elemosina II-II, 32
 - 3) correzione fraterna II-II, 33

- 4°) i vizi opposti alla carità (II-II, 34-43):
 - a) l'odio che si contrappone all'amore II-II, 34
 - b) accidia e invidia che si contrappongono alla gioia della carità (II-II, 35-36):
 - 1) l'accidia II-II, 35
 - 2) l'invidia II-II, 36
 - c) discordia e scisma che si contrappongono alla pace (II-II, 37-42):
 - 1) discordia che si produce nel cuore II-II, 37
 - 2) contesa che si produce nelle parole II-II, 38
 - 3) atti che si producono nelle azioni (II-II, 39-42)
 - I - scisma II-II, 39
 - II - guerra II-II, 40
 - III - rissa II-II, 41
 - IV - sedizione II-II, 42
 - d) offesa e scandalo che si contrappongono alla beneficenza e alla correzione fraterna II-II, 43
- 5°) i precetti della carità II-II, 44

II - Il dono della sapienza che corrisponde alla carità (II-II, 45-46):

- 1°) la sapienza in se stessa II-II, 45
- 2°) il vizio opposto che è la stoltezza II-II, 46

Parte seconda: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare

La prudenza
(II-II, 47-56)

I - In se stessa II-II, 47

II - Nelle sue parti (II-II, 48-51):

A) in generale II-II, 48

B) in particolare (II-II, 49-51):

1 - parti integranti II-II, 49

2 - parti soggettive II-II, 50

3 - parti potenziali II-II, 51

III - Il dono corrispondente della prudenza: il consiglio II-II, 52

IV - Vizi opposti alla prudenza (II-II, 53-56):

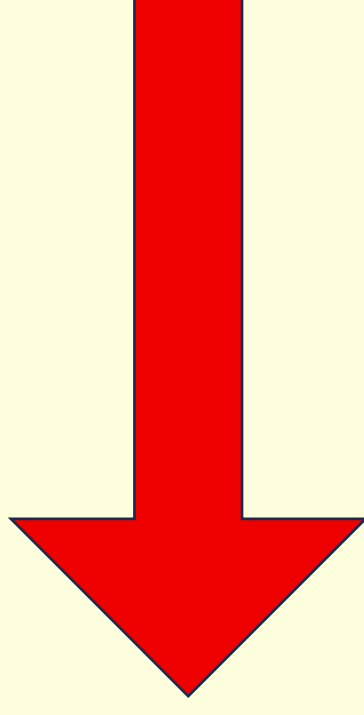
1 - per contrapposizione

- imprudenza II-II, 53

- negligenza II-II, 54

2 - per falsa somiglianza II-II, 55

V - Precetti relativi alla prudenza e ai vizi contrari II-II, 56



Le azioni umane in particolare

La giustizia
(II-II, 57-122)

I - Primo, i concetti fondamentali relativi alla giustizia (II-II, 57-60)

- A) il diritto II-II, 57
- B) la giustizia stessa II-II, 58
- C) l'ingiustizia II-II, 59
- D) il giudizio II-II, 60

II - Secondo, le parti della giustizia (II-II, 61-120)

1°) PARTI SOGGETTIVE, ossia le specie di essa, che sono la giustizia distributiva e la giustizia commutativa (II-II, 61-78)

- sia in se stesse
 - a) in se stesse II-II, 61
 - b) in quell'atto della giustizia commutativa che è la restituzione II-II, 62
- sia nei vizi opposti alle medesime parti soggettive (II-II, 63-78)
 - A) vizi contrari alla giustizia distributiva II-II, 63
 - B) vizi contrari alla giustizia commutativa (II-II, 64-78)
 - 1) nelle commutazioni involontarie, ossia nei danni inflitti ad altre persone (II-II, 64-76)
 - + con i fatti (II-II, 64-66)
 - a) danni alle persone
 - omicidio II-II, 64
 - lesioni, percosse ecc. II-II, 65
 - b) danni agli averi: furto e rapina II-II, 66
 - + con le parole (II-II, 67-76)
 - a) in giudizio (II-II, 67-71)
 - 1) dal giudice II-II, 67
 - 2) dall'accusatore II-II, 68
 - 3) dal reo II-II, 69
 - 4) dai testimoni II-II, 70
 - 5) dall'avvocato II-II, 71
 - b) ingiustizie extra-giudiziali (II-II, 72-76)
 - 1) contumelia II-II, 72
 - 2) maldicenza II-II, 73
 - 3) mormorazione II-II, 74
 - 4) derisione II-II, 75
 - 5) maledizione II-II, 76
 - 2) vizi che si commettono nelle commutazioni volontarie (II-II, 77-78)
 - + frodi nella compravendita II-II, 77
 - + l'usura nei prestiti II-II, 78

2°) PARTI QUASI INTEGRANTI e virtù connesse II-II, 79

3°) PARTI POTENZIALI, virtù annesse alla giustizia (II-II, 80-120)

- A) quali siano codeste virtù II-II, 80
- B) le singole virtù annesse alla giustizia (II-II, 81-120)
 - 1) La religione, o religiosità II-II, 81-100
 - A) la religione in se stessa II-II, 81
 - B) gli atti di religione (II-II, 82-91)
 - I) atti interni, che sono i principali:
 - devozione II-II, 82
 - orazione II-II, 83
 - II) atti esterni, che sono secondari (II-II, 84-91):
 - a) adorazione o prostrazione corporale II-II, 84
 - b) atti in cui si offrono a Dio cose esterne (II-II, 85-88)

- I) atti interni, che sono i principali:
 - devozione II-II, 82
 - orazione II-II, 83
- II) atti esterni, che sono secondari (II-II, 84-91):
 - a) adorazione o prostrazione corporale II-II, 84
 - b) atti in cui si offrono a Dio cose esterne (II-II, 85-88)
 - sacrifici II-II, 85
 - oblazioni II-II, 86
 - primizie II-II, 86, a. 4
 - decime II-II, 87
 - voti II-II, 88
 - c) atti nei quali si fa uso delle cose di Dio (II-II, 89-91)
 - sacramenti (III, 60 ss.)
 - uso del nome di Dio:
 - 1) sotto forma di giuramento II-II, 89
 - 2) sotto forma di scongiuro II-II, 90
 - 3) sotto forma di invocazione nella preghiera e nella lode II-II, 91
- C) peccati e vizi contrari alla religione (II-II 92-100):
 - a) la superstizione in se stessa e nelle sue specie II-II, 92-96
 1. la superstizione stessa II-II, 92
 2. le varie specie di superstizione (II-II, 93-96)
 - nel culto del vero Dio II-II, 93
 - l'idolatria II-II, 94
 - la divinazione II-II, 95
 - vane osservanze II-II, 96
 - b) l'irreligiosità e le sue specie (I-II, 97-100)
 1. peccati che sono direttamente mancanze di riverenza verso Dio (II-II, 97-98)
 - il tentare Dio II-II, 97
 - lo spergiuro in cui si disprezza il nome di Dio II-II, 98
 2. peccati che sono mancanza di riverenza verso le cose sacre (II-II, 99-100)
 - il sacrilegio II-II, 99
 - la simonia II-II, 100
- 2) La pietà II-II, 101
- 3) l'osservanza o riverenza (II-II, 102-105)
 - in se stessa II-II, 102
 - nelle sue parti (II-II, 103-105):
 - I) dulcia, o venerazione II-II, 103
 - II) obbedienza:
 - in se stessa II-II, 104
 - nel suo vizio contrario, o disobbedienza II-II, 105
- 4) La riconoscenza, o gratitudine (II-II, 106-107)
 - a) la gratitudine in se stessa II-II, 106
 - b) il vizio contrario che è l'ingratitude II-II, 107
- 5) La vendetta II-II, 108
- 6) La veracità (II-II, 109-113)
 - a) in se stessa II-II, 109
 - b) i vizi contrari alla veracità (II-II, 110-113)
 1. menzogna II-II, 110
 2. simulazione o ipocrisia II-II, 111
 3. millanteria II-II, 112
 4. ironia II-II, 113
- 7) L'affabilità (II-II, 114-116)
 - a) in se stessa II-II, 114
 - b) i vizi contrari
 - adulazione II-II, 115
 - litigio II-II, 116
- 8) La liberalità (II-II, 117-119)
 - a) in se stessa II-II, 117
 - b) i vizi contrari
 - avarizia II-II, 118
 - prodigalità II-II, 119
- 9) La giustizia nella sua parte soggettiva principale che è l'epicheia II-II, 120

III - Terzo, il dono corrispondente alla giustizia che è la pietà II-II, 121

IV - Quarto, i precetti relativi alla giustizia II-II, 122

Le azioni umane in particolare

La fortezza
(II-II, 123-140)

1°) La fortezza quale virtù specifica (II-II, 123-127)

- a) la fortezza in se stessa II-II, 123
- b) il suo atto principale che è il martirio II-II, 124
- c) i vizi opposti alla fortezza (II-II, 125-127)
 - 1) la viltà II-II, 125
 - 2) l'insensibilità alla paura II-II, 126
 - 3) l'audacia II-II, 127

2°) le parti della fortezza (II-II, 128-138)

I - quali siano le parti della fortezza II-II, 128

II - le singole parti (II-II, 129-138)

A) la magnanimità (II-II, 129-133)

- 1) in se stessa II-II, 129
- 2) i vizi contrari (II-II, 130-133)
 - per eccesso

presunzione II-II, 130

ambizione II-II, 131

vanagloria II-II, 132

per difetto

pusillanimità II-II, 133

B) la magnificenza (II-II, 134-135)

- 1) la virtù della magnificanza in se stessa II-II, 134
- 2) i vizi contrari II-II, 135

C) la pazienza II-II, 136

D) la perseveranza (II-II, 137-138)

- 1) in se stessa II-II, 137
- 2) i vizi contrari II-II, 138

3°) il dono corrispondente di questa virtù, che è il dono della fortezza II-II, 139

4°) i precetti relativi alla fede e ai doni corrispondenti II-II, 140

Le azioni umane in particolare

La temperanza
(II-II, 141-170)

I - La temperanza in se stessa (II-II, 141-142):

- A) la virtù della temperanza II-II, 141
- B) i vizi opposti II-II, 142

II - Le parti della temperanza (II-II, 143-169):

A) in generale II-II 143

B) le singole parti in particolare (II-II, 144-169):

1 - le parti integranti che sono:

a) il pudore II-II, 144

b) l'onestà II-II, 145

2 - le parti soggettive (II-II, 146-154):

a) relative ai piaceri gastronomici

I) l'astinenza

- in se stessa II-II, 146

- nel suo atto che è il digiuno II-II, 147

- il vizio opposto: la gola II-II, 148

II) la sobrietà

- in se stessa II-II, 149

- il vizio contrario II-II, 150

b) relative ai piaceri venerei

I) la castità II-II, 151

II) la verginità II-II, 152

III) il vizio opposto alla castità, che è la lussuria:

- la lussuria in generale II-II, 153

- le specie della lussuria II-II, 154

3 - le parti potenziali della temperanza (II-II, 155-169):

A) la continenza

- la continenza in se stessa II-II, 155

- l'incontinenza II-II, 156

B) la clemenza e la mansuetudine:

I) tali virtù in se stesse II-II, 157

II) vizi contrari (II-II, 158-159):

- l'ira che si contrappone alla mansuetudine II-II, 158

- la crudeltà che si contrappone alla clemenza II-II, 159

C) la modestia:

I) in se stessa II-II, 160

II) nelle sue specie:

a) l'umiltà che si contrappone alla superbia (II-II, 161-165):

1) l'umiltà in se stessa II-II, 161

2) la superbia (II-II, 162-165):

- in generale II-II, 162

- come peccato del primo uomo (II-II, 163-165):

il peccato stesso II-II, 163

il suo castigo II-II, 164

la tentazione che portò Adamo a commetterlo II-II, 165

b) la studiosità e il vizio contrario della curiosità (II-II, 166-167)

- la studiosità II-II, 166

- la curiosità II-II, 167

c) la modestia e i vizi contrari (II-II, 168-169):

- la modestia negli atteggiamenti esterni del corpo II-II, 168

- la modestia nell'abbigliamento II-II, 169

III - Precetti relativi alla temperanza II-II, 170

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La prudenza considerata in se stessa

Questione 47

Proemio

Dopo aver trattato delle **virtù teologali**, nel passare alle **virtù cardinali** dobbiamo innanzi tutto interessarci della **prudenza**:

- Primo, della **prudenza in se stessa**;
- secondo, delle **sue parti**;
- terzo, del **dono corrispondente**;
- quarto, dei **vizi opposti**;
- quinto, dei **precetti che la riguardano**.

Sul primo argomento si pongono sedici quesiti:

1. Se la prudenza risieda nella volontà, o nella ragione;
2. Se risieda nella sola ragione pratica, o anche in quella speculativa;
3. Se sia fatta per conoscere i singolari;
4. Se sia una virtù;
5. Se sia una virtù specificamente distinta;
6. Se abbia il compito di prestabilire il fine alle virtù morali;
7. Se abbia quello di trovare il giusto mezzo;
8. Se il suo atto specifico sia quello di comandare l'azione;
9. Se la sollecitudine, o vigilanza, appartenga alla prudenza;
10. Se la prudenza si estenda al governo della collettività;
11. Se la prudenza relativa al proprio bene sia della medesima specie di quella che abbraccia il bene comune;
12. Se la prudenza si trovi nei sudditi, o soltanto nei superiori;
13. Se si trovi nei cattivi;
14. Se si trovi in tutti i buoni;
15. Se in noi sia innata;
16. Se si possa perdere per dimenticanza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **prudenza** non **risieda nelle facoltà conoscitive**, ma in quelle appetitive. Infatti:

I^a II^a q. 47 a. 1, arg. 1

S. Agostino ha scritto: «**La prudenza è un amore che sceglie con sagacia le cose che giovano in mezzo a quelle che potrebbero nuocere**». Ma l'amore non risiede nelle **facoltà conoscitive**, bensì in quelle **appetitive**. Quindi la prudenza si trova nelle facoltà appetitive.

II^a II^a q. 47 a. 1, arg. 2

Come appare dalla definizione suddetta, **la prudenza ha il compito di «scegliere con sagacia»**. Ora, noi abbiamo già dimostrato [I, q. 83, a. 3; I-II, q. 13, a. 1] che **la scelta** è un atto della **potenza appetitiva**. Perciò **la prudenza non risiede in una facoltà conoscitiva**, ma in una facoltà appetitiva.

II^a II^a q. 47 a. 1, arg. 3

Il Filosofo nota che «nell'arte è preferibile chi pecca volontariamente, mentre nella prudenza, come nelle altre virtù, è meno preferibile». Ora, le virtù morali di cui egli parla sono nella parte appetitiva, mentre l'arte è nella ragione. Quindi la prudenza è più nella parte appetitiva che nella ragione.

II^a II^a q. 47 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: «La prudenza è la conoscenza delle cose da perseguire e da evitare».

II^a II^a q. 47 a. 1. RESPONDEO:

Come dice **S. Isidoro**, «prudente suona quasi porro videns [lungimirante]: egli infatti è perspicace, e vede le vicissitudini delle cose incerte». Ora, il vedere non è un atto delle **facoltà** appetitive, ma delle **conoscitive**. È quindi evidente che la prudenza appartiene direttamente a una facoltà conoscitiva. Non però a una potenza sensitiva: poiché con tali potenze si conoscono soltanto le cose vicine e che si presentano ai sensi. Invece conoscere le cose future partendo dal presente o dal passato, come fa la prudenza, è proprio della ragione: poiché ciò richiede dei confronti. Rimane quindi stabilito che la prudenza propriamente è nella ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 1, ad arg. 1

Come si è detto sopra [*I, q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a. 1*], la volontà muove tutte le potenze ai loro atti. D'altra parte abbiamo anche visto [*I, q. 20, a. 1; I-II, q. 25, aa. 1, 2, 3; q. 27, a. 11*] che il primo atto della potenza appetitiva è l'amore. Così dunque si dice che la prudenza è amore: non già essenzialmente, ma perché **l'amore muove all'atto della prudenza**. Per cui **S. Agostino** aggiunge nel passo citato che «la prudenza è un amore che sa ben discernere le cose che giovano per tendere a Dio da quelle che potrebbero impedirlo». E si dice che l'amore discerne in quanto muove la ragione a discernere.

II^a II^a q. 47 a. 1, ad arg. 2

La persona prudente considera le cose lontane in quanto valgono a favorire o a impedire gli atti che devono essere compiuti in seguito. Perciò è evidente che le cose considerate dalla prudenza sono ordinate ad altre come mezzi al fine. Ora, i mezzi sono nella ragione oggetto della deliberazione, o consiglio, e nell'appetito sono oggetto della scelta. Ma di questi due atti appartiene più propriamente alla prudenza la deliberazione: poiché, come dice il Filosofo, il prudente «è colui che sa ben deliberare». Siccome però la scelta presuppone la deliberazione, essendo essa, secondo Aristotele, «un appetito previamente deliberato», anche la scelta può essere di riflesso attribuita alla prudenza, in quanto questa guida la scelta mediante la deliberazione.

II^a II^a q. 47 a. 1, ad arg. 3

Il pregio della prudenza non consiste nella sola considerazione, ma nell'applicazione all'atto, che è il fine della ragione pratica. Se quindi si verifica una mancanza in questo punto, ciò contrasta sommamente con la prudenza: poiché come il fine è in ogni genere di cose l'elemento più importante, così una mancanza relativa al fine è sempre la più grave. Per cui il Filosofo aggiunge nel passo citato che la prudenza «non è accompagnata soltanto dalla ragione», come l'arte: essa infatti comporta l'applicazione all'opera, il che richiede la volontà.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la prudenza non appartenga solo alla **ragione pratica**, ma anche alla **speculativa**. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 2, arg. 1

Nei **Proverbi 10, 23**, si legge: «**Sapienza è per l'uomo la prudenza**». Ma la sapienza consiste principalmente nella contemplazione. Quindi anche la prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 2, arg. 2

S. Ambrogio ha scritto: «La prudenza si interessa dell'investigazione del vero, e infonde il desiderio di una maggiore conoscenza». Ma ciò appartiene alla ragione speculativa. Quindi la prudenza interessa anche la ragione speculativa.

II^a II^a q. 47 a. 2, arg. 3

Il Filosofo mette nella medesima parte dell'anima l'arte e la prudenza. Ora, l'arte non è soltanto nella ragione pratica, ma anche in quella speculativa: il che è evidente per le arti liberali. Perciò anche la prudenza è insieme pratica e speculativa.

II^a II^a q. 47 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che **la prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere**. Ma ciò è compito esclusivo della ragione pratica. Quindi la prudenza si trova solo nella ragione pratica.

II^a II^a q. 47 a. 2. RESPONDEO:

Come dice il **Filosofo**: «è proprio del prudente saper deliberare». Ora, la deliberazione ha di mira ciò che noi dobbiamo fare in ordine a un fine. Ma la ragione che si riferisce a ciò che si deve fare per un fine è la **ragione pratica**. Perciò è evidente che la prudenza interessa soltanto la ragione pratica.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 2, ad arg. 1

La **sapienza**, come si è detto [*q. 45, a. 1*], **considera direttamente la causa suprema**. Perciò la considerazione della causa più alta, in qualsiasi ordine di cose, appartiene alla sapienza ad esso relativa. Ora, nell'ordine degli atti umani la causa più alta è il **fine universale di tutta la vita**. E la prudenza mira precisamente a questo fine: il Filosofo infatti fa notare che, come quando uno sa fare buon uso della ragione per un fine particolare, ad es. per la vittoria militare, viene detto prudente, non però in senso assoluto, ma in quel campo, cioè nelle cose militari, così quando uno sa fare buon uso della ragione per vivere onestamente si dice che è prudente in senso assoluto. È chiaro quindi che **la prudenza è la sapienza delle cose umane**, ma non è sapienza in senso assoluto: poiché non ha di mira la causa suprema in senso assoluto, ma riguarda il bene dell'uomo, che non è la realtà più eccellente. Per cui in quel testo si dice espressamente che la prudenza è «**sapienza per l'uomo**», ma **non sapienza in senso assoluto**.

II^a II^a q. 47 a. 2, ad arg. 2

S. Ambrogio e lo stesso Cicerone usano il termine prudenza in senso lato, per qualsiasi conoscenza, sia speculativa che pratica. Sebbene si possa rispondere che lo stesso atto della ragione speculativa, in quanto volontario, è oggetto nel suo esercizio della scelta e della deliberazione, e quindi della prudenza. Esso invece sfugge alla deliberazione e alla prudenza nei suoi elementi specifici imposti dall'oggetto, che è costituito dalle verità necessarie.

II^a II^a q. 47 a. 2, ad arg. 3

Qualsiasi applicazione della retta ragione a cose fattibili appartiene all'arte. Invece alla prudenza appartiene solo l'applicarsi della retta ragione alle cose che sono oggetto di deliberazione. E tali sono le cose in cui non esistono vie ben determinate per giungere al fine, come dice Aristotele. Poiché dunque la ragione speculativa produce o fa delle cose, come sillogismi, proposizioni ecc., in cui si procede secondo vie certe e determinate,

ne viene che rispetto ad esse si può salvare il concetto di arte, ma non quello di prudenza. Per cui si può trovare un'arte, ma non una prudenza speculativa.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la prudenza non sia fatta per conoscere i singolari. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 3, arg. 1

La prudenza, come si è visto [a. 1], risiede nella ragione. Ma come dice **Aristotele**: «la ragione è degli universali». Quindi la prudenza non conosce se non gli universali.

II^a II^a q. 47 a. 3, arg. 2

I singolari sono infiniti. Ma la ragione non può abbracciare infinite cose. Quindi la prudenza, che è una ragione retta, non ha per oggetto i singolari.

II^a II^a q. 47 a. 3, arg. 3

I singolari sono conosciuti mediante i sensi. Ma la prudenza non è nei sensi: infatti molti, pur avendo i sensi esterni perspicaci, non sono prudenti. Quindi la prudenza non è fatta per conoscere i singolari.

II^a II^a q. 47 a. 3. **SED CONTRA**:

Il **Filosofo** insegna che «la prudenza non si limita agli universali, ma deve conoscere anche i singolari».

II^a II^a q. 47 a. 3. **RESPONDEO**:

Come si è detto [a. 1, ad 3], compito della prudenza non è soltanto la considerazione della ragione, ma anche l'**applicazione di essa all'opera**, che è il fine della ragione pratica. Ora, nessuno può applicare una cosa a un'altra senza conoscerle entrambe, cioè la cosa da applicare e quella a cui essa va applicata. **Ma le azioni umane sono tra i singolari**. Quindi è necessario che la persona prudente conosca i principi universali della ragione, e conosca pure i singolari di cui si occupano le operazioni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 3, ad arg. 1

La ragione ha come oggetto primo e principale gli universali; essa tuttavia ha la **capacità di applicare le ragioni universali ai singolari** (infatti le conclusioni dei sillogismi non sono soltanto universali, ma anche particolari): poiché l'intelletto, come nota Aristotele, mediante una certa riflessione si estende fino alla materia.

II^a II^a q. 47 a. 3, ad arg. 2

Proprio perché la ragione umana non è in grado di abbracciare l'infinità dei singolari «**le nostre riflessioni sono incerte**», come dice la Scrittura, **Sapienza 9, 14**. Tuttavia mediante l'esperienza i singolari infiniti si riducono ad alcune determinate **situazioni che capitano ordinariamente**, e la cui conoscenza è sufficiente per la prudenza umana.

II^a II^a q. 47 a. 3, ad arg. 3

Come nota il **Filosofo**, la prudenza non si trova nei sensi esterni, con i quali conosciamo i sensibili propri, ma nei sensi interni, addestrati dalla memoria e dall'esperienza a giudicare prontamente dei vari dati

dell'esperienza. Non che la prudenza abbia la sua sede principale nei sensi interni, ma essa, risiedendo principalmente nella ragione, raggiunge mediante una certa applicazione questa conoscenza sensitiva.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la prudenza non sia una virtù. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 4, arg. 1

S. Agostino afferma che la prudenza è «la scienza delle cose da desiderare e da fuggire». Ma la scienza si contrappone alla virtù, stando ad Aristotele. Quindi la prudenza non è una virtù.

II^a II^a q. 47 a. 4, arg. 2

La virtù di una virtù non esiste. Invece "c'è una virtù dell'arte", come nota Aristotele. Quindi l'arte non è una virtù. Ora, nell'arte si riscontra la prudenza; poiché di Iram si legge nei Paralipomeni, che sapeva "fare intagli di ogni sorta, e inventare con prudenza qualsiasi cosa che occorra". Dunque la prudenza non è una virtù.

II^a II^a q. 47 a. 4, arg. 3

Una virtù non può mai essere esagerata. Invece può esserlo la prudenza, altrimenti sarebbe inutile l'ammonimento, **Proverbi 23, 4**: «Sii moderato nella tua prudenza». Perciò la prudenza non è una virtù.

II^a II^a q. 47 a. 4. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che la prudenza, la temperanza, la fortezza e la giustizia sono quattro virtù.

II^a II^a q. 47 a. 4. RESPONDEO:

Come si è visto nel trattato sulle virtù in generale [I-II, q. 55, a. 3, s. c.; q. 56, a. 1], «la virtù è una qualità che rende buono chi la possiede, e buona l'azione che egli compie». Ora, una cosa può essere detta buona in due modi: primo, materialmente, per indicare ciò che è buono; secondo, formalmente, per indicare l'aspetto della bontà. Ora, la cosa buona come tale è oggetto dell'appetito. Perciò quegli abiti che servono a determinare una retta considerazione della ragione senza riferimento alla rettitudine dell'appetito hanno meno l'aspetto di virtù, in quanto limitati a perseguire il bene materialmente, cioè il bene non sotto l'aspetto di bene; hanno invece un aspetto più marcato di virtù quegli abiti che hanno di mira la rettitudine dell'appetito, in quanto non considerano il bene soltanto materialmente, ma anche formalmente, cioè il bene in quanto bene. Ora alla prudenza, come si è detto [a. 1, ad 3; a. 3], spetta l'applicazione della retta ragione all'opera, il che è impossibile senza la rettitudine dell'appetito. Quindi la prudenza non ha soltanto l'aspetto di virtù comune alle altre virtù intellettuali [arte, sapienza, scienza, intelletto], ma ha anche quello delle virtù morali, tra le quali viene enumerata.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 4, ad arg. 1

S. Agostino in quel testo prende il termine scienza in senso lato, per qualsiasi retto uso della ragione.

II^a II^a q. 47 a. 4, ad arg. 2

Il Filosofo dice che c'è una virtù dell'arte perché l'arte non implica la rettitudine dell'appetito, e quindi perché uno usi onestamente dell'arte si richiede che abbia la virtù che dà la rettitudine dell'appetito. Ma la prudenza non interviene nelle funzioni proprie dell'arte: sia perché le arti sono ordinate a dei fini particolari, sia perché l'arte ha dei mezzi ben determinati per raggiungere il fine. Tuttavia si dice che uno compie con prudenza le

funzioni dell'arte per una certa analogia: infatti in alcune arti, per l'incertezza dei mezzi con cui si giunge al fine, è necessaria una deliberazione, come avviene per la medicina e la navigazione, secondo Aristotele.

II^a II^a q. 47 a. 4, ad arg. 3

Quel detto del **Savio** non va inteso nel senso che deve essere moderata la prudenza, ma che **si devono moderare le altre cose secondo la prudenza**.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la **prudenza** non sia una **virtù specificamente distinta**. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 5, arg. 1

Nessuna virtù specifica può trovarsi nella definizione generica della virtù. Ma la prudenza si trova nella definizione generica della virtù: poiché in Aristotele si legge che la virtù «è un abito elettivo consistente nel giusto mezzo definito rispetto a noi dalla ragione, come l'uomo saggio lo determinerebbe». D'altra parte la retta ragione è determinata in base alla prudenza, stando allo stesso Aristotele. Quindi la prudenza non è una virtù specificamente distinta.

II^a II^a q. 47 a. 5, arg. 2

Il Filosofo insegna che «la virtù morale ci fa tendere al fine, mentre la prudenza ci fa usare i mezzi per conseguirlo». Ma in qualsiasi virtù si devono usare dei mezzi per raggiungere il fine. Perciò la prudenza si riscontra in qualsiasi virtù. Quindi non è una virtù specifica.

II^a II^a q. 47 a. 5, arg. 3

Una virtù specifica ha un oggetto specifico. Ma la prudenza non ha un oggetto specifico essendo essa, secondo Aristotele [Ethic. 6, 5], la retta ragione delle azioni da compiere; e d'altra parte gli atti di tutte le virtù sono azioni da compiere. Quindi la prudenza non è una virtù specifica.

II^a II^a q. 47 a. 5. SED CONTRA:

Sta il fatto che la prudenza è ben distinta ed enumerata tra le altre virtù: si legge infatti della **Sapienza 8, 7**, che **«essa insegna la temperanza e la prudenza, la giustizia e la fortezza»**.

II^a II^a q. 47 a. 5. RESPONDEO:

Gli abiti e gli atti, come si è già visto [I, q. 77, a. 3; I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 2; q. 54, a. 2], ricevono la loro specie dall'oggetto. Perciò è necessario che l'abito al quale corrisponde un oggetto specificamente distinto sia un abito specificamente distinto: e se è buono, si tratta di una virtù specifica. Ora, un oggetto specifico non viene indicato in base alla sua considerazione materiale, ma piuttosto in base al suo aspetto formale, come si è detto in precedenza [I-II, q. 54, a. 2; ad 1]: infatti **una medesima cosa può interessare l'atto di molti abiti, e anche di molte potenze, sotto aspetti diversi**. Ora, per la diversità delle potenze si richiede una diversità di oggetti maggiore che per la diversità degli abiti: poiché in una potenza ci possono essere più abiti, come sopra [I-II, q. 54, a. 1] si è spiegato. Perciò una diversità di oggetti formali che distingue le potenze a maggior ragione distingue gli abiti. Si deve quindi concludere che la prudenza, avendo sede nella ragione, come si è visto [a. 1], è distinta dalle altre virtù intellettuali secondo la diversità materiale degli oggetti. Infatti **la sapienza, la scienza e l'intelletto riguardano il necessario**, mentre **l'arte e la prudenza hanno per oggetto la realtà contingente: l'arte però si occupa delle cose da produrre, che si attuano nella materia esterna, come la casa, il coltello e simili, mentre la prudenza si occupa delle azioni da compiere, che si attuano nell'agente medesimo**, come sopra [I-II, q. 57, a. 4] si è visto. Invece la prudenza si distingue dalle virtù morali in base alla **ragione formale** delle rispettive potenze: cioè della **potenza intellettuale**, in cui risiede la

prudenza, e della **potenza appetitiva**, in cui risiedono le virtù morali. Per cui è evidente che la prudenza è una virtù speciale, distinta da tutte le altre.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 5, ad arg. 1

Quella definizione non è riferita alla virtù in genere, ma alla virtù morale. E nella definizione di quest'ultima è giusto ricordare quella virtù intellettuale, ossia la prudenza, che ha in comune con essa la materia: poiché come il soggetto della virtù morale è qualcosa che partecipa della ragione, così la virtù morale ha ragione di virtù in quanto partecipa di una virtù intellettuale.

II^a II^a q. 47 a. 5, ad arg. 2

L'argomento dimostra che la prudenza influisce su tutte le virtù e coopera con esse. Ma ciò non basta per dimostrare che non è una virtù speciale: poiché nulla impedisce che in un dato genere di cose vi sia una specie che in qualche modo influisce su tutte le specie dello stesso genere: come il sole influisce in qualche modo su tutti i corpi.

II^a II^a q. 47 a. 5, ad arg. 3

Le azioni da compiere sono materia della prudenza in quanto sono oggetto della ragione, cioè sotto l'aspetto del vero. Sono invece materia delle virtù morali in quanto sono oggetto della potenza appetitiva, cioè sotto l'aspetto del bene.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la prudenza prestabilisca il fine alle virtù morali. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 6, arg. 1

La prudenza sta alle virtù morali come la ragione sta alle potenze appetitive, poiché la prudenza risiede nella ragione, mentre le virtù morali risiedono nell'appetito. Ma la ragione prestabilisce il fine alla potenza appetitiva. Quindi la prudenza prestabilisce il fine alle virtù morali.

II^a II^a q. 47 a. 6, arg. 2

L'uomo trascende gli esseri irrazionali per la ragione, mentre per il resto comunica con essi. Perciò le altre facoltà dell'uomo stanno alla ragione come l'uomo sta alle creature irrazionali. Ora, secondo Aristotele, l'uomo è il fine delle creature prive di ragione. Quindi tutte le altre parti dell'uomo hanno il loro fine nella ragione. Ma la prudenza, come si è visto [a. 2, s. c.; a. 5, ob. 1], è la retta ragione delle azioni da compiere. Quindi tutte le azioni da compiere sono ordinate alla prudenza come al loro fine. E così questa prestabilisce il fine a tutte le virtù morali.

II^a II^a q. 47 a. 6, arg. 3

È proprio della virtù o dell'arte o della potenza a cui appartiene il fine comandare alle altre virtù o alle altre arti a cui appartengono i mezzi. Ma la prudenza dispone delle altre virtù morali e le comanda. Quindi essa ne prestabilisce il fine.

II^a II^a q. 47 a. 6. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che «la virtù morale dà la **rettitudine all'intenzione del fine**, e la prudenza **ai mezzi ordinati al fine**». Perciò alla prudenza non spetta prestabilire il fine alle virtù morali, ma solo disporre i mezzi ordinati al fine.

II^a II^a q. 47 a. 6. RESPONDEO:

Il fine delle virtù morali è il bene umano. Ma il bene dell'anima umana consiste nell'essere conforme alla ragione, come spiega Dionigi. Perciò è necessario che nella ragione preesistano i fini delle virtù morali. Come quindi nella ragione speculativa ci sono dei principi per sé noti, di cui si occupa l'abito naturale dell'intelletto, e delle verità conosciute mediatamente, cioè le conclusioni, che formano l'oggetto della scienza, così **nella ragione pratica preesistono alcuni dati quali principi noti per natura, e tali sono i fini delle virtù morali** - poiché il fine nel campo pratico equivale ai principi nel campo speculativo, come sopra [q. 23, a. 7, ad 2; I-II, q. 57, a. 4] si è visto -, e ci sono, sempre nella ragione pratica, certe conoscenze aventi il carattere di conclusioni: **e tali sono i mezzi ordinati al fine**, a cui giungiamo partendo dal fine stesso. E queste conoscenze formano appunto l'oggetto della prudenza, la quale applica i principi universali alle conclusioni particolari riguardanti le azioni da compiere. **Perciò alla prudenza non spetta prestabilire il fine delle virtù morali, ma solo predisporre i mezzi in ordine al fine.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 6, ad arg. 1

Alle virtù morali prestabilisce il fine la ragione naturale, denominata sindèresi [=la facoltà per cui l'uomo conosce immediatamente i principi universali del bene e del male.], come si è visto nella Prima Parte [q. 79, a. 12], e non la prudenza, per le ragioni esposte.

II^a II^a q. 47 a. 6, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda obiezioni.

II^a II^a q. 47 a. 6, ad arg. 3

Il fine appartiene alle virtù morali non perché esse lo prestabiliscano, ma perché esse tendono al fine prestabilito dalla ragione naturale. E a raggiungerlo sono aidate dalla prudenza, che prepara loro la via disponendo i mezzi opportuni. Per cui risulta che la prudenza è superiore alle virtù morali e le comanda. La sindèresi però muove la prudenza, come l'intelletto dei primi principi muove la scienza.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la prudenza non abbia il compito di trovare il giusto mezzo nelle virtù morali. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 7, arg. 1

Raggiungere il giusto mezzo è il fine delle virtù morali. Ma la prudenza non prestabilisce il fine delle virtù morali, come si è visto [a. 6]. Quindi non tocca ad essa trovare il giusto mezzo.

II^a II^a q. 47 a. 7, arg. 2

Le cose esistenti per se stesse non hanno causa, ma il loro essere è causa di se stesso: poiché ogni cosa è detta esistere in forza della propria causa. Ma alla virtù morale conviene per se stessa di trovarsi nel giusto mezzo, essendo questo un elemento posto nella sua definizione, come si è già notato [a. 5, ob. 1]. Perciò il giusto mezzo delle virtù morali non è causato dalla prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 7, arg. 3

La prudenza agisce conformemente alla ragione. Invece le virtù morali tendono al giusto mezzo conformandosi alla natura: poiché, come scrive Cicerone: «la virtù è un abito conforme alla natura e consentaneo alla ragione». Quindi la prudenza non stabilisce il giusto mezzo nelle virtù morali.

II^a II^a q. 47 a. 7. SED CONTRA:

Nella definizione della virtù morale che abbiamo riferito sopra [a. 5, ob. 1] è detto che essa «consiste nel giusto mezzo definito rispetto a noi dalla ragione, come l'uomo saggio lo determinerebbe».

II^a II^a q. 47 a. 7. RESPONDEO:

Conformarsi alla retta ragione è il fine proprio di ogni virtù morale: infatti la **temperanza** tende a far sì che l'uomo non si allontani dalla ragione mosso dalla **concupiscenza**; e similmente la **fortezza** a far sì che non si scosti dalla ragione sotto la spinta del **timore o dell'audacia**. E questo fine è prestabilito per l'uomo secondo la ragione naturale: infatti la ragione naturale ordina a tutti di agire secondo ragione. **Ma determinare il modo e le vie per raggiungere il giusto mezzo nell'operare spetta alla prudenza.** Sebbene infatti raggiungere il giusto mezzo sia il fine delle virtù morali, tuttavia tale mezzo può essere trovato soltanto **mediante la retta disposizione di quanto è ordinato al fine.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 7, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezioni.

II^a II^a q. 47 a. 7, ad arg. 2

Come nell'ordine di natura l'agente si limita a produrre la forma nella materia senza produrre con ciò le proprietà di tale forma, così anche la prudenza stabilisce il giusto mezzo nelle passioni e nelle azioni umane senza tuttavia far sì che le virtù morali debbano ricercare il giusto mezzo.

II^a II^a q. 47 a. 7, ad arg. 3

La virtù morale tende al giusto mezzo come vi tende la natura. Siccome però il giusto mezzo non si presenta identico in tutti i casi, non basta l'inclinazione della natura, che opera sempre allo stesso modo, ma si richiede la prudenza.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che il **comandare** non sia l'**atto principale della prudenza**. Infatti::

II^a II^a q. 47 a. 8, arg. 1

Il comandare ha di mira le opere buone da compiere. Ma **S. Agostino** stabilisce **come atto della prudenza «il premunirsi contro le insidie»**. Quindi il comandare non è l'atto principale della prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 8, arg. 2

Il Filosofo scrive che «è proprio della persona prudente sapere ben deliberare». Ma da quanto abbiamo detto [I-II, q. 57, a. 6] risulta che deliberare e comandare non sono la stessa cosa. Perciò l'atto principale della prudenza non è quello di comandare.

II^a II^a q. 47 a. 8, arg. 3

Comandare, o imperare, appartiene alla volontà la quale, avendo per oggetto il fine, muove le altre facoltà dell'anima. **Ma la prudenza non è nella volontà, bensì nella ragione.** Quindi l'atto della prudenza non è il comandare.

II^a II^a q. 47 a. 8. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che «la prudenza è imperativa».

II^a II^a q. 47 a. 8. RESPONDEO:

La prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere, come sopra [a. 2, s.c.] si è detto. È necessario quindi che l'atto principale della prudenza sia l'atto principale della ragione rispetto alle azioni da compiere. Ora, **tre sono** in proposito **gli atti della ragione**:

- **Il primo è l'atto del deliberare**: il quale appartiene alla **ricerca**, **poiché deliberare** [*libera/libra = bilancia* >> *de liber – are = togliere qualcosa dalla bilancia, dopo averne riconosciuto il peso e consegnarla al compratore*] **equivale a cercare**, come sopra [I, II, q. 14, a. 1] si è visto.

- **Il secondo atto** consiste nel **giudicare** ciò che si è trovato: e di ciò si occupa la **ragione speculativa**.

- **La ragione pratica** invece, che è ordinata all'azione, procede oltre, e si ha il **terzo atto** che consiste nel **comandare**: il quale atto si riduce ad applicare le cose deliberate e giudicate all'operazione. E poiché questo atto è più prossimo al fine della ragione pratica, esso è **l'atto principale di questa ragione, e quindi della prudenza**. E ne è segno il fatto che la perfezione dell'arte consiste nel giudizio e non nel comando. Per cui viene considerato un artista migliore quello che nella sua arte sbaglia volontariamente, conservando così la rettitudine del giudizio, piuttosto che l'artista che sbaglia senza volere, per un errore di giudizio. Invece nella prudenza avviene il contrario, **come dice Aristotele** infatti **chi sbaglia volontariamente ha meno prudenza di chi pecca involontariamente**, **appunto perché manca nell'atto principale della prudenza, che è il comando**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 8, ad arg. 1

L'atto del comandare si estende sia al perseguimento del bene che alla fuga del male. - E tuttavia **S. Agostino** **non attribuisce alla prudenza «il premunirsi contro le insidie»** in **qualità di atto principale**, poiché tale atto della prudenza non rimane nella patria.

II^a II^a q. 47 a. 8, ad arg. 2

La bontà della deliberazione è richiesta per applicare all'opera ciò che si è bene trovato. Perciò **l'atto del comando è proprio della prudenza, che è fatta per ben deliberare**.

II^a II^a q. 47 a. 8, ad arg. 3

Di per sé **il muovere appartiene alla volontà**. Ma il comandare **implica la mozione secondo un certo ordine**. Esso perciò è un atto della ragione, come sopra [I-II, q. 17, a. 1] si è dimostrato.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che la **sollecitudine** non sia una proprietà della **prudenza**. Infatti:

I^a II^a q. 47 a. 9, arg. 1

La sollecitudine implica una certa inquietudine: infatti S. Isidoro insegna che «si denomina sollecito chi è inquieto». Ora, il movimento è attribuito specialmente alle potenze appetitive. Perciò anche la sollecitudine. Ma la prudenza non risiede in una potenza appetitiva, bensì nella ragione, come si è visto [a. 1]. Quindi la sollecitudine non appartiene alla prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 9, arg. 2

La **sollecitudine** ha come suo contrario la **certezza della verità**. Si narra infatti, **1Samuele 9, 20**, che Samuele disse a Saul: «**Riguardo poi alle tue asine, smarrite tre giorni fa, non essere sollecito, perché sono state ritrovate**». Ma la prudenza esige la certezza della verità, essendo una virtù intellettuale. Perciò la sollecitudine, lungi dall'essere una proprietà della prudenza, è una dote contraria.

II^a II^a q. 47 a. 9, arg. 3

Il Filosofo insegna che spetta al magnanimo «essere pigro e ozioso». Ma la sollecitudine è il contrario della pigrizia. Poiché dunque la prudenza non si contrappone alla magnanimità, dato che un bene non è mai contrario a un altro bene, come dice **Aristotele**, pare che la sollecitudine non sia una proprietà della prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 9. SED CONTRA:

Sta scritto, **1Pietro 4,7**: «**Siate prudenti e vigilate nella preghiera** ». Ma la **vigilanza** si identifica con la **sollecitudine**. Quindi la sollecitudine appartiene alla prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 9. RESPONDEO:

Spiega S. **Isidoro** che «**sollecito suona solers citus [solerte veloce]**», per il fatto che uno, per una certa solerzia dell'animo, è veloce nell'intraprendere le cose da farsi. E ciò è proprio della prudenza, il cui atto principale è il comandare azioni deliberate e giudicate in precedenza. Per cui **il Filosofo** dice che «bisogna eseguire prontamente quanto si è deliberato, mentre si deve deliberare con lentezza». Per questo la sollecitudine appartiene propriamente alla prudenza. E per questo **S. Agostino** insegna che «**spetta alla prudenza fare la guardia con somma vigilanza, perché con l'insinuarsi dei cattivi consigli un po' per volta non restiamo ingannati**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 9, ad arg. 1

Il moto appartiene alla potenza appetitiva come al principio motore: però sotto la direzione e il comando della ragione, in cui viene a inserirsi la sollecitudine.

II^a II^a q. 47 a. 1, ad arg. 2

Come nota il **Filosofo**, «non si deve cercare in tutte le cose una certezza assoluta, ma quanta ne permette la natura di ciascuna materia». Siccome dunque la **materia della prudenza** è data dai **singolari contingenti**, di cui si interessano le azioni umane, la certezza della prudenza non può essere tale da eliminare ogni sollecitudine.

II^a II^a q. 47 a. 9, ad arg. 3

Si dice che il magnanimo è «pigro e ozioso» non perché non è sollecito di nulla, ma perché non è eccessivamente sollecito di molte cose, avendo egli fiducia là dove bisogna avere fiducia, e non preoccupandosi in modo eccessivo. Infatti l'eccesso di sollecitudine deriva da un eccesso di timore e di diffidenza: poiché il timore dispone al consiglio, come si è detto sopra [I-II, q. 44, a. 2] parlando di questa passione.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che la **prudenza** non si estenda al **governo della collettività**, ma solo al governo di se stessi. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 10, arg. 1

Il **Filosofo** scrive che la virtù relativa al bene comune è la giustizia. Ma la prudenza differisce dalla giustizia. Quindi la prudenza non si riferisce al bene comune.

II^a II^a q. 47 a. 10, arg. 2

Prudente è colui che cerca e fa del bene a se stesso. **Ma quelli che cercano il bene comune spesso trascurano il bene proprio.** Quindi non sono prudenti.

II^a II^a q. 47 a. 10, arg. 3

La prudenza viene enumerata con la temperanza e con la forza. Ma la temperanza e la forza sembrano limitate al bene proprio. Quindi anche la prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 10. SED CONTRA:

Il Signore, **Matteo 24, 25**, ha detto: «Qual è il servo fidato e prudente che il padrone ha messo a capo della sua famiglia?».

II^a II^a q. 47 a. 10. RESPONDEO:

Come ricorda il **Filosofo**, alcuni ritenevano che la prudenza non si estendesse al bene comune, ma solo al bene privato. E ciò perché erano persuasi che un uomo non fosse tenuto a cercare se non il proprio bene. Ma questa persuasione è incompatibile con la carità la quale, come dice S. Paolo, **1Corinti 13, 5**: «non cerca il proprio interesse». Per cui l'Apostolo, **1Corinti 10, 33**, diceva di se stesso: «Non cerco il mio utile, ma quello di molti, perché giungano alla salvezza». Del resto ciò ripugna anche alla **retta ragione**, la quale ritiene che il bene comune sia superiore al bene individuale. Poiché dunque **spetta alla prudenza deliberare, giudicare e comandare rettamente riguardo ai mezzi che servono per raggiungere il debito fine**, è chiaro che **la prudenza non si interessa** soltanto del bene privato di un uomo singolo, ma **anche del bene di tutta la collettività**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 10, ad arg. 1

Il Filosofo parla qui della virtù morale. Ora, come ogni virtù morale in rapporto al bene comune viene detta giustizia legale, così la prudenza in rapporto al bene comune viene detta politica: per cui la politica sta alla giustizia legale come la prudenza pura e semplice sta alla virtù morale.

II^a II^a q. 47 a. 10, ad arg. 2

Chi cerca il bene comune di una collettività cerca indirettamente il proprio bene; e ciò per due motivi:

- **Primo**, perché il bene proprio non può sussistere senza il bene comune della famiglia, della città o del regno. Per cui anche gli antichi romani, come riferisce **Valerio Massimo**, «preferivano essere poveri in un impero ricco, che ricchi in un impero povero».

- **Secondo**, perché l'uomo, essendo parte della famiglia e dello stato, nel valutare **il proprio bene con prudenza** deve farlo **in base al bene della collettività**: infatti la buona disposizione della parte risulta dal suo rapporto con il tutto; **poiché, come dice S. Agostino**, «una parte che non si armonizza col tutto è deforme».

II^a II^a q. 47 a. 10, ad arg. 3

Anche la temperanza e la forza possono riferirsi al bene comune: per cui Aristotele afferma che sui loro atti vertono i precetti della legge. Tuttavia vi si riferiscono maggiormente la prudenza e la giustizia, che

interessano la parte razionale, a cui appartengono direttamente le realtà comuni o universali, come alla parte sensitiva appartengono invece i singolari.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che la prudenza relativa al bene proprio sia specificamente identica a quella che si estende al bene comune. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 11, arg. 1

Il Filosofo afferma che «la politica e la prudenza sono il medesimo abito, però la loro essenza non è la stessa».

II^a II^a q. 47 a. 11, arg. 2

Il Filosofo insegna inoltre che «è identica la virtù dell'uomo onesto e del buon principe». Ma la politica risiede specialmente nel principe, nel quale si trova come arte architettonica. Siccome quindi la prudenza è una virtù dell'uomo onesto, la prudenza e la politica devono essere il medesimo abito.

II^a II^a q. 47 a. 11, arg. 3

Due cose che sono ordinate l'una all'altra non possono diversificare la specie o l'essenza di un abito. Ora il **bene proprio**, che è l'oggetto della prudenza ordinaria, è **ordinato al bene comune**, che appartiene alla politica. **Quindi la politica e la prudenza [ordinaria] non differiscono nella specie, e neppure quanto all'essenza dell'abito.**

II^a II^a q. 47 a. 11. SED CONTRA:

La scienza politica, che è ordinata al bene comune dello stato, quella economica, che si occupa del bene comune della casa o della famiglia, e quella monastica, che si occupa del bene di una persona singola, sono scienze diverse. Quindi per la stessa ragione sono diverse le specie della prudenza secondo questa diversità di materia.

II^a II^a q. 47 a. 11. RESPONDEO:

Come sopra [a. 5; I-II, q. 54, a. 2, ad 1] si è detto, le specie degli abiti si distinguono secondo la diversità dell'oggetto, che va considerata in base alla sua ragione formale. Ora, la ragione formale di tutto ciò che è ordinato al fine viene desunta dal fine, secondo le spiegazioni date in precedenza [I-II, q. 1; q. 102, a. 1]. È quindi necessario che in base alla relazione con fini diversi nascano diverse specie di abiti. Ora il bene individuale, il bene familiare e il bene di una città o di un regno sono fini diversi. Per cui bisogna che anche le rispettive prudenze differiscano specificamente secondo questi tre fini: vi è quindi in primo luogo la **prudenza ordinaria**, che attende al **bene proprio**; vi è in secondo luogo la **prudenza economica o domestica**, che è ordinata al **bene comune della casa o della famiglia**, e vi è in terzo luogo **la politica**, che è ordinata al **bene comune della città o del regno**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 11, ad arg. 1

Il Filosofo non intende dire che la politica è uguale secondo la sostanza dell'abito a qualsiasi tipo di prudenza, ma a quella prudenza che è ordinata al bene comune. La quale può essere detta prudenza in quanto è la retta ragione di certe azioni da compiere, ma viene detta politica in quanto è ordinata al bene comune.

II^a II^a q. 47 a. 11, ad arg. 2

Come lo stesso Filosofo aggiunge, «all'uomo onesto spetta la capacità di ben governare e di ben ubbidire». Quindi nella virtù dell'uomo onesto è inclusa anche la virtù del principe. Ma la virtù di chi governa e quella del suddito sono specificamente distinte, come pure quella del marito e della moglie, secondo il medesimo testo.

II^a II^a q. 47 a. 11, ad arg. 3

Fini diversi subordinati l'uno all'altro possono anch'essi diversificare le specie degli abiti: come l'equitazione, l'arte militare e l'amministrazione civile sono arti che differiscono specificamente, sebbene il fine dell'una sia ordinato a quello dell'altra. Parimenti, anche se il bene del singolo è ordinato al bene della collettività, tuttavia la diversità determina sempre una diversità specifica di abiti. Da ciò però deriva che l'abito ordinato al fine ultimo è più importante, e comanda agli altri abiti.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che la prudenza non si trovi nei sudditi, ma solo nei superiori. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 12, arg. 1

Il Filosofo ha scritto che «la prudenza è la sola virtù propria del principe, mentre le altre virtù sono comuni ai sudditi e ai principi. Poiché la virtù del suddito non è la prudenza, ma la rettitudine dell'opinare».

II^a II^a q. 47 a. 12, arg. 2

Aristotele afferma ancora che «lo schiavo è del tutto privo di deliberazione». Ma la prudenza, com'egli dice altrove: «ci rende capaci di ben deliberare». Quindi la prudenza non appartiene né agli schiavi, né ai sudditi.

II^a II^a q. 47 a. 12, arg. 3

La prudenza, come si è visto [a. 8], è fatta per dare comandi. Ma dare comandi non spetta né ai servi, né ai sudditi, ma solo ai superiori. Quindi la prudenza non è nei sudditi, ma soltanto nei superiori.

II^a II^a q. 47 a. 12. SED CONTRA:

Il Filosofo afferma che due sono le specie della prudenza politica: la prima è «istitutrice delle leggi», e appartiene ai principi; la seconda, che «conserva il nome generico di politica», ha per oggetto i singolari. **Ma porre in atto i singolari appartiene anche ai sudditi.** La prudenza quindi non appartiene soltanto ai superiori, ma anche ai sudditi.

II^a II^a q. 47 a. 12. RESPONDEO:

La prudenza risiede nella ragione. Ora, comandare e governare è proprio della ragione. Quindi un uomo esige che gli vengano attribuite la ragione e la prudenza nella misura in cui partecipa al comando e al governo. D'altra parte è evidente che il suddito in quanto suddito e il servo in quanto servo non hanno la facoltà di comandare e di governare, ma piuttosto quella di essere comandati e governati. Perciò la prudenza non è una virtù del servo in quanto tale, né del suddito in quanto suddito. Qualsiasi uomo però, essendo in quanto razionale partecipe del comando in forza del libero arbitrio della ragione, deve possedere una partecipazione della prudenza. È evidente quindi che la prudenza risiede nel principe «in qualità di arte architettonica», come dice Aristotele; nei sudditi si trova invece «in qualità di arte manuale».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 12, ad arg. 1

L'affermazione del Filosofo va intesa a rigore di termini, cioè nel senso che la virtù della prudenza non è una virtù del suddito in quanto tale.

II^a II^a q. 47 a. 12, ad arg. 2

Il servo è privo della facoltà di deliberare in quanto servo: infatti in tal senso egli è strumento del suo padrone. Tuttavia egli ha capacità di deliberare in quanto è un animale ragionevole.

II^a II^a q. 47 a. 12, ad arg. 3

Mediante la prudenza l'uomo comanda non solo agli altri, ma anche a se stesso: in quanto cioè la ragione comanda alle potenze inferiori.

ARTICOLO 13:

VIDETUR che nei **peccatori** non manchi la **prudenza**. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 13, arg. 1

Il Signore, **Luca 16, 8**, ha detto: «**I figli di questo mondo, verso i loro pari, sono più prudenti dei figli della luce**». Ma i figli di questo mondo sono i **peccatori**. Quindi nei peccatori ci può essere la prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 13, arg. 2

La fede è una virtù superiore alla prudenza. Eppure la fede può trovarsi nei peccatori. Perciò vi si può trovare anche la prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 13, arg. 3

Come dice Aristotele, «compito della persona prudente è soprattutto ben deliberare». Ma molti peccatori sanno ben deliberare. Quindi possiedono la prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 13. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma: «È impossibile che sia prudente chi non è buono». Ora, nessun peccatore è buono. Quindi nessun peccatore è prudente.

II^a II^a q. 47 a. 13. RESPONDEO:

Ci sono tre tipi di prudenza:

- C'è infatti una **prudenza falsa**, così chiamata per analogia. Essendo infatti prudente chi dispone bene le cose da compiere per un fine buono, **colui che dispone con abilità quanto occorre per un fine cattivo** ha una falsa prudenza, poiché ciò che prende per fine non è un bene vero, ma presunto: come quando si parla di un buon ladro. Per una certa analogia infatti si può dire che è prudente quel ladro che ha indovinato la via adatta per rubare. E questa è la prudenza di cui parla l'Apostolo, **Romani 8, 6**, quando dice: «**La prudenza della carne è la morte**»; e parla di quella prudenza che mette il **fine ultimo nei piaceri della carne**.

- La seconda **prudenza è invece vera**, poiché scopre le vie adatte per un fine veramente buono, ma è imperfetta per due motivi:

+ **Primo**, perché il bene che prende per fine non è il fine universale di tutta la vita umana, ma **quello di una particolare attività**: come quando uno trova le vie adatte per il commercio o per la navigazione si dice che è un commerciante o un navigatore prudente.

+ **Secondo**, perché è **manchevole nell'atto principale** della prudenza: come quando uno delibera e giudica rettamente anche su quanto interessa tutta la vita, ma **non lo comanda efficacemente**.

- La terza è infine **la prudenza vera e perfetta**, che delibera, giudica e comanda rettamente le cose ordinate al fine di tutta la vita. E questa soltanto viene detta prudenza in senso assoluto. E non può trovarsi nei peccatori.

- Al contrario **il primo tipo di prudenza si trova solo nei peccatori**. - **Invece la prudenza imperfetta è comune ai buoni e ai cattivi**: specialmente quella che è imperfetta perché volta a un fine particolare. Infatti quella che è imperfetta per mancanza dell'atto principale è anch'essa soltanto nei cattivi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 13, ad arg. 1

Quelle parole del Signore si riferiscono al primo tipo di prudenza. Infatti non viene detto che essi sono prudenti in senso assoluto, ma che sono prudenti **«verso i loro pari»**.

II^a II^a q. 47 a. 13, ad arg. 2

La fede nel suo concetto non implica una **conformità con l'appetito del retto operare**, ma consiste nella **sola conoscenza**. Invece la prudenza implica un rapporto con l'appetito retto. Sia perché i principi della prudenza sono i fini dell'operare, di cui uno ha la retta valutazione mediante gli abiti delle virtù morali, che rettificano l'appetito: **cosicché la prudenza non può esistere senza le virtù morali**, come sopra **[I-II, q. 58, a. 5]** si è visto. Sia anche perché la prudenza è fatta per comandare le buone azioni, **il che non è possibile senza la rettitudine dell'appetito**. Per cui sebbene la fede sia superiore alla prudenza per l'oggetto, tuttavia la prudenza è più incompatibile col peccato, il quale deriva dalla perversione dell'appetito.

II^a II^a q. 47 a. 13, ad arg. 3

I peccatori possono ben deliberare per raggiungere un fine cattivo, o qualche bene particolare, ma non per raggiungere il fine buono di tutta la vita, poiché essi non portano la deliberazione all'atto. Per cui in essi non si trova la prudenza, che è volta unicamente al bene, ma in costoro, come dice il Filosofo, c'è la, cioè l'abilità naturale, che è indifferente al bene e al male; oppure l'astuzia, che sopra [nel corpo] abbiamo chiamato falsa prudenza, o prudenza della carne, e che è volta unicamente al male.

ARTICOLO 14:

VIDETUR che la prudenza non si trovi in tutti coloro che sono in grazia. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 14, arg. 1

La prudenza richiede una certa accortezza nel provvedere alle azioni da compiere. Ora, molti di coloro che sono in grazia mancano di tale accortezza. Quindi non tutti quelli che sono in grazia possiedono la prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 14, arg. 2

È prudente, come si è detto **[a. 8, ob. 2; a. 13, ob. 3]**, chi è capace di ben consigliarsi, o deliberare. Ma non pochi di coloro che sono in grazia sono privi di questa capacità, e hanno bisogno di essere guidati dal **consiglio altrui**. Quindi non tutti coloro che sono in grazia hanno la prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 14, arg. 3

Come scrive il **Filosofo**, «non consta che i giovani siano prudenti». **Ma molti giovani sono in grazia**. Perciò la prudenza non si riscontra in tutti coloro che sono in grazia.

II^a II^a q. 47 a. 14. SED CONTRA:

Nessuno ha la grazia se non è virtuoso. **Ma nessuno può essere virtuoso se non ha la prudenza:** infatti **S. Gregorio** afferma che «le altre virtù, se non eseguono con prudenza ciò a cui tendono, non possono essere virtù». Quindi tutti coloro che sono in grazia hanno la prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 14. RESPONDEO:

Le virtù sono necessariamente connesse, in modo che chi ne possiede una deve possederle tutte, come sopra *[I-II, q. 65]* si è dimostrato. Ora, chiunque possiede la **grazia** possiede la **carità**. Quindi è necessario che abbia tutte le altre virtù. E così, essendo la prudenza una virtù, come si è già visto *[a. 4]*, è necessario che abbia la prudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 14, ad arg. 1

Ci sono due generi di **accortezza**:

- **La prima** è sufficiente per le cose necessarie alla salvezza dell'anima. E tale accortezza viene data a tutti coloro che sono in grazia e ai quali, come dice **S. 1Giovanni 2, 27**: «l'unzione insegna ogni cosa».
- **La seconda accortezza** invece, più completa, fa sì che uno possa provvedere per sé e per gli altri non solo nelle cose necessarie alla salvezza, ma anche in tutte le altre riguardanti la vita umana. E tale accortezza non si riscontra in tutti coloro che sono in grazia.

II^a II^a q. 47 a. 14, ad arg. 2

Chi ha bisogno del consiglio altrui sa provvedere a se stesso, se è in grazia, almeno nel senso di **saper chiedere i consigli altrui**, e discernere i consigli buoni da quelli cattivi.

II^a II^a q. 47 a. 14, ad arg. 3

La **prudenza acquisita** viene causata dalla **ripetizione degli atti** e quindi, secondo **Aristotele**, «per nascere ha bisogno di esperienza e di tempo». Per cui non può trovarsi nei giovani, né come abito, né come atto.

- Ma **la prudenza soprannaturale** viene causata dall'**infusione divina**. Per cui nei bambini battezzati privi di ragione c'è la prudenza come abito, non però come atto; e così pure nei dementi. Invece in coloro che hanno l'uso di ragione vi si trova anche come atto rispetto alle cose necessarie alla salvezza; ma con l'esercizio si merita il suo aumento fino alla perfezione, come accade anche per le altre virtù. Per cui l'Apostolo, **Ebrei 5, 14**, diceva che «il nutrimento solido è per gli uomini fatti, cioè per quelli che hanno le facoltà esercitate a distinguere il bene dal male».

ARTICOLO 15:

VIDETUR che la **prudenza** sia insita in noi **per natura**. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 15, arg. 1

Il Filosofo scrive che le cose riguardanti la prudenza, cioè la synesis, la gnome e altre cose del genere *[intendere e conoscere]* «sembrano essere naturali»: non così invece quelle che riguardano la conoscenza speculativa. Ora, le cose che appartengono al medesimo genere debbono avere la medesima origine. Perciò anche la prudenza è insita in noi per natura.

II^a II^a q. 47 a. 15, arg. 2

Le variazioni di età sono nell'ordine della natura. Ma la prudenza, stando alla Scrittura, **Giobbe 12, 12**, dipende dall'età: «**Nei canuti sta la saggezza, e nella vita lunga la prudenza**». Quindi la prudenza è naturale.

II^a II^a q. 47 a. 15, arg. 3

La prudenza conviene più alla natura umana che alla natura degli animali bruti. Ma in questi animali ci sono delle prudenze naturali, come insegna il Filosofo. Quindi la prudenza è naturale.

II^a II^a q. 47 a. 15. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che «la virtù intellettuale deriva per lo più dall'istruzione la sua origine e il suo sviluppo: per cui ha bisogno di esperienza e di tempo». Ma la prudenza è una virtù intellettuale, come sopra **[I-II, q. 57, a. 5; q. 58, a. 3, ad 1]** si è visto. **Quindi la prudenza non deriva in noi dalla natura, ma dall'istruzione e dall'esperienza.**

II^a II^a q. 47 a. 15. RESPONDEO:

Come si è già visto **[a. 3]**, la prudenza include la conoscenza universale e particolare delle azioni da compiere, alle quali l'uomo prudente applica i principi generali. Perciò rispetto alla conoscenza universale la **prudenza e la scienza speculativa si trovano nelle stesse condizioni**. Poiché i **primi principi** dell'una e dell'altra ci sono noti per natura, come sopra **[a. 6]** si è detto; senonché i principi generali della prudenza sono per l'uomo più naturali, come risulta dalle parole del Filosofo: «La vita conforme alla speculazione è superiore a quella conforme alla natura umana». Invece gli altri principi universali successivi, sia della ragione speculativa che della ragione pratica, non si hanno per natura, ma per acquisizione mediante l'esperienza o l'esercizio, oppure con l'istruzione. Quanto poi alla conoscenza particolare di ciò che interessa l'operazione bisogna suddividere. Poiché un'operazione si interessa di una cosa considerandola o come fine o come mezzo. Ma **i fini retti della vita umana sono determinati**. Quindi l'inclinazione verso di essi può essere naturale: e sopra **[I-II, q. 51, a. 1; q. 63, a. 1]** abbiamo dimostrato che alcuni per naturale disposizione hanno certe virtù che danno loro una propensione verso questi fini retti, e per conseguenza hanno anche per natura una retta valutazione di tali fini. **I mezzi invece ordinati al fine non sono determinati nella vita umana, ma sono variamente diversificati secondo la diversità delle persone e delle loro mansioni**. E così, dato che l'inclinazione naturale tende sempre a qualcosa di determinato, tale conoscenza non può essere naturale per l'uomo; sebbene per naturale disposizione uno sia più preparato di un altro al discernimento di tali cose, come avviene anche per le conclusioni delle scienze speculative. Poiché dunque la prudenza non ha per oggetto i fini, ma i mezzi, secondo le spiegazioni date **[a. 6; I-II, q. 57, a. 5]**, ne viene che **la prudenza non è una virtù naturale**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 15, ad arg. 1

Il **Filosofo** qui parla degli elementi relativi alla prudenza che si riferiscono ai **fini**: infatti prima aveva detto che «i suoi principi sono il cuius gratia», cioè il fine. E per questo non parla dell'**eubulia** **[“retta deliberazione” o “buon consiglio” in vista di un bene.]**, che è fatta per deliberare sui mezzi ordinati al fine.

II^a II^a q. 47 a. 15, ad arg. 2

La prudenza si trova maggiormente negli **anziani** non solo per la loro **naturale disposizione**, conseguente al **quietarsi delle passioni** dei sensi, ma anche per l'esperienza del passato.

II^a II^a q. 47 a. 15, ad arg. 3

Negli animali bruti le vie per giungere al fine sono determinate: infatti vediamo che tutti gli animali di una medesima specie agiscono allo stesso modo. Ciò invece non può avvenire nell'uomo, a causa della sua

ragione la quale, essendo fatta per conoscere gli universali, può estendersi a un numero infinito di singolari.

ARTICOLO 16:

VIDETUR che la prudenza possa essere perduta per **dimenticanza**. Infatti:

II^a II^a q. 47 a. 16, arg. 1

La scienza, avendo per oggetto il necessario, è più certa della prudenza, che ha per oggetto azioni contingenti. Ma la scienza può essere perduta per dimenticanza. Molto più dunque la prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 16, arg. 2

Come dice il Filosofo, «una virtù è distrutta dalle stesse azioni da cui nasce, se queste vengono compiute in modo contrario». Ma per produrre la prudenza è necessaria l'esperienza, che si costruisce «con molti ricordi», come dice **Aristotele**. Siccome dunque la dimenticanza si contrappone alla memoria, Pare che la prudenza possa essere perduta con la dimenticanza.

II^a II^a q. 47 a. 16, arg. 3

La prudenza esige anche la conoscenza degli universali. Ma la conoscenza degli universali può essere perduta per dimenticanza. Quindi anche la prudenza.

II^a II^a q. 47 a. 16. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che «la dimenticanza colpisce l'arte, non la prudenza».

II^a II^a q. 47 a. 16. RESPONDEO:

La dimenticanza interessa soltanto la conoscenza. Quindi per dimenticanza uno può perdere totalmente un'arte o una scienza, che si esauriscono nella ragione. La prudenza però non si esaurisce nella sola conoscenza, ma interessa anche l'appetito, poiché il suo atto principale, come si è visto [a. 8], è il comando, che consiste nell'applicare la conoscenza ai desideri e alle operazioni. Perciò la prudenza non viene eliminata direttamente dalla dimenticanza, ma piuttosto dalle passioni: infatti **Aristotele** scrive che «l'oggetto del piacere e della tristezza perverte il giudizio della prudenza». Da cui le parole di **Daniele 13, 56**: «La bellezza ti ha sedotto e la passione ti ha pervertito il cuore»; e nell'**Esodo 23, 8**, si legge: «Non accetterai doni, perché il dono acceca anche i prudenti».

- **Tuttavia la dimenticanza può intralciare la prudenza** in quanto questa passa a comandare partendo da certe conoscenze che possono essere distrutte dalla dimenticanza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 47 a. 16, ad arg. 1

La scienza si esaurisce nella sola ragione. Perciò il suo caso è diverso, come si è notato.

II^a II^a q. 47 a. 16, ad arg. 2

L'esperienza della prudenza non si acquista soltanto con la **memoria**, ma anche con l'**esercizio del ben operare**.

II^a II^a q. 47 a. 16, ad arg. 3

La prudenza consiste principalmente non nella **conoscenza degli universali**, ma nell'**applicazione alle opere**, come si è notato. Perciò la dimenticanza della conoscenza universale non distrugge l'elemento principale della prudenza, ma gli arreca solo un intralcio, come si è detto.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non siano ben determinate le parti della prudenza. Infatti:

I^a II^a q. 48 a. 1, arg. 1

Cicerone assegna **tre parti** alla prudenza, e cioè: **la memoria**, l'intelligenza e la provvidenza. - **Macrobio** invece, seguendo Plotino, ne assegna **sei**, e cioè: **la ragione**, l'intelletto, la **circospezione**, la **previdenza**, la **docilità** e la **cautela**. - **Aristotele** poi dice che alla prudenza appartengono l'**eubulia** [*"retta deliberazione" o "buon consiglio" in vista di un bene.*], la **synesis** [*giudizio su quanto avviene ordinariamente*] e la **gnome** [*giudizio su cose che esigono un'eccezione alla legge ordinaria*]. E a proposito della prudenza ricorda pure l'**eustochia** [*o sagacia, ricerca personale, prontezza nell'intuire e valutare una situazione o nel trarre una conclusione.*] e la **solerzia**, il senso e l'intelletto. - Invece un altro Filosofo greco [**Andronico Peripatetico**] afferma che alla prudenza appartengono **dieci parti**, e cioè: l'**eubulia** [*"retta deliberazione" o "buon consiglio" in vista di un bene.*], la **sagacia**, la **previdenza**, la **regnativa**, la **militare**, la **politica**, l'**economica**, la **dialettica**, la **retorica**, la **fisica**. - Dunque alcuni di questi elenchi o sono eccessivi, o sono insufficienti.

II^a II^a q. 48 a. 1, arg. 2

La prudenza si contrappone alla scienza. Ma la politica, l'economia, la dialettica, la retorica e la fisica sono altrettante scienze. Quindi non sono parti della prudenza.

II^a II^a q. 48 a. 1, arg. 3

Le parti non sono più estese del tutto. Ora, la memoria intellettuale, o intelligenza, la ragione, il senso e la docilità non appartengono soltanto alla prudenza, ma a tutti gli abiti conoscitivi. Quindi non devono essere poste tra le parti della prudenza.

II^a II^a q. 48 a. 1, arg. 4

Come sono atti della ragione pratica la deliberazione, il giudizio e il comando, così lo è pure l'uso, secondo le spiegazioni date in precedenza [*I-II, q. 16, a. 1*]. Come quindi alla prudenza si aggiunge l'eubulia, che si riferisce alla deliberazione, e così pure la synesis e la gnome, che si riferiscono al giudizio, così bisognava assegnare qualcosa anche per l'uso.

II^a II^a q. 48 a. 1, arg. 5

Come si è visto sopra [*q. 47, a. 9*], la sollecitudine appartiene alla prudenza. Quindi tra le parti della prudenza non doveva mancare la sollecitudine.

II^a II^a q. 48 a. 1. RESPONDEO:

Le parti possono essere di tre generi:

1) integranti, come le pareti, il tetto e le fondamenta sono le parti di una casa; Primo, per analogia con le parti integranti: **e allora sono parti della virtù quelle funzioni che sono indispensabili al suo atto perfetto**. E in questo senso fra tutte le cose enumerate [*ob. 1*] si possono determinare otto parti della prudenza: e sono **le sei enumerate da Macrobio**, a cui bisogna aggiungere la **memoria** ricordata da **Cicerone**, e l'**eustochia o sagacia** di cui parla **Aristotele** (infatti il senso della prudenza si identifica con l'intelletto, secondo l'esplicita

ammissione del Filosofo: «Di questi oggetti dunque ci deve essere un senso, e questo è l'intelletto»). E di queste otto parti cinque appartengono alla prudenza

A. in quanto è una virtù conoscitiva, cioè: la memoria, la ragione, l'intelletto, la docilità e la sagacia; le altre invece appartengono alla prudenza in quanto comanda, applicando la conoscenza all'operazione, cioè: la previdenza, la circospezione e la cautela. - E il motivo della loro distinzione risulta evidente dal fatto che nella conoscenza si devono considerare tre cose:

+ **Primo, la conoscenza stessa**: la quale

- **se riguarda il passato è memoria**,

- mentre **se riguarda il presente**, sia necessario che contingente, viene detta **intelletto o intelligenza**.

+ **Secondo, l'acquisto della conoscenza**: acquisto che può essere ottenuto o

- **mediante l'insegnamento**, e allora abbiamo la **docilità**,

- oppure con la **ricerca personale**, e allora abbiamo l'eustochia/sagacia, che è il **ben congetturare**. E di questa, come nota Aristotele, fa parte la **solerzia**, la quale a suo dire è «la pronta congettura del medio [dimostrativo]».

+ **Terzo**, si deve considerare l'uso della conoscenza: cioè il passaggio che uno fa dalle cose che conosce alla conoscenza e al giudizio di altre cose. E ciò appartiene alla **ragione**.

B. Perché poi la ragione possa ben comandare deve badare a tre cose:

+ **Primo, a ordinare ciò che è proporzionato al fine**: e allora abbiamo la **previdenza**.

+ **Secondo, a osservare le circostanze dell'impresa**: e abbiamo la **circospezione**.

+ **Terzo, a evitare gli ostacoli**: e abbiamo la **cautela**.

2) soggettive, come il bue e il leone sono parti del genere animale;

A. Parti soggettive di una virtù sono poi le sue varie specie. E in questo modo sono parti della prudenza in senso proprio

+ la prudenza con la quale uno **governa se stesso**

+ e la prudenza con la quale uno **governa la collettività**: le quali, come si è detto [q. 47, a. 11], differiscono specificamente. A sua volta poi la prudenza fatta per il governo della collettività si suddivide in varie specie secondo i diversi tipi di collettività.

- C'è infatti una collettività riunita per un'impresa speciale, come l'esercito è radunato per combattere: e il suo buon governo costituisce la prudenza militare. Invece altre collettività sono unite per la vita nel suo insieme, come

- la collettività di una casa o di una famiglia il cui governo richiede la prudenza economica o domestica, e la collettività di una città o di un regno, il cui principio direttivo nel re prende il nome di prudenza governativa, e nei sudditi di prudenza politica, o di politica semplicemente.

B. Se invece si prende il termine *prudenza in senso lato*, in quanto include anche la conoscenza speculativa, come sopra [q. 47, a. 2, ad 2] si è notato, allora tra le sue parti troviamo anche la dialettica, la retorica e la fisica, in base ai tre metodi in uso nelle scienze.

+ Il primo dei quali consiste nel procurare la scienza con la **dimostrazione**: e ciò appartiene alla **fisica**, intendendo per fisica tutte le scienze dimostrative.

+ Il secondo metodo è invece quello di produrre delle **opinioni con argomenti probabili**: e abbiamo allora la **dialettica**.

+ Il terzo metodo consiste infine nell'insinuare un sospetto, o nel creare una persuasione in base a semplici **congetture**: e ciò appartiene alla **retorica**. - Tuttavia si potrebbe anche affermare che queste tre denominazioni appartengono anche alla prudenza propriamente detta, la quale argomenta partendo talora dal necessario, talora dal probabile e talora da semplici congetture.

3) **potenziali**, come le facoltà della nutrizione e della sensazione sono parti dell'anima. Perciò in tre modi si possono determinare le parti di una virtù. Finalmente si dicono parti potenziali di una virtù quelle virtù supplementari che sono ordinate a materie o ad atti secondari non aventi tutta la forza della virtù principale. E sotto questo aspetto sono parti della prudenza l'**eubulia** [*"retta deliberazione" o "buon consiglio" in vista di un bene.*], che riguarda la deliberazione, **la synesis**, che riguarda il giudizio su quanto avviene ordinariamente, e **la gnome**, che riguarda il giudizio su cose che esigono un'eccezione alla legge ordinaria. Invece la prudenza ha di mira l'atto principale, che è il comandare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 48 a. 1, ad arg. 1

I vari elenchi differiscono secondo i vari tipi di parti su cui sono impostati; oppure perché in una parte di un dato elenco vengono incluse molte parti che in altri elenchi sono distinte. Cicerone, p. es., nella previdenza include anche la cautela e la circospezione; e nell'intelligenza include la ragione, la docilità e la sagacia.

II^a II^a q. 48 a. 1, ad arg. 2

L'economia e la politica non sono prese qui come scienze, ma come tipi di prudenza. Per le altre tre poi basta quanto abbiamo già detto [nel corpo].

II^a II^a q. 48 a. 1, ad arg. 3

Tutte queste facoltà o qualità sono elencate come parti della prudenza non nel loro significato generale, ma in quanto si riferiscono agli oggetti della prudenza.

II^a II^a q. 48 a. 1, ad arg. 4

Comandare bene e usare bene vanno sempre di pari passo: poiché al comando della ragione segue l'obbedienza delle facoltà inferiori, che appartengono all'uso.

II^a II^a q. 48 a. 1, ad arg. 5

La sollecitudine è inclusa nel concetto di previdenza.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> Le singole parti integranti della prudenza

Questione 49

Proemio

Ed eccoci a trattare delle singole **parti così dette integranti della prudenza.**

Sull'argomento s'impongono otto temi distinti:

1. Memoria;

2. Intelletto, o intelligenza;

3. Docilità;

4. Solerzia;

5. Ragione;

6. Previdenza;

7. Circospezione;

8. Cautela.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la memoria non sia tra le parti della prudenza. Infatti:

I^a II^a q. 49 a. 1, arg. 1

Come dimostra il Filosofo, la memoria è nella parte sensitiva dell'anima. La prudenza invece, stando a ciò che egli afferma nell'Etica, è nella parte razionale. Quindi la memoria non è una delle parti della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 1, arg. 2

La prudenza viene acquisita e fatta crescere con l'esercizio. La memoria invece è innata in noi per natura. Quindi non è tra le parti della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 1, arg. 3

La memoria ha per oggetto le cose passate. La prudenza invece mira alle azioni future che sono l'oggetto della deliberazione, come dice Aristotele. Quindi la memoria non costituisce una parte della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 1. SED CONTRA:

Cicerone mette la memoria tra le parti della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 1. RESPONDEO:

La prudenza ha per oggetto le azioni da compiere, come si è detto [q. 47, a. 5]. Ora, in questo campo l'uomo non può essere guidato [solamente] da quanto è vero in senso assoluto e necessario, ma da **ciò che avviene nella maggior parte dei casi**: infatti è necessario che i principi siano proporzionati alle conclusioni e le conclusioni ai principi, come dice Aristotele. Ma ciò che è vero nella maggior parte dei casi va determinato in base all'**esperienza**: infatti il Filosofo afferma che «le virtù intellettuali ricevono origine e incremento dall'esperienza e dal tempo». Ora, l'**esperienza** nasce da **una somma di ricordi**, come spiega Aristotele. Quindi per la prudenza si richiede il ricordo di più cose. Per cui giustamente la memoria è posta tra le parti della prudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 49 a. 1, ad arg. 1

Stando alle cose già dette [q. 47, aa. 3, 6], la prudenza applica la conoscenza astratta ai casi particolari che sono oggetto del senso, per cui la prudenza richiede molte cose che rientrano nella parte sensitiva. E tra queste c'è la memoria.

II^a II^a q. 49 a. 1, ad arg. 2

Come la prudenza, pur avendo una **base naturale**, riceve il suo sviluppo dall'**esercizio** o dalla **grazia**, così, secondo Cicerone, la **memoria** non si esplica soltanto sulla base della **natura**, ma riceve molto dall'**arte** e dall'**industria personale**. **E quattro sono gli accorgimenti con i quali l'uomo sviluppa la propria capacità mnemonica:**

- **Primo**, rivestendo le cose che vuole ricordare di **immagini adatte**, e tuttavia non troppo ordinarie: poiché le cose straordinarie destano in noi più meraviglia, e quindi l'animo vi si applica con più forza; dal che deriva il fatto che noi ricordiamo meglio quanto abbiamo visto nell'infanzia. Ora, questa ricerca di somiglianze o di immagini è necessaria inquantoché le **idee semplici e spirituali** spariscono più facilmente dall'anima se non sono legate in qualche modo a delle **immagini corporee**: poiché la conoscenza umana è più forte nel campo delle realtà sensibili. Per cui anche la memoria viene posta nella parte sensitiva.

- **Secondo**, è necessario che quanto l'uomo vuole tenere a memoria lo **disponga ordinatamente** nel suo pensiero, in modo da passare facilmente da un ricordo a un altro. Per cui il **Filosofo** scrive: «Le reminiscenze talora prendono lo spunto dal luogo; e questo perché si passa facilmente da un luogo a un altro».

- **Terzo**, è necessario che uno **si applichi con sollecitudine e affetto** a quanto vuole ricordare: poiché più una cosa è impressa profondamente nell'animo, più difficilmente si cancella. Infatti **Cicerone** scrive che «la sollecitudine conserva intatte le immagini delle cose rappresentate».

- **Quarto**, le cose che ci preme ricordare bisogna **ripensarle spesso**. Per cui il **Filosofo** afferma che «i pensieri assidui salvano la memoria»: poiché, come dice ancora, «la consuetudine è come una seconda natura»; ed è per questo che ricordiamo subito le cose a cui spesso abbiamo pensato, passando dall'una all'altra quasi secondo un ordine naturale.

II^a II^a q. 49 a. 1, ad arg. 3

Noi siamo costretti a regolarci sulle azioni future partendo dal passato. E così la memoria del passato è necessaria per ben deliberare sulle azioni future.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'intelletto, o intelligenza, non sia una delle parti della prudenza. Infatti:

II^a II^a q. 49 a. 2, arg. 1

Di due opposti l'uno non può essere parte dell'altro. Ma l'intelletto, come dice **Aristotele**, è una virtù intellettuale contrapposta alla prudenza. **Quindi l'intelletto non va considerato come una parte della prudenza.**

II^a II^a q. 49 a. 2, arg. 2

L'intelletto, come si è visto sopra [q. 8, aa. 1, 8], è tra i doni dello Spirito Santo, e corrisponde alla fede. Ma la prudenza, come risulta chiaro da quanto detto [q. 4, a. 8], non si identifica con la fede. Quindi l'intelletto non appartiene alla prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 2, arg. 3

La prudenza, secondo Aristotele, ha per oggetto le azioni singolari da compiere. L'intelletto invece è fatto per conoscere gli universali astratti dalla materia, come nota il medesimo. Perciò l'intelletto non è tra le parti della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 2. SED CONTRA:

Cicerone mette l'«intelligenza» tra le parti della prudenza, e **Macrobio** l'«intelletto», che è poi la stessa cosa.

II^a II^a q. 49 a. 2. RESPONDEO:

L'intelletto, o intelligenza, di cui ora parliamo, non è la potenza intellettiva, ma la giusta nozione di un termine estremo, o **principio**, che viene considerato come per sé noto: cioè nel senso in cui parliamo di intelletto, o **intuizione**, a proposito dei primi principi della dimostrazione. **Ora, qualsiasi deduzione razionale procede da determinate nozioni che vengono prese come dati primordiali.** Per cui qualsiasi processo razionale parte necessariamente da una qualche intelligenza. Poiché dunque la prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere, è necessario che tutto il processo della prudenza derivi da un'intelligenza [o **intuizione**]. Ed è per questo che l'intelletto viene ricordato tra le parti della prudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 49 a. 2, ad arg. 1

La prudenza termina, come a una **conclusione, a un'azione particolare da compiere**, alla quale applica, come si è detto [q. 47, aa. 3, 6], una nozione universale. Ora, una conclusione particolare viene dedotta da due proposizioni, **una universale e l'altra particolare.**

- Perciò la prudenza deve derivare da due intuizioni, o intelligenze, di cui **la prima ha per oggetto gli universali.** E ciò appartiene all'intelletto che è una delle virtù intellettuali: **poiché per natura ci sono noti**, come si è visto [q. 47, a. 6], **non solo i primi principi universali di ordine speculativo, ma anche quelli pratici, p. es. che «non si deve fare del male a nessuno».**

- C'è poi una **seconda intuizione**, o intelligenza, la quale, secondo Aristotele, ha per oggetto un «estremo», **cioè un primo dato singolare e contingente da compiere**, vale a dire la minore del sillogismo, che nel processo razionale della prudenza deve essere singolare, come si è detto. Ora, questo primo dato concreto o singolare è un fine particolare, come nota lo stesso Aristotele. Per cui l'intelletto che troviamo fra le parti della prudenza è un certo giusto apprezzamento di un qualche fine particolare.

II^a II^a q. 49 a. 2, ad arg. 2

L'intelletto che troviamo fra i doni dello Spirito Santo è un'acuta percezione delle realtà divine, come si è detto [q. 8, a. 1]. Diverso è invece l'intelletto che abbiamo descritto [nel corpo] **come parte della prudenza.**

II^a II^a q. 49 a. 2, ad arg. 3

L'intuizione giusta di un fine particolare viene denominata intelletto in quanto ha per oggetto un principio, e senso in quanto ha per oggetto un singolare. E a questo accenna il Filosofo quando scrive: «Dei singolari bisogna avere un senso, e questo è l'intelletto». Parole queste che non si riferiscono ai sensi particolari con i quali conosciamo i sensibili propri, ma al senso interno col quale giudichiamo dei singolari.

ARTICOLO 3:

VIDETUR **che la docilità non vada considerata come una parte della prudenza.** Infatti:

II^a II^a q. 49 a. 3, arg. 1

Ciò che è richiesto per tutte le virtù intellettuali non deve essere attribuito in proprio a qualcuna di esse. Ma la docilità è necessaria a tutte le virtù intellettuali. Quindi non deve essere considerata come una parte della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 3, arg. 2

Quanto appartiene alle virtù umane deve dipendere da noi: poiché siamo lodati o biasimati in base a ciò che dipende da noi. Ora, l'essere docili non è in nostro potere, ma dipende da certe disposizioni naturali. Quindi non è una parte della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 3, arg. 3

La docilità appartiene al discepolo. La prudenza invece, essendo precettiva, appartiene piuttosto ai maestri, i quali sono anche chiamati precettori. Perciò la docilità non è tra le parti della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 3. SED CONTRA:

[Macrobio], seguendo Plotino, mette la docilità tra le parti della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 3. RESPONDEO:

La prudenza, come si è detto [a. prec., ad 1; q. 47, aa. 3, 6], ha di mira le azioni particolari da compiere. Ora, essendo queste quasi infinitamente varie, non è possibile che un uomo possa considerarle in tutti i loro aspetti, e in pochi momenti, ma si richiede molto tempo. Per cui specialmente nelle cose relative alla prudenza l'uomo ha bisogno di essere istruito da altri: e soprattutto dagli anziani, che hanno un'esatta comprensione dei fini nell'ordine dell'agire umano. Per cui il **Filosofo** afferma: «Bisogna porre mente alle osservazioni e opinioni indimostrate degli uomini esperti e anziani e saggi non meno che alle dimostrazioni: poiché l'esperienza fa loro scorgere i principi». Nella Scrittura poi si legge, **Proverbi 3,5**: «**Non appoggiarti sulla tua prudenza**»; e ancora, **Siracide 6, 34**: «**Frequenta le riunioni degli anziani prudenti; qualcuno è saggio? Unisciti a lui**». Ora, il fatto che uno è ben disposto a farsi istruire appartiene alla docilità. Quindi la docilità viene giustamente elencata tra le parti della prudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 49 a. 3, ad arg. 1

Sebbene la docilità sia utile per qualsiasi virtù intellettuale, tuttavia serve specialmente alla prudenza, per le ragioni indicate [nel corpo].

II^a II^a q. 49 a. 3, ad arg. 2

La docilità, come le altre cose che riguardano la prudenza, quanto all'attitudine deriva dalla natura, ma quanto al suo completo sviluppo dipende dall'impegno personale, inquantoché uno con premura, frequenza e riverenza applica il proprio spirito agli insegnamenti dei maggiori, senza trascurarli per pigrizia e senza disprezzarli per superbia.

II^a II^a q. 49 a. 3, ad arg. 3

Con la prudenza, come si è visto [q. 47, a. 12, ad 3], non si comanda solo agli altri, ma anche a se stessi. Per cui, come si è detto [q. 47, a. 12] essa si trova anche nei sudditi, la cui prudenza richiede la docilità. Sebbene gli stessi superiori in certe cose debbano essere docili: poiché in fatto di prudenza nessuno, come si è visto [nel corpo], può bastare in tutto a se stesso.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **solerzia** non sia una parte della prudenza. Infatti:

II^a II^a q. 49 a. 4, arg. 1

La solerzia, secondo Aristotele, ha il compito di trovare facilmente i termini medi nelle dimostrazioni. La prudenza invece non è essenzialmente dimostrativa, avendo per oggetto realtà contingenti. Quindi la solerzia non appartiene alla prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 4, arg. 2

Alla prudenza, dice il Filosofo, appartiene il ben deliberare. Ma nel ben deliberare non entra la solerzia, la quale a suo dire è «una certa eustochia», cioè «una certa buona congettura», che è «rapida e senza ragionamento, mentre il deliberare richiede molto tempo». Quindi la solerzia non va considerata come una parte della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 4, arg. 3

La solerzia, come si è detto [*ob. prec.*], è «una certa buona congettura». Ma è proprio dei retori servirsi di congetture. Quindi la solerzia appartiene più alla retorica che alla prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 4. SED CONTRA:

Scriva **S. Isidoro**: «**Sollecito suona solers e citus**», cioè **veloce**. Ma la sollecitudine, come si è visto [*q. 47, a. 9*], appartiene alla prudenza. Quindi anche la solerzia.

II^a II^a q. 49 a. 4. RESPONDEO:

È proprio della persona prudente avere la giusta valutazione delle azioni da compiere. Ora in campo pratico, come in campo speculativo, la giusta valutazione od opinione si acquista in due modi: primo, scoprendo le cose da se stessi; secondo, imparandole da altri. Come dunque la docilità ha il compito di ben disporci nell'acquisto della retta opinione da parte di altri, così la solerzia ha il compito di **ben disporci nell'acquistare la retta valutazione da noi stessi**. Prendendo però la solerzia come equivalente all'eustochia, di cui è parte. Infatti l'eustochia è la capacità di ben congetturare su qualsiasi argomento mentre la solerzia, secondo Aristotele, è «una facile e pronta congettura relativa alla scoperta del termine medio». Però quel filosofo [**Andronico**] che ha elencato la solerzia tra le parti della prudenza **la prende come equivalente all'eustochia** in generale: e così può affermare che «la **solerzia** è una disposizione con la quale all'improvviso uno scopre ciò che conviene».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 49 a. 4, ad arg. 1

La solerzia è fatta per scoprire il termine medio non solo in campo speculativo, ma anche in campo pratico. Come quando uno, vedendo che alcuni sono diventati amici, subito sospetta che siano nemici della medesima persona, come nota Aristotele nello stesso luogo. E in questo modo la solerzia può appartenere alla prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 4, ad arg. 2

Il Filosofo per dimostrare che l'**eubulia**, cioè l'**abilità di ben deliberare**, non è l'**eustochia** [*solerzia*], il cui **merito sta nel vedere prontamente ciò che occorre**, porta questo valido argomento: uno può essere abile nel deliberare anche se nel deliberare è esageratamente lento. Ciò però non esclude che la buona capacità di congetturare non valga a ben deliberare. Anzi, talora è indispensabile: quando cioè si richiede di compiere qualcosa all'improvviso: per cui giustamente tra le parti della prudenza si trova la solerzia.

II^a II^a q. 49 a. 4, ad arg. 3

Anche la retorica si occupa delle azioni umane. Perciò nulla impedisce che una medesima cosa appartenga alla retorica e alla prudenza. Tuttavia le congetture di cui ora parliamo non sono le stesse di cui si servono i retori, ma si tratta di congetture che servono all'uomo per intuire la verità in qualsiasi campo.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la **ragione** non vada considerata come una parte della **prudenza**. Infatti:

II^a II^a q. 49 a. 5, arg. 1

Il soggetto di un accidente non può essere una sua parte. Ma la prudenza ha nella ragione il proprio soggetto, come insegna Aristotele. Quindi la ragione non può essere considerata una parte della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 5, arg. 2

Ciò che è comune a più cose non va considerato parte di una di esse, oppure va considerato parte di quella a cui maggiormente conviene. Ora, la ragione è necessaria in tutte le virtù intellettuali, e specialmente nella **sapienza** e nella **scienza**, che fanno uso della ragione dimostrativa. Perciò la ragione non va posta tra le parti della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 5, arg. 3

La ragione, come si è spiegato [I, q. 79, a. 8], non differisce essenzialmente dall'intelletto. Se quindi già l'intelletto è tra le parti della prudenza, è superfluo aggiungerci la ragione.

II^a II^a q. 49 a. 5. SED CONTRA:

Macrobio, seguendo Plotino, enumera la ragione tra le parti della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 5. RESPONDEO:

Secondo il Filosofo, «compito della persona prudente è ben deliberare». Ma **la deliberazione è una ricerca che partendo da certi dati si volge verso altri**. Il che è compito della ragione. Quindi per la prudenza si richiede che l'uomo sia capace di ben raziocinare. E poiché le cose che sono richieste alla perfezione della prudenza vengono dette sue parti integranti, ne segue che la ragione va enumerata tra le parti della prudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 49 a. 5, ad arg. 1

La ragione di cui ora parliamo non è la facoltà stessa della ragione, ma il suo buon uso.

II^a II^a q. 49 a. 5, ad arg. 2

La certezza della ragione dipende dall'intelletto, ma il bisogno della ragione dipende dai limiti dell'intelletto stesso: infatti gli esseri in cui la potenza intellettuale è nel suo pieno vigore, come sono Dio e gli angeli, non hanno bisogno della ragione, ma comprendono la verità col loro semplice intuito. Ora **le azioni singolari, sottoposte alla guida della prudenza, si allontanano in modo particolare dalla condizione delle realtà intelligibili: e tanto maggiormente quanto più sono incerte e indeterminate**. Infatti le opere dell'arte, sebbene siano dei singolari, tuttavia sono più determinate e più certe: cosicché in molte di esse non c'è bisogno di deliberare, come nota Aristotele. Quindi, sebbene nelle altre virtù intellettuali la ragione sia più certa che nella prudenza, tuttavia per **la prudenza si richiede specialmente che l'uomo sia capace di ben raziocinare, in modo da poter applicare convenientemente i principi universali ai casi particolari, che sono vari e incerti**.

II^a II^a q. 49 a. 5, ad arg. 3

Sebbene l'**intelletto e la ragione** non siano facoltà distinte, tuttavia **vengono denominati da atti distinti**: infatti il termine intelletto è desunto dall'**intima penetrazione della verità**, mentre ragione deriva dalla **ricerca e dal processo discorsivo**. E così vengono posti ambedue come parti della prudenza, secondo quanto si è detto [qui e nell'a. 2].

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la **previdenza** non vada elencata tra le parti della prudenza. Infatti:

II^a II^a q. 49 a. 6, arg. 1

Nessuna cosa è parte di se stessa. Ma la **previdenza** non pare essere altro che la **prudenza**: poiché, secondo **S. Isidoro**, «**prudente suona quasi porro-videns [che vede lontano]**», e **Boezio** dà la stessa etimologia per il termine **previdenza**. Quindi la previdenza non è una parte della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 6, arg. 2

La prudenza è soltanto pratica. Invece la previdenza può essere anche speculativa: poiché la visione, da cui il termine previdenza deriva, appartiene più all'ordine speculativo che a quello pratico. Perciò la previdenza non è una parte della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 6, arg. 3

L'atto principale della prudenza è il comando, e quelli secondari sono il giudizio e la deliberazione. Ora, nulla di tutto ciò si trova implicito propriamente nel termine previdenza. Quindi la previdenza non è una parte della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 6. SED CONTRA:

Ci sono le affermazioni di Cicerone e di Macrobio i quali, come si è visto, mettono la previdenza tra le parti della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 6. RESPONDEO:

Come sopra [q. 47, a. 1, ad 2; aa. 6, 13] si è detto, la prudenza propriamente ha per oggetto i mezzi ordinati al fine, e il suo compito specifico consiste nell'ordinarli al fine dovuto. E sebbene alla previdenza o provvidenza divina siano soggette anche le cose che sono necessarie a un dato fine, tuttavia **alla prudenza umana sono soggette soltanto le azioni contingenti che l'uomo può compiere per un fine**. Ora, le azioni passate hanno già raggiunto una certa necessità: poiché ormai è impossibile che quanto è stato fatto non sia. E così pure le cose presenti hanno anch'esse una necessità in quanto tali: infatti mentre Socrate siede è necessario che sieda. **Perciò appartengono alla prudenza i soli atti contingenti futuri**, in quanto sono ordinabili dall'uomo al fine della vita umana. Ora, nel termine previdenza sono indicate queste due cose: **infatti la previdenza implica un certo rapporto con qualcosa di distante, a cui devono essere ordinate le cose che capitano al presente**. Quindi la previdenza è una parte della prudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 49 a. 6, ad arg. 1

Quando per una cosa si richiedono più elementi, è **necessario che uno di essi sia il principale, a cui gli altri sono ordinati**. Per cui in ogni tutto è necessario che vi sia una parte formale e predominante dalla quale il tutto riceve la sua unità. E in questo senso **la previdenza è la principale tra le parti della prudenza**: poiché

tutti gli altri requisiti sono necessari proprio per ordinare qualcosa al debito fine. **Per cui il nome stesso di prudenza deriva dalla previdenza**, come dalla sua parte principale.

II^a II^a q. 49 a. 6, ad arg. 2

La speculazione ha per oggetto entità universali e necessarie, e queste di per sé non sono distanti, esistendo dovunque e sempre; sebbene siano distanti rispetto a noi, in quanto siamo impari alla loro conoscenza. Per cui la previdenza non ha luogo propriamente in campo speculativo, ma solo in campo pratico.

II^a II^a q. 49 a. 6, ad arg. 3

Nel retto ordine al fine, incluso nel concetto di previdenza, è implicata la rettitudine della deliberazione, del giudizio e del comando, senza dei quali è inconcepibile il retto ordine al fine.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la **circospezione** non vada enumerata tra le parti della prudenza. Infatti:

II^a II^a q. 49 a. 7, arg. 1

La circospezione pare essere **un esame delle circostanze. Ora, queste sono infinite**, e quindi non possono essere comprese dalla ragione, in cui risiede la prudenza. Quindi la circospezione non va considerata come una parte della prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 7, arg. 2

Le circostanze interessano più le virtù morali che la prudenza. Ma la circospezione non Pare essere altro che un controllo delle circostanze. Quindi la circospezione appartiene più alle virtù morali che alla prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 7, arg. 3

Chi può scorgere le cose lontane, a maggior ragione è capace di vedere le cose che sono intorno. Ora, **con la previdenza uno è capace di scorgere le cose lontane. Quindi la medesima basta per osservare quelle che sono intorno.** Perciò non era necessario mettere tra le parti della prudenza, oltre alla previdenza, anche la circospezione.

II^a II^a q. 49 a. 7. SED CONTRA:

Basta la riferita affermazione di Macrobio [*q. prec., ob. 1*].

II^a II^a q. 49 a. 7. RESPONDEO:

Come si è già detto [*a. prec.*], la prudenza ha il compito principale di ordinare le cose al loro fine, il che non può essere compiuto onestamente se il fine non è buono, e se il mezzo ordinato al fine non è anch'esso buono e proporzionato al fine. Ora siccome la prudenza, come si è già spiegato [*a. 3*], ha per oggetto le azioni particolari da compiere, in cui concorrono molte cose, **può capitare che un'azione considerata in se stessa sia buona e proporzionata al fine, e tuttavia venga resa cattiva e non indicata per il fine a causa degli elementi che vi concorrono.** **Come il mostrare a uno dei segni di affetto di per sé è fatto per averne l'amore, ma se l'animo di costui è prevenuto dalla superbia o dal sospetto di essere adulato, ciò non potrà giovare allo scopo.** **Quindi per la prudenza si richiede la circospezione: in modo cioè che uno, nell'ordinare una cosa al suo fine, tenga presenti anche le circostanze.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 49 a. 7, ad arg. 1

Sebbene le circostanze pensabili possano essere infinite, tuttavia **le circostanze attuali non sono infinite**, e sono poche quelle che fanno variare il giudizio della ragione sulle azioni da compiere.

II^a II^a q. 49 a. 7, ad arg. 2

Le circostanze interessano la prudenza in quanto esigono di essere determinate, mentre interessano le virtù morali in quanto queste devono la loro perfezione alla determinazione delle circostanze.

II^a II^a q. 49 a. 7, ad arg. 3

Come spetta alla **previdenza scorgere ciò che è proporzionato al fine**, così spetta alla **circospezione considerare se una cosa è proporzionata al fine in rapporto alle circostanze**. Sia l'una che l'altra operazione infatti presentano speciali obiezioni. Per cui vengono considerate come due parti distinte della prudenza.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la **cautela** non vada considerata come una parte della prudenza. Infatti:

II^a II^a q. 49 a. 8, arg. 1

Nelle cose in cui non ci può essere il male la cautela non è necessaria. Ora, come dice S. Agostino, «nessuno si serve malamente delle virtù». Quindi la cautela non può trovarsi nella prudenza, che è la loro guida.

II^a II^a q. 49 a. 8, arg. 2

Spetta alla medesima disposizione predisporre il bene e cautelarsi contro il male: come appartiene alla medesima arte produrre la guarigione e curare la malattia. Ma **predisporre il bene appartiene alla previdenza. Quindi anche cautelarsi contro il male**. Perciò la cautela non è da considerarsi come una parte della prudenza distinta dalla previdenza.

II^a II^a q. 49 a. 8, arg. 3

Nessuna persona prudente ha di mira l'impossibile. Ora, nessuno può premunirsi da tutti i mali che possono capitare. Quindi la cautela non appartiene alla prudenza.

II^a II^a q. 49 a. 8. SED CONTRA:

L'Apostolo scrive agli **Efesini 5, 15**: «State attenti a camminare con cautela».

II^a II^a q. 49 a. 8. RESPONDEO:

Le cose di cui si occupa la prudenza sono le azioni contingenti eseguibili, nelle quali ci può essere **mescolanza di bene e di male, come di vero e di falso**, per la varietà di queste operazioni, in cui spesso il bene è impedito dal male, e il male può avere l'aspetto di bene. Perciò la prudenza deve armarsi di cautela in modo da **cogliere il bene evitando il male**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 49 a. 8, ad arg. 1

In morale **la cautela è necessaria non per guardarsi dagli atti di virtù, ma per cautelarsi da ciò che potrebbe impedire questi atti**.

II^a II^a q. 49 a. 8, ad arg. 2

Il perseguire il bene e il premunirsi dal male contrario partono dallo stesso principio. Invece **l'evitare certi ostacoli esterni appartiene a un'altra funzione**. E così la cautela è distinta dalla previdenza, sebbene si tratti di parti di una stessa virtù.

II^a II^a q. 49 a. 8, ad arg. 3

Tra i mali che l'uomo deve evitare alcuni **capitano nella maggior parte dei casi**. E questi possono essere **abbracciati dalla ragione**. **E contro di essi è ordinata la cautela**, per evitarli del tutto o per renderli meno nocivi. Altri invece capitano **di rado e casualmente**. E questi, essendo infiniti, non possono essere abbracciati dalla ragione, né l'uomo può cautelarsi efficacemente contro di essi; sebbene **la prudenza prepari l'uomo a subire meno gravemente i colpi della fortuna**.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> Le singole parti integranti della prudenza

Questione 50

Proemio

Passiamo ora a considerare le **parti soggettive della prudenza**. E poiché abbiamo già parlato della prudenza con la quale ciascuno governa se stesso, **rimane da trattare delle specie della prudenza che servono per governare la collettività**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se tra le specie della prudenza ci sia la prudenza legislativa;
2. Se ci sia la prudenza politica;
3. Se tra esse ci sia la prudenza economica o domestica;
4. Se ci sia la prudenza militare.

ARTICOLO 1:

VIDETUR Pare che tra le specie della prudenza non ci sia la **prudenza regale**. Infatti:

I^a II^a q. 50 a. 1, arg. 1

La prudenza regale è ordinata a **conservare la giustizia**: infatti Aristotele afferma che «il principe è il custode del giusto». Perciò la funzione regale appartiene **più** alla giustizia che alla prudenza.

II^a II^a q. 50 a. 1, arg. 2

Stando al Filosofo, il regno è una delle sei forme di governo civile. Ora, **nessuna specie della prudenza viene desunta dalle altre cinque forme di governo**, che sono l'aristocrazia, la timocrazia, la tirannide, l'oligarchia e la democrazia. Quindi neppure dal regno si deve desumere una prudenza regale.

II^a II^a q. 50 a. 1, arg. 3

Fare le leggi non appartiene soltanto ai re, ma anche ad altri governanti e al popolo stesso, stando alle parole di S. Isidoro. Ma il Filosofo mette la prudenza legislativa tra le parti della prudenza. Perciò non è giusto sostituire questa prudenza con quella regale.

II^a II^a q. 50 a. 1. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che «la prudenza è la virtù propria del principe». Quindi ci deve essere una speciale prudenza dei regnanti.

II^a II^a q. 50 a. 1. RESPONDEO:

Come si è visto [q. 47, aa. 8, 12], la prudenza ha il compito di governare e di comandare. Perciò quando negli atti umani abbiamo una **forma speciale di governo, o di comando**, abbiamo pure una **forma speciale di prudenza**. Ora, è evidente che in colui che ha il compito di governare non solo se stesso, ma anche la perfetta collettività di una città o di un regno, si riscontra una speciale e perfetta forma di governo: tanto più infatti un governo è perfetto quanto più è universale ed esteso, e quanto più alto è il fine che deve raggiungere. Quindi **al re, che ha il compito di governare una città o un regno, la prudenza appartiene nella sua forma più perfetta e specifica**. E così la prudenza regale di governo è posta tra le specie della prudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 50 a. 1, ad arg. 1

Tutti i requisiti delle virtù morali ricadono sotto la guida della prudenza per cui, come si è detto [q. 47, a. 5, ob. 1; I-II, q. 58, a. 2, ad 4], la retta ragione della prudenza viene posta nella definizione delle virtù morali. Quindi **anche la stessa esecuzione della giustizia, in quanto è ordinata al bene comune a cui l'ufficio del re è interessato, ha bisogno della guida della prudenza**. Infatti queste due virtù, la prudenza e la giustizia, sono quelle più proprie di un re, secondo le parole di **Geremia 23, 5**: «Regnerà da vero re e sarà saggio, ed eserciterà il diritto e la giustizia sulla terra». Siccome tuttavia il governo appartiene più al re e l'esecuzione più ai sudditi, la saggezza regale viene considerata più una specie della prudenza, che ha un compito di guida, che non della giustizia, che ha un compito esecutivo.

II^a II^a q. 50 a. 1, ad arg. 2

Come nota **Aristotele**, tra le altre forme di governo la monarchia è la migliore. Perciò questa specie della prudenza doveva essere denominata dal regno. In modo però che sotto questa denominazione siano compresi tutti gli altri **regimi onesti; non invece quelli perversi**, che sono incompatibili con la virtù, e quindi non appartengono alla prudenza.

II^a II^a q. 50 a. 1, ad arg. 3

Il Filosofo qui denomina la prudenza regale dall'atto principale del re, che è quello di stabilire le leggi. Il quale compito, sebbene spetti anche ad altri, tuttavia non conviene loro se non in quanto partecipano alle prerogative del governo regale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia giusto considerare **la politica come una parte della prudenza**. Infatti:

II^a II^a q. 50 a. 2, arg. 1

L'arte regale di governo, come si è visto [q. 48], è una parte della prudenza politica. Ora, una parte non può essere divisa in contrapposizione al tutto. Perciò la politica non va considerata come una specie distinta della prudenza.

II^a II^a q. 50 a. 2, arg. 2

Le specie degli abiti si distinguono secondo la diversità degli oggetti. Ma le cose che un **suddito esegue** sono esattamente quelle che il **principe comanda**. Quindi la politica, in quanto interessa i sudditi, non va considerata come una specie della prudenza distinta dalla prudenza regale.

II^a II^a q. 50 a. 2, arg. 3

Ogni suddito è una persona privata. Ma qualsiasi persona privata può governare pienamente se stessa con la prudenza comunemente detta. Quindi non si deve ammettere un'altra specie di prudenza denominata politica.

II^a II^a q. 50 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma: «Per quanto riguarda la città, la **prudenza architetonica** è legislatrice; l'altra invece, che riguarda il **particolare**, conserva il nome comune di **politica**».

II^a II^a q. 50 a. 2. RESPONDEO:

Lo schiavo è mosso dal padrone col comando, e così pure il suddito dal principe, in modo diverso però da come gli esseri privi di ragione o di vita sono mossi dall'impulso dei loro motori. Infatti gli esseri inanimati e irrazionali sono posti in azione solo da altre cause e non da se stessi: poiché non hanno il dominio dei loro atti mediante il libero arbitrio. E così la bontà del loro comportamento non dipende da essi, ma dai loro motori. Invece gli schiavi, come qualsiasi suddito umano, **sono messi in azione dall'altrui comando in modo però da muovere se stessi mediante il libero arbitrio**. Perciò in essi si richiede **una certa rettitudine di governo** con la quale guidino se stessi nell'obbedire ai superiori. E ciò costituisce la specie della prudenza che viene detta politica.

OLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 50 a. 2, ad arg. 1

L'**arte regale**, come si è detto [a. 1], è la specie più perfetta della prudenza. Perciò la **prudenza dei sudditi**, che è al disotto di essa, conserva il nome comune di **politica**. Come avviene anche nella logica, in cui un predicato esclusivo che non esprime l'essenza di una cosa conserva il nome comune di proprio.

II^a II^a q. 50 a. 2, ad arg. 2

Come sopra [q. 47, a. 5; I-II, q. 54, a. 2] si è visto, è la diversità nella ragione di oggetto che diversifica gli abiti secondo la specie. Ora, sia il re che i sudditi considerano le medesime azioni da compiere, ma il primo le considera sotto una **ragione più universale** che non il suddito: infatti molti in mansioni diverse ubbidiscono a un unico re. Perciò l'arte regale di governo sta alla politica di cui parliamo come l'arte dell'architetto sta a quella dei muratori.

II^a II^a q. 50 a. 2, ad arg. 3

Con la prudenza comunemente detta l'uomo governa se stesso in ordine al **bene proprio**, mentre con la politica di cui parliamo lo fa in ordine al **bene comune**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che tra le specie della prudenza non ci sia la **prudenza** economica, o **domestica**. Infatti:

II^a II^a q. 50 a. 3, arg. 1

Come dice il **Filosofo**, la prudenza è ordinata «a tutto il ben vivere». Invece l'economia è ordinata a un fine particolare, cioè alle **ricchezze**, come afferma ancora Aristotele. **Quindi la prudenza economica non è una specie della prudenza.**

II^a II^a q. 50 a. 3, arg. 2

Come si è detto, **la prudenza è solo dei buoni. Invece l'economia può trovarsi anche nei cattivi: infatti molti peccatori sono accorti nel governo della famiglia.** Perciò l'abilità economica non va considerata una specie della prudenza.

II^a II^a q. 50 a. 3, arg. 3

Come in un regno si trova il principe e il suddito, così anche in una famiglia. Se quindi l'economica fosse una specie della prudenza, come la politica, bisognerebbe distinguere una prudenza paterna, per analogia con quella regale. Ma questa distinzione non viene fatta. Quindi tra le specie della prudenza non si deve annoverare una prudenza economica.

II^a II^a q. 50 a. 3. SED CONTRA:

Il Filosofo scrive che «di esse», cioè dei vari tipi di prudenza che riguardano il governo della collettività, «una si chiama economica, l'altra legislativa e l'altra politica».

II^a II^a q. 50 a. 3. RESPONDEO:

La diversità nella ragione di oggetto secondo l'universale e il singolare, oppure secondo il tutto e la parte, basta a **diversificare le arti e le virtù**: e in base a questa diversità l'una è principale rispetto all'altra. Ora, è evidente che la famiglia è qualcosa di mezzo tra la persona singola e la città, o il regno. **Come quindi la prudenza comunemente detta**, fatta per governare **un solo individuo**, è distinta dalla **prudenza politica**, così è necessario che la prudenza economica, o domestica, sia distinta da entrambe.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 50 a. 3, ad arg. 1

Le **ricchezze** non sono il fine ultimo della prudenza economica, o familiare, ma soltanto **mezzi**, come dice Aristotele. **Il fine ultimo della prudenza economica è invece tutto il ben vivere secondo la convivenza domestica.** Se quindi il Filosofo mette le ricchezze come fine della prudenza economica è solo per portare un esempio, con riferimento alla condotta di molti.

II^a II^a q. 50 a. 3, ad arg. 2

Certi peccatori possono essere accorti nel disporre di determinate cose, ma non nella **bontà di tutta la vita familiare**, in cui è indispensabile una condotta virtuosa.

II^a II^a q. 50 a. 3, ad arg. 3

In famiglia l'autorità del padre ha una certa somiglianza con quella del re, come nota Aristotele; tuttavia il padre non ha come il re un perfetto potere di governo. E così non si parla di una prudenza paterna come di una specie distinta, al pari della prudenza regale.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che tra le specie della **prudenza** non ci sia quella **militare**. Infatti:

II^a II^a q. 50 a. 4, arg. 1

La prudenza, secondo Aristotele, si contrappone all'arte. Ma l'esperienza militare è un'arte relativa alla guerra, come nota il Filosofo. Quindi tra le specie della prudenza non ci può essere una prudenza militare.

II^a II^a q. 50 a. 4, arg. 2

Le imprese militari rientrano nella vita politica come molte altre imprese, quali la mercatura, l'artigianato e simili. Ma per le altre attività della vita cittadina non si parla di prudenze speciali. Quindi non se ne deve parlare neppure per le imprese militari.

II^a II^a q. 50 a. 4, arg. 3

Nelle imprese di guerra la cosa che più vale è il coraggio dei soldati. Perciò l'abilità militare spetta più alla **fortezza che alla prudenza**.

II^a II^a q. 50 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Proverbi 24, 6**: «Con le decisioni prudenti si fa la guerra, e la vittoria sta nel numero dei consiglieri». Ora, consigliare o deliberare spetta alla prudenza. Quindi nelle cose di guerra è necessaria una prudenza speciale che viene detta prudenza militare.

II^a II^a q. 50 a. 4. RESPONDEO:

Le azioni che vengono compiute secondo l'arte e la ragione devono essere **conformi a quelle della natura**, che sono state istituite dalla **ragione divina**. Ora, la natura mira a **due fini**:

- **primo, a conservare ogni essere in se stesso**. Per questo la natura ha dato agli animali il **concupiscibile**, che li spinge verso le cose giovevoli alla loro salute;

- **secondo, a resistere agli agenti estrinseci che tendono a contrastarlo e a corromperlo**, è la facoltà dell'**irascibile**, con cui l'animale resiste a ciò che lo contrasta.

Quindi nelle funzioni soggette alla ragione non basta che ci sia la prudenza politica, che dispone rettamente le cose riguardanti il bene comune, ma si richiede anche la prudenza militare, con cui si **respingono gli attacchi dei nemici**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 50 a. 4, ad arg. 1

L'esperienza militare può essere un'arte in quanto ha delle regole per fare buon uso di certe realtà esterne, come le armi e i cavalli, ma in quanto è **ordinata al bene comune ha piuttosto ragione di prudenza**.

II^a II^a q. 50 a. 4, ad arg. 2

Le altre imprese della vita civile sono **ordinate a dei vantaggi privati**; invece le imprese militari sono **ordinate alla difesa** del bene comune di tutti.

II^a II^a q. 50 a. 4, ad arg. 3

L'esercizio del combattere è compito della **fortezza**, **ma la sua direzione è compito della prudenza**, specialmente in quanto si trova nel comandante dell'esercito.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La prudenza > Le parti potenziali della prudenza

Questione 51

Proemio

Rimane ora da parlare delle virtù aggiunte alla **prudenza**, che sono quasi **parti potenziali di essa**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'eubulia sia una virtù;
2. Se sia una virtù specificamente distinta dalla prudenza;
3. Se la synesis sia una virtù speciale;
4. Se sia una virtù speciale la gnome.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'eubulia non sia una virtù. Infatti:

I^a II^a q. 51 a. 1, arg. 1

Stando a **S. Agostino**, «**nessuno si serve malamente delle virtù**». Dell'eubulia invece, che è la capacità di ben deliberare o consigliare, alcuni si servono malamente: o perché escogitano consigli maliziosi per raggiungere fini cattivi, oppure perché ricorrono al peccato per raggiungere fini buoni, come ad es. chi ruba per fare l'elemosina. Quindi l'eubulia non è una virtù.

II^a II^a q. 51 a. 1, arg. 2

«La virtù è una **certa** perfezione», come dice **Aristotele**. Ma l'eubulia ha per oggetto il consiglio, il quale implica il **dubbio e la ricerca**, che dicono **imperfezione**. Perciò l'eubulia non è una virtù.

II^a II^a q. 51 a. 1, arg. 3

Le virtù, come sopra **[I-II, q. 65]** si è visto, sono connesse tra loro. L'eubulia invece non è connessa con le altre virtù: infatti molti peccatori sono capaci di ben consigliare, mentre molti giusti sono impacciati nel dare consigli. Quindi l'eubulia non è una virtù.

II^a II^a q. 51 a. 1. SED CONTRA:

Secondo il **Filosofo** «l'eubulia è la rettitudine del consiglio», o **deliberazione**. Ma la rettitudine della ragione è il costitutivo della virtù. Quindi l'eubulia è una virtù.

II^a II^a q. 51 a. 1. RESPONDEO:

Come sopra [q. 47, a. 4] si è notato, è essenziale per la virtù umana il rendere buoni gli atti umani. Ora, fra tutte le altre azioni di un uomo, quella che a più rigore gli appartiene è il **consiglio o deliberazione**: poiché questo implica una **ricerca della ragione sulle azioni da compiere**, nelle quali consiste la vita umana; come infatti dice Aristotele, la vita speculativa è al di sopra dell'uomo. Ora, l'eubulia implica la **bontà del consiglio, o deliberazione**: derivando essa da **eu**, cioè **bene**, e **boule**, cioè **deliberazione**. Perciò è evidente che l'eubulia è una virtù umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 51 a. 1, ad arg. 1

Non è buono un consiglio, o deliberazione, né quando uno nel deliberare si propone un **fine cattivo**, né quando escogita dei **mezzi cattivi per un fine buono**. Come anche nel campo speculativo un ragionamento non è buono né quando giunge a una conclusione sbagliata, né quando giunge a una conclusione vera partendo da premesse false, poiché non fa uso del termine medio conveniente. Perciò l'una e l'altra deliberazione sono incompatibili con l'eubulia, come dice Aristotele.

II^a II^a q. 51 a. 1, ad arg. 2

Sebbene la virtù sia essenzialmente una perfezione, non è detto che implichi perfezione tutto ciò che è materia di virtù. Infatti tutti gli aspetti della vita umana esigono il perfezionamento delle virtù: quindi non soltanto gli atti della ragione, tra i quali c'è la deliberazione o consiglio, ma anche le passioni dell'appetito sensitivo, che sono molto più imperfette. Oppure si può rispondere che **le virtù umane sono perfezioni entro i limiti dell'uomo, il quale non è in grado di comprendere la verità con una semplice intuizione; e specialmente per quanto riguarda le azioni da compiere, che sono entità contingenti.**

II^a II^a q. 51 a. 1, ad arg. 3

In nessun peccatore in quanto tale si trova l'eubulia. Infatti qualsiasi peccato è contro la buona deliberazione. Poiché per ben deliberare non si richiede soltanto la scoperta dei mezzi opportuni al raggiungimento del fine, ma anche le altre circostanze: cioè il tempo giusto, in modo da non essere né troppo lenti né troppo precipitosi nel deliberare, la maniera della deliberazione, cioè la fermezza nella propria decisione, e infine le altre debite circostanze, che il peccatore nel peccare non osserva. Invece **qualsiasi persona virtuosa è idonea a ben deliberare rispetto a ciò che interessa il fine della virtù; sebbene forse non lo sia in certe faccende particolari, quali ad esempio il commercio, la guerra o altre cose del genere.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'eubulia non sia una virtù distinta dalla **prudenza**. Infatti:

II^a II^a q. 51 a. 2, arg. 1

Il **Filosofo** scrive che «è proprio dell'uomo prudente ben consigliare», o deliberare. Ma questo è il compito dell'eubulia, come si è visto [a.1]. Perciò l'eubulia non è distinta dalla prudenza.

II^a II^a q. 51 a. 2, arg. 2

Gli atti umani, a cui le virtù sono ordinate, sono specificati principalmente dal fine, come si è spiegato sopra [I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 6]. Ora, **stando ad Aristotele, l'eubulia e la prudenza sono ordinate allo stesso fine**: esse cioè non sono ordinate a un fine particolare, ma al fine universale di tutta la vita umana. Quindi l'eubulia non è una virtù distinta dalla prudenza.

II^a II^a q. 51 a. 2, arg. 3

Nelle scienze speculative è compito di una medesima scienza investigare e determinare. Per la stessa ragione quindi queste due cose appariranno alla medesima virtù in campo pratico. Ora, investigare è compito dell'eubulia, determinare invece della prudenza. Quindi l'eubulia non è una virtù distinta dalla prudenza.

II^a II^a q. 51 a. 2. SED CONTRA:

Come dice **Aristotele** [*Ethic. 6, 10*], «la prudenza ha il compito di comandare». Ma ciò non spetta all'eubulia. Quindi l'eubulia è una virtù distinta dalla prudenza.

II^a II^a q. 51 a. 2. RESPONDEO:

La virtù, come fu spiegato in precedenza [*q. 47, a. 4; I-II, q. 55, aa. 2, 3*], è ordinata propriamente all'atto, rendendolo buono. Perciò la distinzione delle virtù deve seguire la distinzione degli atti: e specialmente quando il costitutivo della bontà dei vari atti è diverso. Se infatti fosse identico il costitutivo della loro bontà, allora i diversi atti appartenerebbero a una stessa virtù: come dal medesimo motivo dipende la bontà dell'amore, del desiderio e del godimento, per cui tutti questi atti appartengono alla sola virtù della carità. Invece gli atti della ragione che sono ordinati all'operazione sono diversi, ed è diverso il costitutivo della loro bontà: **diversi** infatti sono i motivi che rendono un uomo adatto a **ben deliberare**, a **ben giudicare** e a **ben comandare**; il che si dimostra col fatto che queste funzioni talora sono separate fra di loro. Perciò l'eubulia, che rende l'uomo disposto a **ben consigliare**, è una virtù distinta dalla **prudenza**, che predispone l'uomo a **ben comandare**. E come la deliberazione è ordinata al comando, che è l'atto principale, così **l'eubulia è ordinata alla prudenza come alla virtù principale, senza della quale non sarebbe neppure una virtù, come non lo sono le virtù morali senza la prudenza, e tutte le virtù senza la carità.**

OLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 51 a. 2, ad arg. 1

Il consiglio, o deliberazione, spetta **alla prudenza poiché tocca ad essa comandarlo**; **ma è compito dell'eubulia l'esercitarlo.**

II^a II^a q. 51 a. 2, ad arg. 2

All'unico fine ultimo, che è «il ben vivere nella sua totalità», sono ordinati diversi atti secondo un certo ordine: prima infatti viene il **consiglio**, segue il **giudizio** e per ultimo viene il **precetto**, che si rapporta immediatamente al fine ultimo, mentre gli altri due atti sono remoti nei suoi riguardi. Essi però hanno due fini prossimi: infatti **il consiglio, o deliberazione, mira a scoprire le azioni da compiere, mentre il giudizio mira a determinarle.** Per cui da ciò non segue che l'eubulia e la prudenza siano la stessa virtù, ma che **l'eubulia è ordinata alla prudenza come una virtù secondaria alla virtù principale.**

II^a II^a q. 51 a. 2, ad arg. 3

Anche in campo speculativo la dialettica, che è ordinata alla ricerca della verità, è distinta dalla scienza dimostrativa, che è fatta per determinarla.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **synesis** non sia una virtù. Infatti:

II^a II^a q. 51 a. 3, arg. 1

Come dice Aristotele, le virtù non sono innate in noi per natura. Ora, lo stesso afferma che la **synesis** in alcuni è innata. Quindi la **synesis** non è una virtù.

II^a II^a q. 51 a. 3, arg. 2

Secondo Aristotele la synesis si limita a giudicare. Ma il solo giudizio, senza il comando, può trovarsi anche nei peccatori. Siccome quindi la virtù si trova soltanto nei buoni, Pare che la synesis non sia una virtù.

II^a II^a q. 51 a. 3, arg. 3

Non c'è un difetto nell'ingiunzione senza un difetto nel giudizio, almeno in rapporto all'azione concreta da compiere, nella quale ogni cattivo sbaglia. Se quindi per synesis si intende la virtù di ben giudicare, non è più necessaria un'altra virtù per ben comandare. E così la prudenza sarebbe inutile: il che è inammissibile. Quindi la synesis non è una virtù.

II^a II^a q. 51 a. 3. SED CONTRA:

Il giudizio è più perfetto del consiglio, o deliberazione. Ma l'eubulia, che è l'attitudine a ben consigliare, è una virtù. A maggior ragione quindi è una virtù la synesis, che è l'attitudine a ben giudicare.

II^a II^a q. 51 a. 3. RESPONDEO:

La synesis implica un **retto giudizio** non in campo speculativo, ma **rispetto alle azioni particolari da compiere**, che sono anche oggetto della prudenza. E così in rapporto alla synesis alcuni in greco sono detti syneti, cioè sensati, oppure eusyneti, cioè uomini di buon senso; e al contrario coloro che mancano di questa virtù sono detti asyneti, cioè insensati. Ora, la diversità delle virtù deve corrispondere alla differenza degli atti non riducibili alla medesima causa. È evidente d'altra parte che la bontà della **deliberazione** e la bontà del **giudizio** non si riducono alla medesima causa: ci sono molti infatti che hanno l'attitudine a **ben deliberare**, e tuttavia mancano di buon senso nel **giudicare rettamente**. Come anche in campo speculativo ci sono alcuni che hanno buone capacità come ricercatori - in quanto hanno una ragione agile nel passare da una considerazione all'altra, il che pare dovuto a una disposizione dell'immaginativa, atta a fermare con facilità diversi fantasmi -, e tuttavia mancano talora di una buona capacità di giudizio, il che è dovuto a una mancanza di intelligenza, che proviene specialmente da una cattiva disposizione del senso comune, che non sa ben giudicare. **Per cui oltre all'eubulia si richiede un'altra virtù fatta per ben giudicare. E questa viene detta synesis.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 51 a. 3, ad arg. 1

Il retto giudizio consiste nel fatto che la **potenza conoscitiva** conosce le cose come sono in se stesse. Il che deriva dalle buone disposizioni della **potenza conoscitiva**: avviene cioè come in uno specchio ben levigato, in cui le forme dei corpi vengono riprodotte così come sono in se stesse, mentre se si trattasse di uno specchio mal costruito le immagini apparirebbero distorte e contraffatte. **Ora, la buona disposizione della potenza conoscitiva a ricevere le cose come sono deve la sua radice alla natura, e il suo coronamento all'esercizio, o a un dono della grazia.** E ciò in due modi. Primo, direttamente, dalla parte della potenza conoscitiva, p. es. in quanto essa non viene dotata di idee sbagliate, ma rette e vere: e ciò è dovuto alla synesis in quanto è una virtù speciale. Secondo, indirettamente, in forza della buona disposizione delle potenze appetitive, da cui dipende il retto giudizio che un uomo ha sulle cose appetibili. E in questo caso la bontà morale del giudizio deriva dagli abiti delle virtù morali, però in rapporto al fine; mentre la synesis ha piuttosto per oggetto i mezzi ordinati al fine.

II^a II^a q. 51 a. 3, ad arg. 2

Nei cattivi il giudizio può essere retto in rapporto ai principi astratti e universali, ma **in rapporto alle azioni particolari da compiere esso è sempre viziato**, come si è visto sopra [I, q. 63, a. 1, ad 4].

II^a II^a q. 51 a. 3, ad arg. 3

Talora si riscontra che quanto è stato ben giudicato viene differito, oppure compiuto con negligenza o in maniera disordinata. Oltre alla virtù che dispone a ben giudicare è quindi necessaria alla fine una virtù principale che dispone a ben comandare [gli atti da compiere], cioè la prudenza.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **gnome** non sia una virtù speciale, distinta dalla **synesis**. Infatti:

II^a II^a q. 51 a. 4, arg. 1

Si dice che un uomo è dotato di buon giudizio in forza della **synesis**. Ma nessuno può essere detto di buon giudizio se non giudica bene di tutte le cose. Quindi **la synesis si estende a giudicare ogni cosa. E così non esiste un'altra virtù, la gnome, fatta anch'essa per ben giudicare.**

II^a II^a q. 51 a. 4, arg. 2

Il giudizio è una funzione che sta fra le deliberazioni e il comando. Ora, esiste una sola virtù per ben deliberare, cioè l'eubulia; e unica è pure la virtù per ben comandare, cioè la prudenza. Quindi è una sola anche la virtù per ben giudicare, cioè la **synesis**.

II^a II^a q. 51 a. 4, arg. 3

Le cose che capitano di rado, e nelle quali bisogna scostarsi dalle leggi comuni, sono piuttosto **fatti casuali** che esulano dalla ragione, come dice Aristotele. Tutte le virtù intellettuali invece interessano la retta ragione. **Quindi per tali cose non esiste alcuna virtù intellettuale.**

II^a II^a q. 51 a. 4. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna che la **gnome** è una virtù speciale.

II^a II^a q. 51 a. 4. RESPONDEO:

Gli abiti conoscitivi si distinguono tra loro in base alla diversa nobiltà dei principi: come in campo speculativo la sapienza ha per oggetto principi più alti della scienza, e per questo è distinta da essa. La stessa cosa quindi deve verificarsi in campo pratico. È evidente infatti che i fenomeni che avvengono fuori dell'ordine dei principi o cause inferiori si riconducono talora all'ordine di una causa superiore: come i parti mostruosi degli animali avvengono al di fuori dell'ordine dovuto alla virtù attiva del seme, e tuttavia ricadono nell'ordine di una causa più alta, cioè dei corpi celesti, oppure in quello più alto ancora della divina provvidenza. Perciò chi si limitasse a considerare la virtù attiva del seme non potrebbe dare un giudizio determinato su tali mostri, mentre di essi si può giudicare in rapporto alla divina provvidenza. **Ora, capita talvolta di dover agire al di fuori delle leggi ordinarie:** a chi è nemico della patria, p. es., non si deve restituire il deposito. **Perciò di questi casi bisogna giudicare in base a principi più alti delle leggi comuni, alle quali si attiene la synesis. Quindi si esige una virtù di giudizio impostata su questi principi più alti, che viene detta gnome e che implica una particolare perspicacia di giudizio.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 51 a. 4, ad arg. 1

La synesis è fatta per giudicare secondo verità di tutto ciò che segue le leggi comuni. Ma ci sono altre cose che vanno giudicate prescindendo dalle leggi comuni, come si è detto [nel corpo].

II^a II^a q. 51 a. 4, ad arg. 2

Il giudizio va desunto dai principi propri di ciascuna cosa; la ricerca invece può basarsi anche su quelli universali o comuni. Per cui anche in campo speculativo la dialettica, che ha funzioni di ricerca, procede dai principi comuni, mentre le scienze dimostrative, che hanno funzioni di giudizio, procedono dai principi propri. E così l'eubulia, a cui spetta la ricerca del deliberare, è unica per tutte le cose, mentre non lo è la synesis, che ha il compito di giudicare. - Il comando poi considera in tutte le cose un'unica ragione di bene. Quindi è unica anche la prudenza.

II^a II^a q. 51 a. 4, ad arg. 3

Spetta soltanto alla **provvidenza** divina di considerare tutti i casi che possono capitare fuori del corso normale delle cose; tuttavia anche tra gli uomini chi è più perspicace può **giudicare con la sua ragione molte di queste cose**. Ed è questo il compito della **gnome**, che implica appunto una certa perspicacia di giudizio.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La prudenza > Il dono del consiglio

Questione 52

Proemio

Passiamo ora a parlare del dono del **consiglio**, che corrisponde alla **prudenza**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se il consiglio sia da annoverarsi tra i sette doni dello Spirito Santo;
2. Se corrisponda alla virtù della prudenza;
3. Se il dono del consiglio rimanga nella patria beata;
4. Se la quinta beatitudine: "Beati i misericordiosi", corrisponda al dono del consiglio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **consiglio** non sia da annoverarsi **tra i sette doni dello Spirito Santo**. Infatti:

I^a II^a q. 52 a. 1, arg. 1

I doni dello Spirito Santo sono dati in aiuto alle virtù, come insegna **S. Gregorio**. Ma sopra [q. 47, a. 1, ad 2; q. 51, aa. 1, 2] abbiamo visto che per consigliarsi, l'uomo è sufficientemente perfezionato dalla virtù della prudenza, o dall'eubulia. Quindi tra i doni dello Spirito Santo non ci può essere il consiglio.

II^a II^a q. 52 a. 1, arg. 2

Tra i doni dello Spirito Santo e le grazie gratis datae c'è questa differenza, che queste ultime non sono date a tutti, ma sono variamente distribuite, mentre i doni sono dati a tutti coloro che hanno lo Spirito Santo. Ora, **pare** che il consiglio abbia per oggetto le facoltà particolari concesse dallo Spirito Santo, poiché si legge, **1 Maccabei 2, 65**: «Ecco qui vostro fratello Simone, che io so uomo di consiglio». Perciò il consiglio è da annoverarsi più tra le grazie gratis datae che tra i sette doni dello Spirito Santo.

II^a II^a q. 52 a. 1, arg. 3

Sta scritto, **Romani 8, 14**: «Tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio». Ma a queglii esseri che sono condotti da altri non spetta il consiglio. Poiché dunque i doni dello Spirito Santo sono dovuti proprio ai figli di Dio, che, **Romani 8, 15**: «hanno ricevuto uno spirito di figli adottivi», Pare che il consiglio non vada posto fra i doni dello Spirito Santo.

II^a II^a q. 52 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Isaia 11, 2**: «Su di lui si poserà lo spirito di consiglio e di forza».

II^a II^a q. 52 a. 1. RESPONDEO:

Come sopra **[I-II, q. 68, a. 1]** si è detto, i doni dello Spirito Santo sono delle disposizioni che rendono l'anima pronta alla mozione dello Spirito. Ora, **Dio muove ogni essere secondo la sua natura**, cioè «**muove le creature corporee nel tempo e nello spazio, quelle spirituali invece nel tempo e non nello spazio**», come dice **S. Agostino**. Ora, è proprio della creatura razionale **muoversi ad agire mediante una ricerca della ragione**: e tale ricerca è denominata **consiglio, o deliberazione**. Perciò lo Spirito Santo muove la creatura razionale sotto forma di consiglio. E così il consiglio va posto tra i doni dello Spirito Santo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 52 a. 1, ad arg. 1

La prudenza, o l'eubulia, sia acquisita che infusa, guida l'uomo nell'indagine del suo consiglio limitandosi alle cose che la ragione è in grado di comprendere: cosicché mediante la prudenza, o l'eubulia, un uomo diviene abile a ben consigliare se stesso o gli altri. Siccome però **la ragione umana non può abbracciare tutti i fatti particolari e contingenti che possono capitare**, ne viene allora, come dice la Scrittura, **Sapienza 9, 14**, che «**i ragionamenti dei mortali siano timidi, e incerte le nostre riflessioni**». **E così l'uomo nell'indagine del suo consiglio, o deliberazione, ha bisogno di essere guidato da Dio, il quale abbraccia ogni cosa**. E ciò avviene mediante il dono del consiglio, col quale l'uomo viene come guidato da un consiglio ricevuto da Dio. Come anche nelle cose umane quelli che nel consigliarsi non bastano a se stessi ricorrono al consiglio dei più saggi.

II^a II^a q. 52 a. 1, ad arg. 2

Può attribuirsi a una grazia gratis data che uno sia dotato di un **consiglio così eccellente** da poter ben consigliare gli altri. Ma che uno abbia da Dio il **consiglio per conoscere le cose indispensabili alla salvezza**, questo è comune a tutti i santi.

II^a II^a q. 52 a. 1, ad arg. 3

I figli di Dio sono condotti dallo Spirito Santo secondo la loro natura, cioè salvando **il loro libero arbitrio**, che è, **Pietro Lombardo**: «**una facoltà della volontà e della ragione**». E così ai figli di Dio viene attribuito il dono del consiglio in quanto la loro ragione viene istruita dallo Spirito Santo sulle azioni da compiere.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **dono del consiglio** non corrisponda alla **virtù della prudenza**. Infatti:

II^a II^a q. 52 a. 2, arg. 1

Come insegna Dionigi, la realtà inferiore con quello che ha di più elevato tocca la realtà superiore: come l'uomo con l'intelletto viene a toccare l'angelo. Ora, le virtù cardinali sono inferiori ai doni, come si è detto **[I-II, q. 68, a. 8]**. Poiché dunque **il consiglio è il primo e il più basso tra gli atti della prudenza**, mentre il più

alto è il **comando** e l'intermedio è il giudizio, Pare che il dono corrispondente alla prudenza non sia il consiglio, ma piuttosto il giudizio o il **comando**.

II^a II^a q. 52 a. 2, arg. 2

Un'unica virtù è sufficientemente aiutata da un unico dono: poiché quanto più una realtà è alta, tanto più è unita, come si afferma nel **De Causis**. Ora, la prudenza viene aiutata dal dono della scienza, il quale non è solo speculativo, ma anche pratico, come sopra [q. 9, a. 3] si è visto. Quindi il dono del consiglio non corrisponde alla virtù della prudenza.

II^a II^a q. 52 a. 2, arg. 3

Abbiamo notato sopra [q. 50, a. 1, ad 1] che il compito proprio della prudenza è **guidare**. Invece il dono del consiglio ha il compito di far sì che l'uomo **sia guidato** da Dio, come si è visto [a. 1]. Perciò il dono del consiglio non corrisponde alla virtù della prudenza.

II^a II^a q. 52 a. 2. SED CONTRA:

Il dono del consiglio ha per oggetto le azioni da compiere in ordine al fine. Ma tale è appunto l'oggetto della prudenza. Quindi le due cose si corrispondono.

II^a II^a q. 52 a. 2. RESPONDEO:

Un principio motore più basso viene soccorso e potenziato specialmente per il fatto che è mosso da un motore superiore: come quando il corpo è mosso dallo spirito. Ora, è evidente che la rettitudine della ragione umana sta all'intelletto divino come un motore più basso a uno più alto: infatti la ragione eterna è la regola suprema di ogni rettitudine umana. Perciò **la prudenza, che implica la rettitudine della ragione, viene potenziata e aiutata in quanto è regolata e mossa dallo Spirito Santo**. Compito questo, come si è visto [a. 1, ad 1], che appartiene al dono del consiglio. Quindi il dono del consiglio corrisponde alla prudenza, come suo aiuto e coronamento.

OLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 52 a. 2, ad arg. 1

Giudicare o comandare appartiene non a chi è mosso, ma **a chi muove**. Poiché dunque nei doni dello Spirito Santo l'anima umana, come si disse [a. 1; I-II, q. 68, a. 1], non è movente, ma mossa, non era conveniente che il dono correlativo alla prudenza fosse denominato comando o giudizio, bensì consiglio; col quale termine si può esprimere bene la mozione che la mente consigliata riceve da un altro che consiglia.

II^a II^a q. 52 a. 2, ad arg. 2

Il dono della scienza, essendo anche speculativo, non corrisponde direttamente alla prudenza, ma **viene in suo aiuto per estensione**. Invece il dono del consiglio corrisponde direttamente alla prudenza, avendo il medesimo oggetto.

II^a II^a q. 52 a. 2, ad arg. 3

Un motore mosso, per il fatto che è mosso, muove. **Perciò la mente di un uomo, per il fatto che è guidata dallo Spirito Santo, diviene capace di guidare se stessa e gli altri.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il **dono del consiglio** non rimanga nella patria [beata]. Infatti.

II^a II^a q. 52 a. 3, arg. 1

Il consiglio ha per oggetto le azioni da compiere in ordine al fine. Ma nella patria non ci sarà da compiere nulla in ordine al fine, poiché là gli uomini hanno già raggiunto il fine ultimo. Perciò nella patria beata non esiste il dono del consiglio.

II^a II^a q. 52 a. 3, arg. 2

Il consiglio implica un **dubbio**: come infatti dice il Filosofo, è ridicolo consigliarsi o deliberare su cose evidenti. **Ma nella patria beata tutti i dubbi cadranno**. Quindi in essa non ci sarà il consiglio.

II^a II^a q. 52 a. 3, arg. 3

Nella patria i santi raggiungeranno la massima conformità con Dio, poiché sta scritto, **1Giovanni 3, 2: «Quando si sarà manifestato saremo simili a lui»**. Ora, a Dio non si addice il consiglio, come risulta da quelle parole di S. Paolo, **Romani 11, 34: «Chi mai è stato suo consigliere?»**. Quindi neppure ai santi esistenti nella patria beata si addice il dono del consiglio.

II^a II^a q. 52 a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio ha scritto: «Quando la colpa o la giustizia di ciascuna nazione è deferita al consiglio della corte celeste, allora l'angelo preposto a tale nazione è riconosciuto vincitore o meno nel combattimento ».

II^a II^a q. 52 a. 3. RESPONDEO:

I doni dello Spirito Santo hanno il compito, come si è detto [*a. 1; I-II, q. 68, a. 1*], di far sì che la creatura razionale sia mossa da Dio. Ora, riguardo alla mozione della mente umana da parte di Dio si devono considerare due cose. Primo, che la disposizione di ciò che si muove è diversa nel momento in cui è in moto e allorché si trova nel suo termine. E quando il motore è **principio solo della mozione**, cessato il moto cessa anche l'azione del motore sul soggetto, che ormai ha raggiunto il termine: **come una casa, una volta fabbricata, non continua a essere edificata dal suo costruttore**. Quando invece il motore è **causa** non soltanto della mozione, ma anche **della forma stessa** che il moto tende a raggiungere, allora la sua azione non cessa neppure dopo il raggiungimento della forma: il sole infatti continua a illuminare l'aria anche dopo che l'ha resa luminosa. **Ora, Dio causa in noi la virtù e la conoscenza non solo quando le acquistiamo la prima volta, ma anche per tutto il tempo in cui perseveriamo in esse**. Ed è così che Dio causa nei beati la conoscenza delle azioni da compiere, non come per dissipare l'ignoranza, ma come per prolungare in essi la conoscenza di tali azioni. **Ci sono tuttavia delle cose che i beati, angeli o uomini, non conoscono**, e che non sono essenziali alla beatitudine, ma riguardano il governo del mondo secondo la divina provvidenza. E in rapporto a ciò si deve notare un'altra cosa, che cioè **Dio muove diversamente l'anima dei beati e quella dei viatori**. Infatti l'anima dei viatori è mossa da Dio rispetto alle azioni da compiere per il fatto che viene a cessare in essi un precedente stato di **dubbio e di ansietà**. Invece nell'anima dei beati, rispetto alle cose che non sanno, c'è la **semplice nescienza**, dalla quale, secondo Dionigi, vengono purificati anche gli angeli; in essi però non precede la ricerca del dubbio, ma un semplice sguardo verso Dio. E questo significa consultare Dio: **S. Agostino** infatti afferma che **gli angeli «consultano Dio sulle realtà inferiori»**. Per cui anche l'informazione che ne ricevono viene chiamata consiglio. Ed è in questo senso che **il dono del consiglio si trova nei beati, in quanto cioè Dio conserva in essi la conoscenza di ciò che sanno, e in quanto sono illuminati su ciò che non sanno in rapporto alle azioni da compiere**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 52 a. 3, ad arg. 1

Anche nei beati ci sono alcuni atti ordinati al fine: o in quanto derivanti dal conseguimento del fine, come la lode che essi rivolgono a Dio, oppure in quanto conducenti gli altri al fine che i beati stessi hanno raggiunto,

come i ministeri degli angeli e le preghiere dei santi. E in rapporto a queste azioni ha luogo in essi il dono del consiglio.

II^a II^a q. 52 a. 3, ad arg. 2

Il **dubbio** è implicito nel consiglio così come esso si trova nello stato della vita presente, ma non come si attua nella patria beata. Come anche le virtù cardinali non hanno i medesimi atti nella patria e nella via.

II^a II^a q. 52 a. 3, ad arg. 3

Il consiglio non è in Dio come in chi lo riceve, ma come in colui che lo dona. Ora, **i santi si conformano a Dio nella patria come ciò che riceve si conforma a ciò da cui riceve l'influsso.**

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la quinta beatitudine, relativa alla **misericordia**, non corrisponda al dono del **consiglio**. Infatti:

II^a II^a q. 52 a. 4, arg. 1

Tutte le beatitudini sono atti di virtù, come si è visto sopra *[I-II, q. 69, a. 1]*. Ora, **mediante il consiglio noi siamo guidati in tutti gli atti virtuosi. Quindi al consiglio la quinta beatitudine non corrisponde più delle altre.**

II^a II^a q. 52 a. 4, arg. 2

Mentre i precetti hanno per oggetto le cose indispensabili per la salvezza, **il consiglio mira a quelle che non sono indispensabili per salvarsi. Ma la misericordia è indispensabile per salvarsi, poiché sta scritto, Giacomo 2, 13: «Il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà usato misericordia»,** mentre non è indispensabile la povertà, che rientra nella vita di perfezione, come risulta da S. **Matteo 19, 21**. Perciò al dono del consiglio corrisponde più la beatitudine della povertà che quella della misericordia.

II^a II^a q. 52 a. 4, arg. 3

Alle beatitudini seguono i frutti: questi infatti consistono in quel diletto spirituale che accompagna gli atti perfetti delle virtù. Ma tra i frutti non ce n'è uno che corrisponda al dono del consiglio, come è evidente dalle parole di S. Paolo, **Galati 5, 22 s.** *[Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé; contro queste cose non c'è legge.]* **Quindi al dono del consiglio non corrisponde neppure la beatitudine della misericordia.**

II^a II^a q. 52 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: **«Il consiglio si addice ai misericordiosi, poiché l'unico rimedio per scampare da tanti mali è il perdonare e il donare agli altri».**

II^a II^a q. 52 a. 4. RESPONDEO:

Il consiglio ha propriamente per oggetto le cose che servono a raggiungere il fine. Perciò al dono del consiglio devono corrispondere le cose che più servono a raggiungere il fine. **Ora, la misericordia è tra queste,** poiché sta scritto, **1 Timoteo 4, 8: «La pietà è utile a tutto».** Quindi al dono del consiglio corrisponde specialmente la misericordia, non come a ciò che ne compie le opere, ma come a ciò che ne guida il compimento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 52 a. 4, ad arg. 1

Sebbene il **consiglio** guidi in tutti gli atti virtuosi, tuttavia esso guida specialmente negli atti di **misericordia**, per la ragione indicata [nel corpo].

II^a II^a q. 52 a. 4, ad arg. 2

Il consiglio, in quanto dono dello Spirito Santo, ci guida in tutte le cose che sono ordinate alla vita eterna, **siano esse indispensabili o meno per la salvezza**. E tuttavia non ogni opera di misericordia è indispensabile alla salvezza.

II^a II^a q. 52 a. 4, ad arg. 3

Il frutto dice qualcosa di ultimo. Ora, in campo pratico l'ultimo non è nella conoscenza, ma nell'operazione, ed è il fine. E così tra i frutti non c'è nulla che si riferisca alla conoscenza pratica, ma solo ciò che riguarda le operazioni che sono sotto la guida di questa conoscenza. E **tra questi frutti troviamo la bontà e la benignità, che corrispondono alla misericordia**.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La prudenza >> L'imprudenza](#)

Questione 53

Proemio

Veniamo ora a trattare dei vizi opposti alla prudenza. S. Agostino insegna, che "ogni virtù ha come contrari non solo i vizi chiaramente contrastanti, quale la temerità rispetto alla prudenza; bensì anche quelli che sono vicini non in realtà, ma per una certa somiglianza ingannatrice, come l'astuzia rispetto alla prudenza medesima". Perciò prima **dobbiamo trattare dei vizi apertamente contrari alla prudenza, i quali derivano dalla mancanza di essa**, o dei suoi requisiti; e **in secondo luogo dei vizi che hanno una falsa somiglianza con la prudenza**, e che dipendono da un abuso delle cose che essa richiede.

E poiché alla prudenza appartiene la **sollecitudine**, sul primo argomento esamineremo due cose:

- **primo, l'imprudenza;**
- **secondo, la negligenza che si oppone alla sollecitudine.**

Sul primo punto parleremo di sei cose:

- [1. Dell'imprudenza, cioè se sia peccato;](#)
- [2. Se sia un peccato speciale;](#)
- [3. Della precipitazione, o temerità;](#)
- [4. Dell'inconsiderazione;](#)
- [5. Dell'incostanza;](#)
- [6. Dell'origine di questi vizi](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'imprudenza non sia un peccato. Infatti:

I^a II^a q. 53 a. 1, arg. 1

Come dice **S. Agostino**, qualsiasi peccato è volontario. Ma l'imprudenza è involontaria: infatti nessuno vuole essere imprudente. Quindi l'imprudenza non è un peccato.

II^a II^a q. 53 a. 1, arg. 2

Eccetto quello originale, nessun peccato nasce con l'uomo. Invece l'imprudenza nasce con l'uomo: per cui i giovani sono imprudenti. E d'altra parte non è il peccato originale, che si contrappone alla giustizia originale. Quindi l'imprudenza non è un peccato.

II^a II^a q. 53 a. 1, arg. 3

Tutti i peccati vengono tolti dalla penitenza. Ma l'imprudenza non viene eliminata dalla penitenza. Quindi l'imprudenza non è un peccato.

II^a II^a q. 53 a. 1. SED CONTRA:

Il tesoro spirituale della grazia non può essere distrutto che dal **peccato**. Ora, esso viene distrutto dall'imprudenza, poiché sta scritto, **Proverbi 21, 20**: «Tesori preziosi e profumi sono nella dimora del saggio, ma l'uomo imprudente li dissiperà». Quindi l'imprudenza è un peccato.

II^a II^a q. 53 a. 1. RESPONDEO:

L'imprudenza può essere concepita in due modi: come privazione e come vizio contrario alla prudenza. - Come semplice negazione invece il termine sarebbe improprio, poiché allora verrebbe a indicare la sola inesistenza della virtù: e tale imprudenza può essere senza peccato. - Si parla dunque di imprudenza in senso privativo quando uno manca di quella prudenza che può e deve avere. E allora l'imprudenza è un **peccato a motivo della negligenza** con cui si trascura l'impegno per acquistare la prudenza.

- Si parla invece di imprudenza in senso contrario quando la ragione procede o agisce in modo contrario alla prudenza. Se p. es. la retta ragione agisce consigliandosi, l'imprudente disprezza il consiglio: e così per tutte le altre funzioni da osservarsi nell'atto della prudenza. E in questo caso l'imprudenza è un peccato che colpisce il costitutivo proprio della prudenza. Infatti non può essere che uno agisca contro la prudenza senza allontanarsi dalle regole che danno la rettitudine della prudenza. Se quindi ciò avviene con l'allontanamento dalle regole divine, si ha un peccato mortale: quando cioè uno agisce con precipitazione quasi disprezzando e ripudiando le prescrizioni divine. Se invece uno agisce prescindendo da esse, ma senza disprezzo e senza pregiudizio per le cose indispensabili alla salvezza, si ha un peccato veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 53 a. 1, ad arg. 1

Nessuno vuole la deformità dell'imprudenza: però il temerario che vuole agire con precipitazione vuole un atto di imprudenza. Per cui anche il Filosofo ha scritto che «colui che pecca volontariamente in materia di prudenza è meno accettato».

II^a II^a q. 53 a. 1, ad arg. 2

Ciò vale per l'imprudenza puramente negativa. - Si deve però notare che la mancanza di prudenza e di qualsiasi virtù è inclusa nella mancanza della giustizia originale, che dava la perfezione a ogni parte dell'anima. E in base a ciò la mancanza di tutte queste virtù può essere ricondotta al peccato originale.

II^a II^a q. 53 a. 1, ad arg. 3

Con la penitenza viene restituita la prudenza infusa, e così cessa la privazione di questa virtù. Però non viene restituito l'abito della prudenza acquisita, ma viene solo eliminato l'atto contrario, che propriamente costituisce il peccato di imprudenza.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'imprudenza non sia un peccato specifico. Infatti:

II^a II^a q. 53 a. 2, arg. 1

Chiunque pecca agisce contro la retta ragione, cioè contro la prudenza. Ma l'imprudenza consiste nel fatto che uno agisce contro la prudenza, come si è detto [a. 1]. Quindi l'imprudenza non è un peccato specifico.

II^a II^a q. 53 a. 2, arg. 2

La prudenza è più affine della scienza alle azioni morali. Ma l'ignoranza, che si contrappone alla scienza, viene posta tra le cause generiche del peccato. Quindi a maggior ragione si deve fare così per l'imprudenza.

II^a II^a q. 53 a. 2, arg. 3

I peccati sono dovuti al fatto che vengono pervertite le circostanze delle virtù: infatti Dionigi afferma che «il male dipende dai difetti particolari». Ora, molti sono i requisiti della prudenza: cioè la ragione, l'intelletto, la docilità e tutte le altre cose sopra [qq. 48, 49] indicate. Perciò molte sono le specie dell'imprudenza. Quindi l'imprudenza non è un peccato specifico.

II^a II^a q. 53 a. 2. SED CONTRA:

L'imprudenza, come si è detto [a. 1], è il contrario della prudenza. Ma la prudenza è una virtù specifica. Quindi l'imprudenza è un vizio specifico.

II^a II^a q. 53 a. 2. RESPONDEO:

Un vizio, o un peccato, può dirsi generale in due modi:

- **A. in senso assoluto**, cioè in rapporto a tutti i peccati; secondo, rispetto ad alcuni vizi che sono le sue varie specie. Stando dunque al primo significato, un vizio può essere generale in due modi.

+ **Primo, per essenza**: in quanto cioè può essere attribuito a tutti i peccati. Ora, l'imprudenza non è un peccato generale in questo senso, come neppure la prudenza è una virtù generale: poiché esse constano di atti specifici, che hanno per oggetto gli atti stessi della ragione.

+ **Secondo, per partecipazione**. E in questo senso l'imprudenza è un peccato generale. Come infatti la prudenza viene a essere partecipata in qualche modo a tutte le virtù, in quanto direttiva di esse, così l'imprudenza viene a trovarsi in tutti i vizi e in tutti i peccati: infatti non può capitare un peccato senza che in qualche atto della ragione dirigente ci sia un difetto, il che appartiene all'imprudenza.

- **B.** Se poi si parla di peccato generale non in senso assoluto, ma secondo un dato genere, in quanto cioè abbraccia un certo numero di specie, allora l'imprudenza è certamente un peccato generale. Essa infatti abbraccia sotto di sé diverse specie.

+ **Primo**, in opposizione alle diverse **parti soggettive della prudenza**. Poiché come la prudenza si distingue in **prudenza «monastica»**, fatta per il governo di un individuo, e in altre specie che sono fatte per il **governo di una collettività**, come si è visto sopra [q. 48], così avviene per l'imprudenza.

+ **Secondo**, in base alle **parti potenziali della prudenza**, cioè delle virtù complementari, che si fondano sui vari atti della ragione. E da questo lato la mancanza relativa al **consiglio**, **oggetto dell'eubulia**, si riduce alla **precipitazione, o temerità**, che è una specie dell'imprudenza. La mancanza relativa al **giudizio**, **oggetto della synesis e della gnome**, costituisce invece l'**inconsiderazione**. Quella poi relativa al **comando**, che è l'atto proprio della prudenza, costituisce l'**incostanza e la negligenza**.

+ **Terzo**, si possono desumere le diverse specie in opposizione ai **requisiti della prudenza**, che sono come le sue parti integranti. Siccome però tutti questi requisiti sono ordinati a guidare i tre atti della ragione già ricordati, tutti i difetti contrari si riducono ai quattro vizi suddetti. Cosicché la mancanza di **cautela** e di **circospezione** è inclusa nell'inconsiderazione, la mancanza di **docilità**, di **memoria** o di **ragione** si riduce invece alla precipitazione e la mancanza di **previdenza**, di **intelletto** e di **solerzia** si riporta infine alla negligenza e all'incostanza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 53 a. 2, ad arg. 1

L'argomento si riferisce alla genericità per partecipazione.

II^a II^a q. 53 a. 2, ad arg. 2

Proprio perché la scienza è più lontana della prudenza dalle azioni morali, stando alla rispettiva natura, l'ignoranza non ha l'aspetto di peccato morale in forza della sua natura, ma solo in forza della negligenza che la precede, o dell'effetto che la segue. E per questo essa è posta tra le cause generali del peccato. Invece l'imprudenza implica un vizio morale nella sua stessa natura. Per cui si avvicina di più a un peccato specifico.

II^a II^a q. 53 a. 2, ad arg. 3

Quando il disordine di più circostanze ha il medesimo motivo non diversifica la specie del peccato: come si ha un peccato della medesima specie sia che uno prenda cose che non gli appartengono dove non deve, sia che le prenda quando non deve. Se invece i motivi sono diversi, allora sono diverse anche le specie: se p. es. uno prendesse una cosa da dove non deve per fare ingiuria a un luogo sacro, determinando così la specie del sacrilegio, farebbe un peccato diverso da quello di chi la prendesse quando non deve per il solo desiderio esagerato di possedere, il che sarebbe un semplice peccato di avarizia. Perciò le mancanze relative ai requisiti della prudenza non diversificano le specie del peccato se non in quanto riguardano i diversi atti della ragione, come si è detto [nel corpo].

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **precipitazione** non sia un peccato di **imprudenza**. Infatti:

II^a II^a q. 53 a. 3, arg. 1

L'imprudenza si contrappone alla virtù della prudenza. Invece la precipitazione si contrappone al dono del consiglio poiché, secondo S. Gregorio, tale dono è dato contro la precipitazione. Quindi la precipitazione non è un peccato di imprudenza.

II^a II^a q. 53 a. 3, arg. 2

La **precipitazione** pare che si riduca alla **temerità**. Ma la temerità implica la **presunzione**, che appartiene alla **superbia**. Quindi la precipitazione non è un vizio che rientra nell'imprudenza.

II^a II^a q. 53 a. 3, arg. 3

La precipitazione implica una fretta disordinata. Ora, nel deliberare si ha un peccato non solo se uno è troppo frettoloso, ma anche se uno è **troppo lento**, in modo da lasciar passare l'occasione buona per agire; e anche se c'è un disordine nelle altre circostanze, come nota Aristotele. Quindi la precipitazione non va elencata tra i peccati di imprudenza più della lentezza o di altri difetti relativi al consiglio.

II^a II^a q. 53 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Proverbi 4, 19**: «**La via degli empi è come l'oscurità, non sanno dove saranno spinti a cadere**». Ma le tenebre della via dell'empietà stanno a indicare l'imprudenza. Perciò il cadere, o il precipitare, rientra nell'imprudenza.

II^a II^a q. 53 a. 3. RESPONDEO:

Negli atti dell'anima la precipitazione è presa in senso metaforico per **analogia con il moto dei corpi**. Ora, si dice che un corpo precipita quando da un luogo più alto giunge a uno più basso seguendo l'impeto del proprio moto, o di una spinta ricevuta, senza passare ordinatamente dai gradini intermedi. Ora, la parte più alta dell'anima è la **ragione**, mentre l'opera compiuta con il **corpo** ne è la parte più bassa. I gradini intermedi poi, per i quali si deve discendere con ordine, sono **la memoria del passato, l'intelligenza del presente, la solerzia nel considerare gli eventi futuri, il raziocinio** che confronta una cosa con l'altra, la **docilità** con la quale uno accoglie il parere dei maggiori **[previdenza, circospezione, cautela]**: **e nel deliberare uno deve appunto scendere ordinatamente per questi gradini**. Se invece uno è portato ad agire per impulso della volontà o della passione saltandone qualcuno, si ha la precipitazione. E poiché il **disordine del consiglio** appartiene all'imprudenza, è chiaro che anche il vizio della precipitazione rientra nell'imprudenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 53 a. 3, ad arg. 1

La bontà della deliberazione, o consiglio, appartiene al dono del consiglio e alla virtù della prudenza, come si è detto **[q. 52, a. 2]**, sebbene in maniera diversa. Perciò la precipitazione si contrappone all'uno e all'altra.

II^a II^a q. 53 a. 3, ad arg. 2

Si chiamano temerari quegli atti che non sono guidati dalla ragione. E ciò può avvenire in due modi:

- **Primo**, per un impulso della volontà o della passione.
- **Secondo**, per **disprezzo** della legge regolante: e ciò propriamente costituisce la **temerità**. Per cui questa pare derivare dalla **superbia**, che si ribella alla guida altrui.

Invece **la precipitazione abbraccia tutte e due le cose**. Per cui la temerità rientra nella precipitazione: sebbene questa riguardi maggiormente il primo genere di atti.

II^a II^a q. 53 a. 3, ad arg. 3

Nella ricerca della deliberazione, o consiglio, vanno considerati molti dati particolari, per cui il Filosofo scrive che «bisogna deliberare con lentezza». Di conseguenza **la precipitazione si contrappone alla rettitudine del consiglio più direttamente della lentezza esagerata**, la quale ha una certa somiglianza con la **buona deliberazione**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'**inconsiderazione** non sia un peccato specifico di **imprudenza**. Infatti:

II^a II^a q. 53 a. 4, arg. 1

La legge divina non può indurci ad alcun peccato, poiché sta scritto, **Salmo 18, 8**: «La legge del Signore è perfetta». Ora, essa ci induce a non considerare, come leggiamo nel Vangelo, **Matteo 10, 19**: «Non state a considerare come o che che cosa dovreste dire». Quindi l'inconsiderazione non è un peccato.

II^a II^a q. 53 a. 4, arg. 2

Chiunque delibera, o si consiglia, deve considerare molte cose. Ma le mancanze relative al consiglio costituiscono la precipitazione, e sono mancanze di considerazione. Quindi la precipitazione rientra nell'inconsiderazione [come in un genere]. Perciò quest'ultima non è un peccato specifico.

II^a II^a q. 53 a. 4, arg. 3

La prudenza si riduce agli atti della ragione pratica, che sono: deliberare, giudicare ciò che si è deliberato e comandare. Ma il considerare precede tutti questi atti, poiché appartiene anche all'intelletto speculativo. Quindi l'inconsiderazione non è un peccato specifico incluso nel genere dell'imprudenza.

II^a II^a q. 53 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Proverbi 4, 25**: «I tuoi occhi guardino dritto, e il tuo sguardo preceda i tuoi passi», il che appartiene alla prudenza. Ma con l'inconsiderazione si fa il contrario. Quindi l'inconsiderazione è un peccato di imprudenza.

II^a II^a q. 53 a. 4. RESPONDEO:

La considerazione è l'atto dell'intelligenza che scorge la verità di una cosa. Ora, come la ricerca spetta alla ragione, così il giudizio spetta all'intelletto: per cui anche in campo speculativo le scienze dimostrative sono dette giudicative, in quanto giudicano della verità di ciò che è stato oggetto di ricerca riportando tutto ai primi principi dell'intellezione. Quindi la considerazione si riferisce specialmente al giudizio. Per cui anche la mancanza di rettitudine nel giudizio costituisce il vizio dell'inconsiderazione: in quanto cioè uno si allontana dalla rettitudine nel giudicare poiché disprezza o trascura le cose da cui deriva il retto giudizio. Perciò è evidente che l'inconsiderazione è un peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 53 a. 4, ad arg. 1

Il Signore non proibisce di considerare le cose da compiere o da dire quando uno ha l'opportunità di farlo, ma con le parole riferite vuole dare fiducia ai discepoli affinché, in mancanza di tale opportunità, o a motivo dell'imperizia o perché sono stati presi alla sprovvista, si mettano interamente nelle mani di Dio, secondo le parole della Scrittura, **2 Corinti 20, 12**: «Non sappiamo che cosa fare: perciò i nostri occhi sono rivolti a te». Altrimenti, se uno trascurasse di fare quello che può, aspettando solo l'aiuto di Dio, pare che tenti Dio.

II^a II^a q. 53 a. 4, ad arg. 2

La considerazione di quanto è oggetto di consiglio è tutta ordinata a ben giudicare: perciò la considerazione ha il suo compimento nel giudizio. Quindi anche l'inconsiderazione è contraria soprattutto alla rettitudine del giudizio.

II^a II^a q. 53 a. 4, ad arg. 3

L'inconsiderazione di cui ora si parla è limitata a una determinata materia, cioè alle azioni umane: nelle quali bisogna badare a molte cose per ben giudicare, più ancora che in campo speculativo, poiché le azioni avvengono nel singolare concreto.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'**incostanza** non sia un vizio che rientra nell'**imprudenza**. Infatti:

II^a II^a q. 53 a. 5, arg. 1

L'**incostanza** pare consistere nel fatto che uno **non persevera nelle difficoltà**. Ma perseverare nelle difficoltà appartiene alla **fortezza**. **Quindi l'incostanza si contrappone più alla fortezza che alla prudenza.**

II^a II^a q. 53 a. 5, arg. 2

S. Giacomo 3, 16, scrive: «**Dove c'è gelosia e spirito di contesa, là c'è incostanza e ogni sorta di cattive azioni**». Ora, la gelosia rientra nell'**invidia**. Quindi l'incostanza non rientra nell'imprudenza, ma nell'invidia.

II^a II^a q. 53 a. 5, arg. 3

Incostante è colui che non persevera nei suoi propositi. Il che nei piaceri si riduce all'**incontinenza**, e nei dolori o tristezze alla **mollezza**, o delicatezza [*debolezza*], come dice Aristotele. **Perciò l'incostanza non rientra nell'imprudenza.**

II^a II^a q. 53 a. 5. SED CONTRA:

Preferire un bene maggiore a un bene minore è compito della prudenza. Quindi **desistere dal bene maggiore è un atto di imprudenza**. Ma ciò è precisamente l'**incostanza**. Quindi l'incostanza rientra nell'imprudenza.

II^a II^a q. 53 a. 5. RESPONDEO:

L'incostanza implica un certo recedere da un bene determinato che uno si era proposto. Ora, questo atto ha il suo principio nella parte appetitiva, poiché uno non recede dal bene che si era proposto se non **per qualcosa che gli piace disordinatamente**. Tuttavia tale atto non viene portato a compimento se non **per il venir meno della ragione**, la quale si inganna nel ripudiare ciò che onestamente aveva accettato; e potendo essa resistere all'impulso della passione, se non lo fa è per una sua debolezza, **poiché non si attiene con fermezza al bene concepito**. Quindi l'incostanza nel suo compimento rientra in un difetto della ragione. Ora, come ogni rettitudine della ragione pratica rientra in qualche modo nella prudenza, **così ogni sua mancanza rientra nell'imprudenza**. Perciò l'incostanza, nel suo compimento, fa parte dell'imprudenza. E come la **precipitazione** consiste in un difetto relativo all'atto del **giudizio**, così l'**incostanza** consiste in un difetto relativo all'atto del **comando**: si dice infatti che uno è incostante perché la sua ragione **viene meno nel comandare le azioni deliberate e giudicate.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 53 a. 5, ad arg. 1

Il bene della prudenza si estende a tutte le virtù morali: **e da questo lato la perseveranza nel bene appartiene a tutte queste virtù.** Tuttavia spetta in particolare alla fortezza, la quale subisce l'impulso contrario più forte.

II^a II^a q. 53 a. 5, ad arg. 2

L'**ira**, che è il primo impulso alla contesa, e l'**invidia**, portano all'incostanza dal lato delle **potenze appetitive** le quali, come si è detto, sono il principio dell'incostanza.

II^a II^a q. 53 a. 5, ad arg. 3

La **continenza** e la **perseveranza** pare che non risiedano nelle **potenze appetitive**, ma solo nella **ragione**. Infatti la persona continente subisce delle concupiscenze sregolate, e il perseverante delle gravi tristezze o

dolori, il che denota una deficienza nella potenza appetitiva; tuttavia **la ragione persiste con fermezza**: quella del continente contro le concupiscenze e quella del perseverante contro il dolore. **Perciò la continenza e la perseveranza si presentano come specie della costanza, che appartiene alla ragione**, alla quale appunto va attribuita anche l'incostanza.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che i vizi suddetti non nascano dalla **lussuria**. Infatti:

II^a II^a q. 53 a. 6, arg. 1

L'incostanza, come si è detto **[a. 5, ad 2]**, nasce dall'invidia. Ma l'**invidia** è un vizio distinto dalla **lussuria**. Quindi i suddetti vizi non nascono dalla lussuria.

II^a II^a q. 53 a. 6, arg. 2

Sta scritto, **Giacomo 1, 8**: «**L'uomo d'animo doppio è incostante in tutte le sue vie**». Ora, la doppiezza non rientra nella lussuria, ma piuttosto nella **slealtà** la quale, secondo **S. Gregorio**, è figlia dell'**avarizia** **[avidità]**. Perciò i vizi suddetti non derivano dalla lussuria.

II^a II^a q. 53 a. 6, arg. 3

I vizi ricordati appartengono alla ragione. Ma i vizi spirituali sono più affini alla ragione che i vizi carnali. Quindi i vizi suddetti derivano più dai vizi spirituali che da quelli carnali.

II^a II^a q. 53 a. 6. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che i vizi ricordati nascono dalla lussuria.

II^a II^a q. 53 a. 6. RESPONDEO:

Come dice il **Filosofo**, «il piacere corrompe il giudizio della prudenza», e specialmente il **piacere venereo**, che assorbe tutta l'anima e la trascina al piacere sensibile, mentre la perfezione della prudenza e di qualsiasi virtù intellettuale consiste in un'astrazione dalle realtà sensibili. Siccome dunque i vizi suddetti consistono, come si è visto **[aa. 2, 5]**, in altrettanti difetti della prudenza e della ragione pratica, ne segue che essi derivano soprattutto dalla lussuria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 53 a. 6, ad arg. 1

L'invidia e l'ira causano l'incostanza trascinando altrove la ragione, ma la lussuria la produce estinguendo del tutto il giudizio. Per cui il **Filosofo** scrive che «chi non sa frenare la collera ascolta la ragione, anche se imperfettamente, ma chi non sa frenare la concupiscenza non la ascolta in alcun modo».

II^a II^a q. 53 a. 6, ad arg. 2

Anche la doppiezza d'animo è un effetto della **lussuria**, come l'incostanza, in quanto tale doppiezza implica la disposizione dell'animo a **volgersi verso cose contrarie**. Per cui anche **Terenzio** scriveva che «nell'amore si trova la guerra, e poi ancora la pace e la tregua».

II^a II^a q. 53 a. 6, ad arg. 3

I vizi carnali in tanto sono più deleteri per il giudizio della ragione in quanto più allontanano da questa.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La prudenza >> La negligenza

Questione 54 Proemio

Ed eccoci a parlare della **negligenza** [opp. *diligenza/solerzia/sollecitudine*].
Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se la negligenza sia un peccato specifico;
2. A quale virtù si contrapponga;
3. Se la negligenza sia peccato mortale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **negligenza non sia un peccato specifico**. Infatti:

I^a II^a q. 54 a. 1, arg. 1

La negligenza si oppone alla diligenza. Ma la diligenza è richiesta in qualsiasi virtù, come è richiesta anche l'elezione, o scelta. Quindi la negligenza non è un peccato specifico.

II^a II^a q. 54 a. 1, arg. 2

Un elemento che si trova in tutti i peccati non è un peccato speciale. Ma la negligenza si riscontra in qualsiasi peccato: poiché chi pecca trascura sempre le cose che avrebbero potuto ritrarlo dal peccato, e chi si ostina nel peccato trascura di pentirsene. Quindi la negligenza non è un peccato speciale.

II^a II^a q. 54 a. 1, arg. 3

Ogni peccato specifico ha una materia determinata. Ma la negligenza non ha una materia determinata: essa infatti non ha per oggetto le azioni cattive o indifferenti, poiché il trascurarle non costituisce una negligenza per nessuno, e non ha per oggetto quelle buone, poiché se sono fatte negligenzemente non sono più buone. Quindi la negligenza non è un vizio specifico.

II^a II^a q. 54 a. 1. SED CONTRA:

I peccati commessi per negligenza sono distinti da quelli commessi per disprezzo.

II^a II^a q. 54 a. 1. RESPONDEO:

La negligenza dice mancanza della debita sollecitudine. Ora, ogni mancanza di un atto doveroso ha natura di peccato. È quindi evidente che la negligenza ha natura di peccato: e come la sollecitudine è l'atto di una virtù specifica, così la negligenza è un peccato specifico. **Ci sono infatti dei peccati specifici che hanno una materia speciale, come la lussuria, che riguarda i piaceri venerei, e ce ne sono altri che sono vizi specifici per la specificità dei loro atti, che pure si estendono a qualsiasi materia.** E tali sono tutti i vizi che riguardano gli atti della ragione: infatti qualsiasi atto della ragione si estende a tutte le azioni

morali. Come quindi la sollecitudine, secondo quanto si è dimostrato sopra [q. 47, a. 9], è un atto specifico della ragione, così la negligenza, che implica un difetto di sollecitudine, è un peccato specifico.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 54 a. 1, ad arg. 1

La **diligenza** si identifica con la **sollecitudine**: poiché le cose che sono oggetto di dilezione vengono compiute con più sollecitudine. Perciò in tutte le virtù si richiede la diligenza come si richiede la sollecitudine, in quanto si richiedono in esse i debiti atti della ragione.

II^a II^a q. 54 a. 1, ad arg. 2

In qualsiasi peccato ci deve essere una mancanza relativa a qualche atto della ragione: p. es. relativa al consiglio, o ad altri atti del genere. Come quindi la precipitazione è un peccato specifico per l'omissione di uno specifico atto della ragione, cioè del consiglio o deliberazione, sebbene si possa verificare in qualsiasi genere di peccati, così la **negligenza** è un peccato specifico per la mancanza di quell'atto specifico della ragione che è la **sollecitudine**; sebbene essa possa verificarsi in qualsiasi genere di peccati.

II^a II^a q. 54 a. 1, ad arg. 3

Materia della negligenza sono propriamente le azioni buone che uno deve compiere: non nel senso che esse siano buone quando sono compiute con negligenza, ma inquantoché per colpa della negligenza viene menomata la loro bontà, sia che per mancanza di sollecitudine l'atto dovuto venga totalmente omesso, sia che venga omessa qualche sua debita circostanza.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **negligenza** non si contrapponga alla **prudenza**. Infatti:

II^a II^a q. 54 a. 2, arg. 1

La **negligenza** pare identificarsi con la **pigrizia o torpore**, che rientra nell'**accidia**, come insegna **S. Gregorio**. Ora, l'**accidia** non si contrappone alla prudenza, ma alla **carità**, come sopra [q. 35, a. 3] si è detto. Quindi la negligenza non si contrappone alla prudenza.

II^a II^a q. 54 a. 2, arg. 2

Rientrano nella negligenza tutti i peccati di omissione. Ora, il peccato di omissione non si contrappone alla prudenza, ma piuttosto alle virtù morali esecutive. Quindi la negligenza non si contrappone alla prudenza.

II^a II^a q. 54 a. 2, arg. 3

L'imprudenza riguarda qualcuno degli atti della ragione. La negligenza invece non implica una mancanza né in rapporto al consiglio, come la precipitazione, né in rapporto al giudizio, come l'inconsiderazione, né in rapporto al comando, come l'incostanza. Quindi la negligenza non è un atto di imprudenza.

II^a II^a q. 54 a. 2, arg. 4

Sta scritto, **Ecclesiaste 7, 18**: «**Chi teme Dio non è negligente in nulla**». Ora, qualsiasi peccato viene eliminato dalla virtù opposta. Perciò la negligenza si contrappone più al **timore** che alla **prudenza**.

II^a II^a q. 54 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Siracide 20, 7**: «**Il millantatore e l'imprudente trascurano il momento opportuno**». Ma ciò rientra nella **negligenza. Quindi la negligenza si contrappone alla prudenza.**

II^a II^a q. 54 a. 2. RESPONDEO:

La negligenza si contrappone direttamente alla sollecitudine. Ma la sollecitudine riguarda la ragione, e la **rettitudine della sollecitudine** rientra nella **prudenza**. Quindi, per la ragione contraria, la negligenza rientra nell'imprudenza. - E ciò appare anche dall'etimologia del termine. Poiché, come dice **S. Isidoro**, «**negligente suona quasi non eleggente**». **Ora la buona scelta, o elezione, dei mezzi è compito della prudenza. Perciò la negligenza rientra nell'imprudenza.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 54 a. 2, ad arg. 1

La **negligenza** consiste in una mancanza dell'**atto interno**, in cui è inclusa anche la **scelta**. Invece la **pigrizia** e il **torpore** si riferiscono piuttosto all'**esecuzione**: mentre però la pigrizia implica un ritardo nell'eseguire, il torpore indica una certa lentezza nell'esecuzione stessa. **È quindi giusto che il torpore nasca dall'accidia: poiché l'accidia** è «una tristezza che aggrava» [q. 35, a. 1], cioè che **trattiene l'animo dall'agire.**

II^a II^a q. 54 a. 2, ad arg. 2

L'omissione si riferisce agli atti esterni: si ha infatti un'omissione quando si trascuri un atto doveroso. Essa perciò si oppone alla giustizia. Ed è un effetto della negligenza: come anche il compimento di un'azione giusta è un effetto della retta ragione.

II^a II^a q. 54 a. 2, ad arg. 3

La negligenza riguarda l'atto del comandare, come del resto anche la sollecitudine. Tuttavia rispetto a tale atto il negligente manca in maniera diversa dall'incostante. Infatti l'incostante manca nel comandare quasi frastornato da altre cose, mentre il negligente pecca per mancanza di prontezza della volontà.

II^a II^a q. 54 a. 2, ad arg. 4

Il timor di Dio ha influsso nel fare evitare qualsiasi peccato: poiché, stando ai **Proverbi 15, 27**, «**col timore di Dio ognuno evita il male**». Quindi il timore fa evitare la negligenza. Non perché la negligenza si contrapponga direttamente al timore, ma perché il timore spinge l'uomo agli atti della ragione. Per cui anche sopra [I-II, q. 44, a. 2], nel trattato sulle passioni, abbiamo detto che il timore rende gli uomini disposti al consiglio.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **negligenza** non possa essere un **peccato mortale**. Infatti:

II^a II^a q. 54 a. 3, arg. 1

A proposito di quelle parole di **Giobbe 9, 28**: «**Io temevo delle mie azioni**», ecc., **S. Gregorio** afferma che «**uno scarso amore di Dio favorisce questa negligenza**». Ma dove c'è il peccato mortale l'amore di Dio viene eliminato del tutto. Quindi la negligenza non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 54 a. 3, arg. 2

Spiegando le parole, **Siracide 7, 34**: «**Della tua negligenza mondati con poco**», la **Glossa** aggiunge: «**Sebbene l'offerta sia piccola, tuttavia purifica le negligenze di molti peccati**». Ma ciò non avverrebbe se la negligenza fosse un peccato mortale. Quindi la negligenza non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 54 a. 3, arg. 3

Nell'antica legge per i peccati mortali furono istituiti dei sacrifici, come risulta dal Levitico 4 ss. Per la negligenza invece non fu istituito alcun sacrificio. Quindi la negligenza non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 54 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Proverbi 19, 16**: «Chi è negligente nella propria condotta morirà».

II^a II^a q. 54 a. 3. RESPONDEO:

Come si è detto sopra [a. 2, ad 3], la negligenza deriva da un rilassamento della volontà, la quale fa sì che la ragione non venga sollecitata a comandare gli atti che deve compiere, o il modo in cui deve compierli. Può quindi capitare che la negligenza sia un peccato mortale in due modi:

- **Primo, a motivo di ciò che viene tralasciato** per negligenza. Se infatti è **una cosa indispensabile per la salvezza**, si tratti di un atto o di una circostanza, si ha un peccato mortale.

- **Secondo, a motivo della causa**. Se infatti la volontà è tanto rilassata nelle cose di Dio da **mancare totalmente di carità verso di lui**, tale negligenza è un peccato mortale. E ciò capita specialmente quando la negligenza deriva dal **disprezzo**.

- Se invece la negligenza si limita a trascurare un atto o una circostanza che non sono indispensabili alla salvezza, e ciò non è fatto per disprezzo, ma solo per una mancanza di fervore dovuta a un peccato veniale, allora la negligenza non è un peccato mortale, ma veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 54 a. 3, ad arg. 1

L'amore di Dio può essere scarso in due modi. Primo, per una mancanza di fervore nella carità: e in questo caso si produce una negligenza che è peccato veniale. Secondo, per una carenza della carità stessa: si dice infatti che l'amore di Dio è scarso quando uno ama Dio soltanto con un amore naturale. E in questo caso si produce una negligenza che è peccato mortale.

II^a II^a q. 54 a. 3, ad arg. 2

«La piccola offerta fatta con mente umile e pura» di cui si parla in quel testo non toglie soltanto i peccati veniali, ma anche i mortali.

II^a II^a q. 54 a. 3, ad arg. 3

Quando la negligenza consiste nel tralasciare le cose che sono indispensabili per la salvezza, allora passa a un altro genere di peccato più evidente. Infatti i peccati che si limitano agli atti interni sono più nascosti. E così nell'antica legge non venivano prescritti dei sacrifici per essi: poiché l'oblazione dei sacrifici era come una pubblica confessione del peccato, confessione che non va fatta per i peccati occulti.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La prudenza > I vizi opposti alla prudenza che hanno una somiglianza con essa

Questione 55

Proemio

Passiamo ora a parlare dei **vizi opposti alla prudenza che hanno una somiglianza con essa**. Su questo tema tratteremo di otto argomenti:

1. Se la prudenza della carne sia peccato;
2. Se sia peccato mortale;
3. Se l'astuzia sia un peccato speciale;
4. L'inganno;
5. La frode;
6. La sollecitudine per le cose temporali;
7. La sollecitudine per il futuro;
8. L'origine di codesti vizi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **prudenza della carne** non sia un peccato. Infatti:

I^a II^a q. 55 a. 1, arg. 1

La prudenza è una virtù più nobile delle altre virtù morali, in quanto le guida. Ora, **nessuna giustizia o temperanza è peccato**. Quindi non lo è neppure alcuna prudenza.

II^a II^a q. 55 a. 1, arg. 2

Agire con prudenza per un fine che può essere amato lecitamente non è peccato. Ma la carne è amata lecitamente poiché, come dice S. Paolo, **Efesini 5, 29**: «nessuno ha mai preso in odio la propria carne». Perciò la prudenza della carne non è un peccato.

II^a II^a q. 55 a. 1, arg. 3

L'uomo, come è tentato dalla carne, così è tentato pure dal mondo e dal demonio. Ma tra i peccati non troviamo una **prudenza del mondo, o del demonio**. Quindi non va enumerata tra i peccati neppure una **prudenza della carne**.

II^a II^a q. 55 a. 1. SED CONTRA:

Nessuno è nemico di Dio se non per una iniquità, poiché sta scritto, **Sapienza 14, 9**: «Sono ugualmente in odio a Dio l'empio e la sua empietà». Ma come dice S. Paolo, **Romani 8, 7**: «la prudenza della carne è in rivolta contro Dio». Quindi la prudenza della carne è un peccato.

II^a II^a q. 55 a. 1. RESPONDEO:

La prudenza, come si è visto [*q. 47, a. 13*], ha per oggetto i mezzi ordinati al fine di tutta la vita umana. **E così per prudenza della carne si intende propriamente quella di colui che considera i beni della carne come il fine ultimo della propria vita**. Ora, è evidente che questo è un peccato: poiché distoglie l'uomo dal

fine ultimo, che non consiste nei beni del corpo, come sopra [I-II, q. 2, a. 5] si è dimostrato. Quindi la prudenza della carne è un peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 55 a. 1, ad arg. 1

La giustizia e la temperanza implicano nella loro nozione l'oggetto che le rende degne di lode, cioè l'uguaglianza e la moderazione delle concupiscenze: quindi non vengono mai usate in senso cattivo. Invece il termine prudenza deriva, come si è visto [q. 49, a. 6, ad 1], da prevedere: e ciò può estendersi anche al male. Sebbene quindi la prudenza senza specificazioni venga presa in senso buono, tuttavia con l'aggiunta di qualche specificazione può essere presa in senso cattivo. E in questo senso si dice che la prudenza della carne è un peccato.

II^a II^a q. 55 a. 1, ad arg. 2

La carne è per l'anima come la materia è per la forma e lo strumento per l'agente principale. **Quindi la carne è amata lecitamente quando è ordinata come al suo fine al bene dell'anima.** Se invece si costituisce l'ultimo fine nel bene stesso della carne, allora l'amore è illecito e disordinato. E in questo modo è ordinata all'amore della carne la prudenza della carne.

II^a II^a q. 55 a. 1, ad arg. 3

Il **diavolo** non ci tenta sotto forma di oggetto appetibile, ma di causa suggestionante. Siccome quindi la prudenza implica l'ordine a un fine appetibile, non si può parlare di una prudenza del diavolo come si parla di una prudenza in rapporto a un qualche fine cattivo, nel modo in cui ci tentano il mondo e la carne, **in quanto cioè vengono presentati ai nostri appetiti i beni del mondo o della carne.** Per cui si parla di prudenza della carne, e anche di prudenza del mondo, come in quel passo evangelico, **Luca 16, 8: «I figli di questo mondo verso i loro pari sono più prudenti dei figli della luce».** L'Apostolo tuttavia abbraccia ogni cosa sotto il nome di **prudenza della carne** perché anche le realtà esterne del mondo sono da noi desiderate per la carne. Si può anche dire però che, dal momento che la **prudenza** è in certo qual modo denominata **sapienza**, come sopra [q. 47, a. 2, ad 1] si è visto, in base alle tre tentazioni si può parlare anche di tre tipi di prudenza. Infatti **S. Giacomo 3, 15**, afferma che **c'è una sapienza «terrena, carnale e diabolica** », come sopra [q. 45, a. 1, ad 1] si disse, parlando della sapienza.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **la prudenza della carne sia un peccato mortale.** Infatti:

II^a II^a q. 55 a. 2, arg. 1

Ribellarsi alla legge divina è un peccato mortale: poiché in tal modo si disprezza il Signore. Ora, come dice S. Paolo, **Romani 8, 7**, **«la prudenza della carne non è soggetta alla legge di Dio».** Perciò la prudenza della carne è un peccato mortale.

II^a II^a q. 55 a. 2, arg. 2

Tutti i peccati contro lo Spirito Santo sono mortali. Ma la prudenza della carne è un peccato contro lo Spirito Santo, «poiché non può essere soggetta alla legge di Dio», come dice l'Apostolo: quindi è un peccato imperdonabile, come sono appunto i peccati contro lo Spirito Santo. Quindi la prudenza della carne è un peccato mortale.

II^a II^a q. 55 a. 2, arg. 3

Il contrario del massimo bene è il massimo male, come dimostra Aristotele. Ma la prudenza della carne si contrappone alla prudenza, che è la prima tra le virtù morali. Quindi la prudenza della carne è il primo tra i peccati morali. Quindi è un peccato mortale.

II^a II^a q. 55 a. 2. SED CONTRA:

Ciò che sminuisce il peccato non implica di per sé la gravità di un peccato mortale. Ma **perseguire con moderazione quanto si riferisce alla cura del corpo, e che pure pare rientrare nella prudenza della carne, sminuisce il peccato. Perciò la prudenza della carne non implica di per sé un peccato mortale.**

II^a II^a q. 55 a. 2. RESPONDEO:

Come sopra [q. 47, a. 2, ad 1; a. 13] si è visto, **uno può essere detto prudente in due modi diversi:**

- **primo, in senso assoluto**, cioè rispetto al **fine di tutta la vita**. Se quindi parliamo della prudenza della carne intendendo il termine prudenza in senso assoluto, cioè nel senso che uno mette il fine ultimo di tutta la vita nella cura della propria carne, allora questa prudenza è un **peccato mortale**: poiché ciò allontana l'uomo da Dio essendo impossibile, come si è visto in precedenza [I-II, q. 1, a. 5], che ci siano più fini ultimi.

- **secondo, in senso relativo**, cioè in rapporto a un **fine particolare**: come uno può essere p. es. prudente nel commercio o in altre cose del genere. Se invece si parla della prudenza della carne come di una prudenza particolare, allora è un peccato veniale. Talora infatti capita che uno si lasci prendere da certi gusti della carne senza però allontanarsi da Dio col peccato mortale: per cui egli non mette il fine di tutta la vita nelle soddisfazioni della carne. Industriarsi quindi per raggiungere queste soddisfazioni è un peccato veniale, e rientra nella prudenza della carne. Se poi uno subordina esplicitamente la cura del corpo a un fine onesto, p. es. quando attende a nutrirsi per sostentarlo, allora non è il caso di parlare di prudenza della carne: poiché in tal caso la cura della propria carne è ordinata al suo fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 55 a. 2, ad arg. 1

L'Apostolo parla della prudenza della carne secondo che si mette il fine di tutta la vita umana nei beni della carne. E allora essa è un peccato mortale.

II^a II^a q. 55 a. 2, ad arg. 2

La prudenza della carne non implica un peccato contro lo Spirito Santo. Quando infatti si dice che essa «non può essere soggetta alla legge di Dio», ciò non va inteso nel senso che colui il quale possiede la prudenza della carne sia incapace di convertirsi e di sottomettersi alla legge di Dio, ma nel senso che la stessa prudenza della carne non può essere soggetta alla legge di Dio, come non può essere giusta l'ingiustizia e non può essere freddo il calore; sebbene un corpo caldo possa diventare freddo.

II^a II^a q. 55 a. 2, ad arg. 3

Alla prudenza si contrappongono tutti i peccati, dal momento che la prudenza si trova partecipata in tutte le virtù. Dal che però non segue che qualsiasi peccato opposto alla prudenza sia il più grave, ma lo è solo quando si contrappone alla prudenza nelle cose più eccellenti.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'astuzia non sia un peccato speciale. Infatti:

II^a II^a q. 55 a. 3, arg. 1

Le parole della sacra Scrittura non inducono nessuno a peccare. Esse invece inducono all'astuzia, secondo l'espressione dei **Proverbi, 1, 4**: "per dare ai fanciulli l'astuzia". Dunque l'astuzia non è peccato.

II^a II^a q. 55 a. 3, arg. 2

Sta scritto, **Proverbi 13, 16**: "L'uomo astuto agisce in tutto con deliberazione". E cioè, o per un fine buono, o per un fine cattivo. Se lo fa per un fine buono, allora non è peccato. Se poi lo fa per un fine cattivo, allora si rientra nella prudenza della carne, o del mondo. Perciò l'astuzia non è uno speciale peccato distinto dalla prudenza della carne.

II^a II^a q. 55 a. 3, arg. 3

Nel commentare quel passo di **Giobbe 12, 4**: "La semplicità del giusto sarà derisa" **S. Gregorio** afferma: "È sapienza di questo mondo nascondere il proprio pensiero col raggirio, velare il senso con le parole, dimostrare per vere le cose false, e quelle false per vere". E conclude: "Questa prudenza i giovani la imparano con l'uso, ai fanciulli s'insegna a pagamento". Ora, tutte queste cose si riducono evidentemente all'astuzia. Dunque l'astuzia non è distinta dalla prudenza della carne e del mondo; e quindi non è uno speciale peccato.

II^a II^a q. 55 a. 3. SED CONTRA:

L'Apostolo ammonisce, **2Corinti 4, 2**: "Rinunziamo ai nascondigli della vergogna, non procedendo in astuzia, né adulterando la parola di Dio". Dunque l'astuzia è un peccato.

II^a II^a q. 55 a. 3. RESPONDEO:

La prudenza è la retta ragione delle azioni da compiere, come la scienza è la retta ragione delle cose da conoscere. Ora, in campo speculativo si può sbagliare in due modi contro la rettitudine della scienza: primo, per il fatto che la ragione viene indotta a una conclusione falsa apparentemente vera.

- Il primo dipende dal fatto che la ragione indirizza la sua attività ad un fine che non è buono in realtà, ma solo all'apparenza; e questo costituisce la prudenza della carne.

- secondo, per il fatto che la ragione si serve di argomenti falsi ma apparentemente veri, per giungere a conclusioni, o vere, o false. E quindi può esserci un doppio peccato contro la prudenza, che ne riveste le apparenze. Il secondo dipende dal fatto che uno per conseguire il proprio fine, buono o cattivo che sia, si serve non delle vie sincere, ma di quelle simulate e finte: e questo costituisce il peccato di astuzia. Perciò si tratta di un peccato opposto alla prudenza, distinto dalla prudenza della carne.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 55 a. 3, ad arg. 1

A detta dello stesso **S. Agostino**, come la prudenza talora si usa abusivamente in senso cattivo, così talora l'astuzia si usa in senso buono; questo per la somiglianza reciproca. Però, propriamente parlando, l'astuzia va presa in senso cattivo, come nota il **Filosofo**.

II^a II^a q. 55 a. 3, ad arg. 2

L'astuzia può portare a deliberare per un fine buono e per un fine cattivo: però si deve arrivare a un fine buono non con vie false e ingannevoli, ma sincere. Perciò l'astuzia è peccato, anche se è ordinata a un fine buono.

II^a II^a q. 55 a. 3, ad arg. 3

S. Gregorio ha incluso nella **prudenza del mondo** tutto ciò che può rientrare nella **falsa prudenza**. Quindi vi rientra anche l'**astuzia**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'**inganno** non sia un peccato che rientra nell'**astuzia**. Infatti:

II^a II^a q. 55 a. 4, arg. 1

Il peccato non può trovarsi nei perfetti, specialmente poi se mortale. Ora, in alcuni di essi troviamo l'inganno; poiché S. Paolo scriveva ai **2Corinzi 12, 16**: "Da astuto qual sono vi ho presi con l'inganno". Perciò l'inganno non sempre è peccato.

II^a II^a q. 55 a. 4, arg. 2

L'**inganno** sembra che interessi specialmente la lingua, stando alle parole del **Salmo 5, 11**: "Con le loro lingue tramano inganni". L'**astuzia** invece, come del resto la **prudenza**, consiste nell'atto stesso della **ragione**. Dunque l'inganno non si può far rientrare nell'**astuzia**.

II^a II^a q. 55 a. 4, arg. 3

Sta scritto, **Proverbi 12, 20**: "Nel cuore di chi pensa al male c'è l'inganno". Ora, non tutti i pensieri cattivi sono pensieri di astuzia. Quindi l'inganno non rientra nell'**astuzia**.

II^a II^a q. 55 a. 4. SED CONTRA:

L'**astuzia** è ordinata al raggiro, secondo l'espressione dell'Apostolo, **Efesini 4, 14**: "nell'**astuzia** per i raggi di errore". Ora, questo è lo scopo anche dell'**inganno**. Dunque l'inganno rientra nell'**astuzia**.

II^a II^a q. 55 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, è proprio dell'**astuzia** prendere vie non sincere, ma finte e simulate, per raggiungere un fine buono, o cattivo. La scelta però di codeste vie si può considerare sotto due aspetti:

- **Primo, nell'atto in cui vengono escogitate**: e questo appartiene propriamente all'**astuzia**, come il reperimento delle vie rette per raggiungere il debito fine appartiene alla prudenza.
- Secondo, la scelta di codeste vie si può considerare **nell'esecuzione esterna dell'opera**: e questo appartiene all'**inganno**. Perciò **l'inganno implica la messa in opera dell'astuzia. E quindi rientra nell'astuzia.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 55 a. 4, ad arg. 1

Come l'**astuzia** propriamente si prende in senso cattivo, ma abusivamente in senso buono; così avviene per l'**inganno**, che è la messa in opera dell'**astuzia**.

II^a II^a q. 55 a. 4, ad arg. 2

La messa in opera dell'**astuzia** per ingannare ricorre in maniera primaria e principale alla **parola**, che tiene il primo posto tra i segni con i quali l'uomo indica qualche cosa agli altri, come nota S. Agostino. Ecco perché l'inganno viene attribuito specialmente alla parola. Però può esserci inganno anche nelle **azioni**, come si legge nei **Salmi 104, 25**: "e usassero inganno contro i suoi servi". E c'è inganno anche **nei cuori**, secondo le parole dell'**Ecclesiastico 19, 23**: "Le sue viscere son piene d'inganno". Ma questo nel senso che si concepiscono inganni, secondo l'espressione del **Salmista 104, 25**: "Inganni tutto il dì van meditando".

II^a II^a q. 55 a. 4, ad arg. 3

Tutti quelli che vogliono compiere del male sono costretti a escogitare delle vie per soddisfare il loro proposito: e per lo più escogitano vie ingannatrici, con le quali è più facile raggiungere lo scopo. Sebbene capitino che talora alcuni compiono il male, senza astuzia e senza inganno, ma apertamente con la violenza. Questo però, essendo più difficile, avviene in pochi casi.

ARTICOLO 5:

[Sebbene coincida con l'astuzia, la frode, stando al linguaggio comune raggiunge il massimo della perversione. Dante Alighieri per questo motivo la considera come espressione caratteristica della malizia umana, assai più grave della stessa violenza. Infatti, mentre l'uso della forza è propria di tutti gli animali, abusare dell'intelletto è proprio dell'uomo.]

VIDETUR che la **frode** non rientri nell'**astuzia**. Infatti:

II^a II^a q. 55 a. 5, arg. 1

Non è cosa lodevole che uno si lasci ingannare, come vuole l'**astuzia**. Invece è cosa lodevole che uno subisca la frode, secondo le parole di S. Paolo ai **1Corinzi 6, 7**: "**Perché piuttosto non soffrire una frode?**". Dunque la frode non rientra nell'astuzia.

II^a II^a q. 55 a. 5, arg. 2

La frode sembra ridursi a un'illecita usurpazione o ritenzione dei beni esterni; si legge infatti nella Scrittura, che, **Atti 5, 1-2**: "**un uomo di nome Anania, d'accordo con Saffira sua moglie, vendette un campo, e frodò sul prezzo del campo**". Ma usurpare, o ritenere illecitamente i beni esterni rientra nell'**ingiustizia** o nell'illiberalità. Perciò la frode non rientra nell'astuzia, che si contrappone alla prudenza.

II^a II^a q. 55 a. 5, arg. 3

Nessuno usa astuzia contro se stesso. Invece le frodi di certuni sono contro loro stessi: sta scritto infatti nei **Proverbi 1, 18**, a proposito di certuni, che "**macchinano frodi a danno delle loro anime**". Quindi la frode non rientra nell'astuzia.

II^a II^a q. 55 a. 5. SED CONTRA:

La frode è ordinata a ingannare, come appare da quelle parole di **Giobbe 13, 9**: "**Rimarrà egli ingannato dalle vostre frodi?**". Ora, allo stesso scopo tende anche l'astuzia. Dunque la frode rientra nell'astuzia.

II^a II^a q. 55 a. 5. RESPONDEO:

Come l'inganno, anche la frode consiste nell'effettuazione dell'astuzia: ma c'è questa differenza, che mentre l'inganno vale per qualsiasi attuazione pratica dell'astuzia, sia che si tratti di parole o di fatti, **la frode sembra più appropriata all'attuazione pratica dell'astuzia mediante le opere**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 55 a. 5, ad arg. 1

L'Apostolo non vuole indurre i fedeli a lasciarsi ingannare; ma a tollerare pazientemente gli effetti dell'inganno, sopportando le ingiustizie inflitte in modo fraudolento.

II^a II^a q. 55 a. 5, ad arg. 2

L'attuazione pratica dell'astuzia può avvenire mediante un altro vizio, come l'attuazione pratica della prudenza avviene mediante le virtù. Perciò **niente impedisce che la frode rientri pure nell'avarizia** e nell'illiberalità.

IIª IIª q. 55 a. 5, ad arg. 3

Coloro che fanno una frode non intendono macchinare nulla a danno di se stessi e della propria anima; ma proviene dal giusto giudizio di Dio che ricada su loro stessi quanto hanno macchinato contro gli altri; secondo le parole del **Salmo 7, 16**: "**Precipita nella fossa che egli aveva scavato**".

ARTICOLO 6:

VIDETUR che sia lecito **avere sollecitudine** per le cose temporali. Infatti:

IIª IIª q. 55 a. 6, arg. 1

È dovere di chi presiede essere sollecito per le cose cui presiede, secondo l'esortazione di S. Paolo, **Romani 12, 8**: "**Chi presiede (lo faccia) con sollecitudine**". Ma per divina disposizione l'uomo presiede alle cose temporali, come dice il **Salmo 8, 8**: "**Tutto hai messo sotto i suoi piedi, le pecore e i buoi, ecc.**". Perciò l'uomo deve avere sollecitudine per le cose temporali.

IIª IIª q. 55 a. 6, arg. 2

Tutti sono solleciti del fine per cui lavorano. Ora, **è lecito per l'uomo lavorare per i beni temporali, con cui sostiene la propria vita; anzi l'Apostolo scriveva, 2Tessalonicesi 3, 10: "Se uno non vuol lavorare, non mangi"**. Dunque è lecito avere sollecitudine delle cose temporali.

IIª IIª q. 55 a. 6, arg. 3

La sollecitudine per le opere di misericordia è cosa lodevole, come si rileva da quelle parole di S. Paolo, **2Timoteo 1, 17**: "**Venuto egli (Onesiforo) a Roma, mi ha cercato con sollecitudine**". Ma **la sollecitudine per le cose temporali talora riguarda le opere di misericordia; come quando uno è sollecito nel curare gli interessi degli orfani e dei poveri. Quindi la sollecitudine per le cose temporali non è illecita.**

IIª IIª q. 55 a. 6. SED CONTRA:

Il Signore ha detto nel Vangelo, **Matteo 6, 31**: "**Non vogliate essere solleciti, dicendo: Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo?**". E si tratta delle cose più necessarie.

IIª IIª q. 55 a. 6. RESPONDEO:

La sollecitudine dice impegno per raggiungere una data cosa. Ora, è evidente che l'impegno è proporzionato al timore di non farcela: e quindi, se c'è la sicurezza di raggiungere lo scopo, la sollecitudine è minima. Perciò **la sollecitudine per le cose temporali può essere illecita per tre motivi:**

- **Primo**, per l'oggetto di cui siamo solleciti: e cioè **se noi cerchiamo i beni temporali come nostro (ultimo) fine**. Ecco perché **S. Agostino** ha scritto: "**Quando il Signore raccomanda di non essere solleciti di certe cose, lo fa perché gli apostoli non abbiano di mira codesti beni, e non facciano per essi quanto fu loro comandato di fare nella predicazione del Vangelo**".

- **Secondo**, la sollecitudine per le cose temporali può essere illecita per l'impegno eccessivo che si mette nel procurare codeste cose, trascurando così quelle spirituali, cui l'uomo deve principalmente attendere. Perciò nel Vangelo, **Matteo 13, 22**, si legge che "**la sollecitudine del mondo soffoca la parola di Dio**".

- **Terzo, per l'eccessivo timore:** cioè quando uno ha paura che gli venga a mancare il necessario, facendo il proprio dovere. Sentimento che il Signore esclude con tre insegnamenti:

+ **Primo**, facendo notare i **benefici più grandi fatti all'uomo da Dio**, indipendentemente dalla sua sollecitudine, e cioè il dono del corpo e dell'anima.

+ **Secondo**, mostrando come **Dio provvede agli animali e alle piante**, conforme alla loro natura, senza l'opera dell'uomo.

+ **Terzo**, insistendo sulla **divina provvidenza**, la cui ignoranza provoca nei pagani una sollecitudine eccessiva per la ricerca dei beni temporali. E quindi conclude che la nostra principale sollecitudine deve essere per i beni spirituali, nella speranza che facendo il nostro dovere, ci verranno concessi anche i beni temporali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 55 a. 6, ad arg. 1

I beni temporali sono soggetti all'uomo, perché egli ne usi per le sue necessità, non già perché riponga in essi il proprio fine, e si lasci dominare da un'eccessiva sollecitudine.

II^a II^a q. 55 a. 6, ad arg. 2

La sollecitudine di chi guadagna il pane col lavoro manuale non è eccessiva, ma moderata. Ecco perché S. Girolamo insegna, che "si deve esercitare il lavoro, ed eliminare la sollecitudine", cioè quella eccessiva che turba lo spirito.

II^a II^a q. 55 a. 6, ad arg. 3

La sollecitudine delle cose temporali nelle opere di misericordia è ordinata al fine della carità. Perciò non è illecita, a meno che non sia eccessiva.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che si debba essere **solleciti, o preoccupati per il futuro**. Infatti:

II^a II^a q. 55 a. 7, arg. 1

Sta scritto nei **Proverbi 6, 6 ss.**: "**Va', o pigro, dalla formica, considera le sue vie, e impara ad esser saggio: essa senza avere né duce, né istruttore, prepara nell'estate il suo sostentamento e nel tempo della messe raccoglie da mangiare**". Ma questo significa preoccuparsi del futuro. Dunque la sollecitudine, o preoccupazione per il futuro è lodevole.

II^a II^a q. 55 a. 7, arg. 2

La **sollecitudine** fa parte della **prudenza**. Ma la prudenza ha per oggetto specialmente il futuro: poiché la sua parte principale, come abbiamo detto, è "**la previdenza delle azioni future**". Dunque è cosa virtuosa preoccuparsi del futuro.

II^a II^a q. 55 a. 7, arg. 3

Chi conserva qualche cosa per l'avvenire è sollecito per il futuro. Ora, si legge nel Vangelo che Cristo medesimo aveva una borsa per conservare qualche cosa, e che era portata da Giuda. Inoltre gli Apostoli conservavano il prezzo dei campi, che, **Atti 4, 35:** "**era depositato ai loro piedi**". Perciò è lecito essere solleciti per il futuro.

II^a II^a q. 55 a. 7. SED CONTRA:

Il Signore ammonisce, **Matteo 6, 34**: "Non siate solleciti per il domani". Ma "il domani" qui sta "per il futuro", come spiega **S. Girolamo**.

II^a II^a q. 55 a. 7. RESPONDEO:

Nessuna azione può essere virtuosa, se non è rivestita delle **debite circostanze**, tra le quali c'è il **tempo debito**, secondo le parole dell'**Ecclesiaste 8, 6**: "C'è per ogni cosa tempo e opportunità". E questo vale non solo per gli atti esterni, ma anche per la sollecitudine interiore. A ciascun tempo infatti appartiene la propria sollecitudine, o preoccupazione: all'estate si addice la preoccupazione del mietere, all'autunno quella della vendemmia. Perciò se in estate uno già fosse preoccupato della vendemmia, anticiperebbe senza motivo la preoccupazione per il futuro. Ecco perché il Signore proibisce codesta preoccupazione come eccessiva, dicendo, **Matteo 6, 34**: "Non siate solleciti per il domani". E aggiunge: "Poiché il domani sarà sollecito di se stesso", avrà cioè la propria sollecitudine, che basterà per affliggere l'animo. Di qui la conclusione: "A ciascun giorno basta il suo affanno", cioè l'affanno della preoccupazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 55 a. 7, ad arg. 1

La formica ha una **sollecitudine proporzionata al tempo**: e per questo viene presentata alla nostra imitazione.

II^a II^a q. 55 a. 7, ad arg. 2

Alla prudenza appartiene la debita previdenza del futuro, Ma sarebbe una previdenza o una sollecitudine eccessiva del futuro, se uno cercasse come fini i beni temporali, soggetti alle categorie del passato e del futuro; oppure se cercasse dei beni superflui oltre le necessità della vita presente; ovvero se anticipasse il tempo della sua sollecitudine.

II^a II^a q. 55 a. 7, ad arg. 3

Come dice **S. Agostino**, "quando vediamo un servo di Dio provvedere perché non gli venga a mancare il necessario, non dobbiamo pensare che egli sia preoccupato del domani. Infatti il Signore stesso, per darcene l'esempio, si degnò di avere una borsa; e negli Atti degli Apostoli si legge che nell'imminenza della carestia si pensò a procurare il necessario per il futuro. Perciò il Signore non condannava chi avesse procurato tali cose alla maniera umana: ma chi volesse servire Dio per codesti beni".

ARTICOLO 8:

VIDETUR che questi vizi non nascano dall'**avarizia**. Infatti:

II^a II^a q. 55 a. 8, arg. 1

Come sopra abbiamo detto, la ragione è menomata al massimo nella sua rettitudine dalla lussuria. Ora, questi vizi si contrappongono alla retta ragione, cioè alla prudenza. Dunque essi nascono soprattutto dalla lussuria: specialmente se pensiamo che, secondo il Filosofo, "Venere è insidiosa, e la sua cintura cangiante", e che d'altra parte "l'incontinente ricorre alle insidie".

II^a II^a q. 55 a. 8, arg. 2

I vizi suddetti hanno, come abbiamo visto, una certa somiglianza con la prudenza. Ma alla prudenza, che risiede nella ragione, sono più affini vizi spirituali quali la **superbia** e la **vanagloria**. Perciò i vizi suddetti nascono più dalla superbia che dall'avarizia.

II^a II^a q. 55 a. 8, arg. 3

L'uomo ricorre alle insidie non solo nell'usurpare i beni altrui, ma anche nel preparare l'**omicidio**: e mentre il primo peccato rientra nell'avarizia, il secondo rientra nell'**ira**. Ora, ricorrere all'insidia appartiene all'astuzia, all'inganno e alla frode. Quindi codesti vizi non nascono soltanto dall'avarizia, ma anche dall'ira.

II^a II^a q. 55 a. 8. SED CONTRA:

S. Gregorio mette la frode tra le figlie dell'avarizia.

II^a II^a q. 55 a. 8. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, la **prudenza della carne** e l'**astuzia**, assieme all'**inganno** e alla **frode**, hanno una certa somiglianza con la **prudenza** in quanto fanno uso della **ragione**. Ora, tra tutte le virtù morali l'uso della ragione è più evidente nella **giustizia**, che risiede nell'appetito razionale. Perciò l'uso disordinato della ragione è sommamente evidente nei vizi che si oppongono alla giustizia. Ma a questa si oppone specialmente l'**avarizia** [*avidità*]. Dunque i vizi suddetti nascono specialmente dall'avarizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 55 a. 8, ad arg. 1

La lussuria per la violenza del piacere e della concupiscenza opprime totalmente la ragione, impedendole di passare all'atto. Invece nei vizi suddetti c'è un **uso della ragione, anche se disordinato**. Perciò quei vizi non nascono direttamente dalla lussuria. Il Filosofo poi afferma che Venere è insidiosa per una certa analogia; cioè in quanto sorprende l'uomo all'improvviso, come si fa nelle insidie; però non mediante l'astuzia, ma mediante la violenza della concupiscenza e del piacere. Perciò il Filosofo aggiunge, che "Venere rapisce l'intelletto anche dei più saggi".

II^a II^a q. 55 a. 8, ad arg. 2

Agire ricorrendo alle insidie sa di **pusillanimità**: infatti il **magnanimo**, come nota il Filosofo, vuol essere scoperto in tutte le sue cose. E quindi, siccome **la superbia ha una certa somiglianza con la magnanimità**, o finge di averla, i vizi suddetti non possono derivare da essa, dal momento che questi si servono della frode e degli inganni. Ma appartengono piuttosto all'avarizia, che cerca l'utilità, senza badare alla fama.

II^a II^a q. 55 a. 8, ad arg. 3

L'**ira** ha un moto improvviso: e quindi agisce con precipitazione e senza deliberare, come fanno invece, sia pure disordinatamente codesti vizi. Il fatto poi che alcuni nell'omicidio si servono di insidie non proviene dall'ira, ma dall'**odio**: poiché chi è adirato desidera di nuocere apertamente, come nota il Filosofo.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La prudenza >> I precetti relativi alla prudenza](#)

Eccoci finalmente a parlare dei precetti relativi alla prudenza.

Su questo tema tratteremo due argomenti:

1. Dei precetti relativi alla prudenza;

2. Dei precetti relativi ai vizi contrari.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che tra i precetti del decalogo se ne dovesse dare uno relativo alla prudenza. Infatti:

I^a II^a q. 56 a. 1, arg. 1

I principali precetti vanno dati sulle principali virtù. Ma i principali precetti son quelli del decalogo. Perciò, essendo la prudenza la principale tra le virtù morali, è chiaro che si dovevano dare dei precetti sulla prudenza tra quelli del decalogo.

II^a II^a q. 56 a. 1, arg. 2

La legge è contenuta nell'insegnamento evangelico specialmente per quanto riguarda i precetti del decalogo. Ma nel Vangelo, **Matteo 10, 16**, viene dato un precetto sulla prudenza: «Siate prudenti come i serpenti». Quindi tra i precetti del decalogo si doveva comandare l'atto della prudenza.

II^a II^a q. 56 a. 1, arg. 3

Gli altri scritti dell'antico Testamento sono ordinati a illustrare i precetti del decalogo: leggiamo infatti in **Malachia, 3, 22**: «Tenete a mente la legge del mio servo Mosè, che io gli affidai sull'Oreb». Ma negli altri scritti dell'antico Testamento vengono dati dei precetti sulla prudenza: nei **Proverbi 3, 5**, p. es., si dice: «Non appoggiarti sulla tua prudenza»; e ancora **[4, 25]**: «Il tuo sguardo preceda i tuoi passi». Perciò anche nella legge si doveva dare qualche precetto sulla prudenza, e specialmente tra quelli del decalogo.

II^a II^a q. 56 a. 1. SED CONTRA:

È evidente il contrario per chiunque passi in rassegna i precetti del decalogo.

II^a II^a q. 56 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo visto sopra trattando dei comandamenti, i precetti del decalogo, essendo dati a tutto il popolo, sono norme comprensibili per tutti, in quanto appartengono alla ragione naturale. **Ma ricadono specialmente sotto il dettame della ragione naturale i fini della vita umana**, che nell'ordine pratico occupano il posto dei primi principi nell'ordine speculativo, come sopra abbiamo già notato. Ora, la prudenza non ha per oggetto il fine, come abbiamo visto sopra, ma i mezzi ordinati al fine. Ecco perché **non era giusto che tra i precetti del decalogo ci fossero dei precetti riguardanti direttamente la prudenza**. A questa però interessano in qualche modo tutti i precetti del decalogo in quanto è guida di tutti gli atti virtuosi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 56 a. 1, ad arg. 1

Sebbene la prudenza, assolutamente parlando, sia una virtù superiore alle altre virtù morali, tuttavia la **giustizia**, come si è visto in precedenza **[q. 44, a. 1; I-II, q. 99, aa. 1, 5; q. 100, a. 5, ad 1]**, è più connessa al concetto di dovere, che è preminente nel precetto. Quindi i principali precetti della legge, ossia quelli del decalogo, dovevano appartenere più alla giustizia che alla prudenza.

II^a II^a q. 56 a. 1, ad arg. 2

La dottrina evangelica è una dottrina di perfezione: quindi in essa bisognava istruire perfettamente l'uomo su tutto ciò che riguarda la bontà della vita, sia che si tratti del fine, sia che si tratti dei mezzi. E così nell'insegnamento evangelico non dovevano mancare dei precetti sulla prudenza.

II^a II^a q. 56 a. 1, ad arg. 3

Come gli altri scritti dell'antico Testamento sono ordinati ai **precetti del decalogo** come al loro **fine**, così era giusto che negli scritti successivi dell'antico Testamento gli uomini venissero ammaestrati sull'atto della **prudenza**, che **riguarda i mezzi** ordinati al fine.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nell'antica legge non siano stati ben proposti **i precetti proibitivi riguardanti i vizi contrari alla prudenza**. Infatti:

II^a II^a q. 56 a. 2, arg. 1

I vizi che si oppongono alla prudenza direttamente, come l'imprudenza e le sue parti, non sono meno contrari ad essa dei vizi che hanno con essa una certa somiglianza, come l'astuzia e i vizi collaterali. Ora, nella legge si ha la proibizione di questi vizi. Si legge infatti nel **Levitico 19, 13**: «**Non calunniarai il tuo prossimo**»; e nel **Deuteronomio 25, 13**: «**Non avrai nel tuo sacco due pesi diversi, uno grande e uno piccolo**». Si dovevano quindi dare delle proibizioni anche per i vizi direttamente opposti alla prudenza.

II^a II^a q. 56 a. 2, arg. 2

Si possono fare delle frodi in molte altre cose, oltre che nelle compravendite. Perciò **non era giusto che la legge proibisse la frode solo nelle compravendite**.

II^a II^a q. 56 a. 2, arg. 3

È identico il motivo che ispira il comando dell'atto di una virtù e la proibizione del vizio opposto. Ma nella legge gli atti della prudenza non vengono comandati. Quindi in essa non si dovevano neppure proibire i vizi opposti.

II^a II^a q. 56 a. 2. SED CONTRA:

Abbiamo i precetti della legge sopra indicati.

II^a II^a q. 56 a. 2. RESPONDEO:

Come sopra [a. 1] si è visto, **la giustizia** è connessa più di ogni altra virtù all'idea di **dovere**, che è implicita nel **precetto**: poiché la giustizia, come vedremo [q. 58, a. 11], consiste nel rendere ad altri ciò che è loro dovuto. Ora **il peccato di astuzia**, nella sua esecuzione, viene commesso in cose che riguardano la giustizia, come si è notato [q. 55, a. 8]. Perciò era conveniente che nella legge si dessero dei precetti che proibissero la messa in opera dell'astuzia in azioni contrarie alla giustizia: che cioè proibissero di **calunniare gli altri** e di **usurparne i beni con l'inganno o la frode**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 56 a. 2, ad arg. 1

I vizi che si oppongono direttamente alla prudenza con una contrarietà evidente non rientrano nell'ingiustizia come l'effettuazione dell'astuzia. Per questo non vengono proibiti nella legge come la frode e l'inganno, che rientrano nell'ingiustizia.

II^a II^a q. 56 a. 2, ad arg. 2

Si può dire che qualsiasi **frode o inganno**, commesso a danno della giustizia, è proibito nel **Levitico 19**, con la **proibizione della calunnia**. Ma la frode e l'inganno avvengono specialmente in materia di compravendita: da cui l'ammonimento della Scrittura, **Siracide 26, 28**: «L'oste non sarà immune dai peccati di lingua». Per questo nella legge viene dato un precetto proibitivo speciale per la frode che si commette nelle compravendite.

II^a II^a q. 56 a. 2, ad arg. 3

Tutti i precetti della legge relativi agli atti di giustizia riguardano l'attuazione pratica della prudenza, esattamente come i precetti che proibiscono il furto, la calunnia e le vendite fraudolente riguardano l'attuazione pratica dell'astuzia.

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.